

## RAE

**TIPO DE DOCUMENTO:** trabajo de grado para optar al título de **LICENCIADO EN FILOSOFÍA.**

**TÍTULO:** una defensa pragmática del principio de posibilidades alternativas (PPA)

**AUTOR:** Juan Manuel Ocoró Cuenú

**LUGAR:** Bogotá, D.C

**FECHA:** noviembre de 2015.

**PALABRAS CLAVES:** Libertad, Determinismo, Ontología, Pragmatismo, Posibilidades Alternativas.

**DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El objetivo de este trabajo es argumentar a favor de la idea según la cual la libertad positiva es una condición de posibilidad para la atribución de responsabilidad moral y, así mismo, defender el principio de posibilidades alternativas haciendo una lectura pragmática y no ontológica del mismo. Si bien es cierto que existen intuiciones que apuntan a la falsedad del PPA, también existen intuiciones fundamentadas que lo defienden o hablan y argumentan a su favor; entonces, nos serviremos de estas últimas para mostrar su actual relevancia.

**METODOLOGÍA:** es de carácter analítico.

**CONCLUSIONES:** si bien es cierto que el principio de posibilidades alternativas no lo podemos rescatar ontológicamente, sí lo debemos hacer pragmáticamente, ya que sólo si asumimos que somos libres en sentido positivo (aunque de hecho no lo seamos) podemos seguir atribuyendo responsabilidad moral a los agente por sus acciones. De no ser así, es decir, si falsamos totalmente el PPA, tanto ontológicamente como pragmáticamente, nunca podríamos adscribir responsabilidad moral alguna.

**UNA DEFENSA PRAGMÁTICA DEL PRINCIPIO DE  
POSIBILIDADES ALTERNATIVAS**

**FR. JUAN MANUEL OCORÓ CUENÚ**

**Monografía para optar al título de  
Licenciado en Filosofía**

**Director  
ÁNGEL RIVERA NOVOA  
Doctor en Filosofía**

**Universidad de San Buenaventura  
Facultad de ciencias humanas y sociales  
Licenciatura en Filosofía  
Bogotá D.C  
2015**

## **Agradecimientos**

En primer lugar quiero agradecer a Dios por el maravilloso don de la vida; en segundo lugar, a mi querida Provincia Franciscana de la Santa Fe en Colombia, por el esfuerzo continuo que hace para formarnos a nosotros sus hijos en la academia para servir de mejor forma al pueblo de Dios; a mis hermanos de grupo de noviciado, quienes me han visto crecer en medio de mis dificultades y finalmente a todos los docentes del programa de filosofía que me han acompañado en mi formación como profesional, especialmente al profesor Ángel Rivera director de este proyecto, por su acompañamiento y paciencia para llevarlo a feliz término.

**Dedico este trabajo de grado a mi familia, Ocoró Cuenú  
por la confianza que desde niño han depositado en mí,  
por los consejos que continuamente me brindan y  
por el sacrificio que constantemente realizaron y  
siguen realizando por ver que mis sueños se cumplan.**

## Contenido

Introducción.....	5
1. Determinismo, libertad y responsabilidad moral.....	7
1.1 Determinismo y libertad.....	7
1.2 Liberta negativa y positiva.....	12
1.3 Responsabilidad moral.....	20
2. Contraejemplos tipo-Frankfurt: el fin de la libertad positiva.....	23
2.1 Cómo Frankfurt niega el principio de posibilidades alternativas.....	24
2.2 El principio de coacción y la libertad negativa.....	28
2.3 La libertad positiva es irrelevante para adjudicar responsabilidad moral.....	35
3. La estrategia de los parpadeos de libertad.....	38
3.1 Parpadeos de libertad.....	39
3.2 La insuficiencia de los parpadeos de libertad.....	44
3.3 Pragmatismo y atribución de responsabilidad moral.....	47
Conclusiones.....	51
Bibliografía.....	53

## **Introducción**

El objetivo de este trabajo es argumentar a favor de la idea según la cual la libertad positiva es una condición de posibilidad para la atribución de responsabilidad moral y, así mismo, defender el principio de posibilidades alternativas haciendo una lectura pragmática y no ontológica del mismo. Si bien es cierto que existen intuiciones que apuntan a la falsedad del PPA, también existen intuiciones fundamentadas que lo defienden o hablan y argumentan a su favor; entonces, nos serviremos de estas últimas para mostrar su actual relevancia. Para alcanzar tal objetivo procederemos de la siguiente manera:

### **I**

A través del análisis de los conceptos como “determinismo”, “libertad en sentido negativo y positivo” y “responsabilidad moral”, presentaremos la articulación existente entre el problema ontológico del determinismo y la libertad, por un lado, y el de la atribución de responsabilidad moral, por otro.

Hablar hoy de libertad y determinismo, en el campo de lo moral, directa o indirectamente remite a abordar la problemática de la posibilidad de adjudicar responsabilidad moral. El problema que nos convoca ha sido ya tratado con mucha anterioridad; sin embargo, ello no quiere decir que sea ya una cuestión acabada, ya que son muchas las posturas que han surgido con respecto a este problema.

El problema fuerte que surge en el momento mismo de hablar de libertad y determinismo es poder establecer si todos los fenómenos del mundo, principalmente las acciones humanas, están sometidas causalmente a las leyes de la naturaleza, es decir, si están determinados. O, por el contrario, el problema radica en establecer si existen fenómenos del mundo que escapen a la causalidad, es decir, que son libres.

### **II**

En un análisis de las posturas del filósofo norteamericano Harry Frankfurt, en lo concerniente al principio de posibilidades alternativas (PPA), nos proponemos exponer cómo este filósofo

desarticula el problema ontológico del determinismo y la libertad del problema ético de la responsabilidad moral; teniendo como presupuesto que este autor es uno de los actuales detractores más importantes del PPA.

Para validar su argumentación en contra del PPA, Frankfurt acude a una serie de contra ejemplos en los que presenta a dos agentes, uno que está a punto de realizar una acción y el otro que tiene el control sobre el primero pero que no intervendrá en la acción a menos que sea estrictamente necesario. Así pues, encontraremos en tal propuesta que el agente, aunque no tenga posibilidades alternativas, será responsable moralmente de su acción.

### III

Finalmente, y de acuerdo con el objetivo principal de este trabajo arriba mencionado, argumentaremos que los casos tipo Frankfurt son insuficientes para negar el principio de posibilidades alternativas, defendiendo la idea de que sólo quien es libre en sentido positivo es responsable moralmente; lo anterior, haciendo la salvedad de que no haremos una lectura ontológica del PPA, sino pragmática, para que sea una condición relevante y necesaria para adjudicar responsabilidad moral.

Aunque se acepte que el determinismo es verdadero sin que esto sea incompatible con la atribución de responsabilidad moral, para ser juzgado moralmente, por lo menos, los agentes deben asumir y creer que sus acciones son producto de su entera voluntad y de la existencia de posibilidades alternativas. Ésta es la lectura pragmática que pretendo hacer del PPA.

## **DETERMINISMO, LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD MORAL**

En este primer capítulo pretendo presentar la articulación existente entre el problema ontológico del determinismo y la libertad, por un lado, y el de la atribución de responsabilidad moral, por otro.

Para cumplir con dicho objetivo, se desarrollará la siguiente estructura: **1.1 Determinismo y libertad:** por un lado, a partir de autores como Thomas Hobbes y David Hume, filósofos deterministas, se mostrará que el determinismo es compatible sólo con el tipo de libertad que ellos defienden (libertad negativa), es decir, se mostrará el conflicto real entre libertad y determinismo. **1.2 Libertad negativa y libertad positiva:** en esta sección, se mostrará que una visión clásica de libertad (libertad negativa), que en su momento se explicará, no logra resolver el conflicto entre libertad y determinismo, dado que se acude a una visión negativa de la libertad. **1.3 Responsabilidad moral:** en esta sección se definirá lo que se comprende por responsabilidad moral y en qué casos se puede considerar a un agente moralmente responsable de sus acciones.

### **1.1 DETERMINISMO Y LIBERTAD**

La mayoría de las disciplinas del saber humano como la filosofía, la ciencia, la psicología etc., concuerdan, en lo que respecta al determinismo, en que todos los acontecimientos están sometidos a leyes universales de carácter causal, de modo que los eventos derivan necesariamente de otros; esto es conocido como “determinismo”. Así pues, podemos afirmar que el determinismo es la doctrina que sostiene que no hay evento en el universo que escape a las leyes causales de la naturaleza.

“Las relaciones de causalidad son necesariamente movimientos y todo lo que acontece procede necesariamente de alguna causa. [...] Toda posibilidad causal consiste en ciertos accidentes que se encuentran en el agente y en el paciente [...]. No hay un acto de ningún cuerpo que pueda originar una nueva cadena causal, una novedad en el mundo” (Hobbes,

2000, 111). Se afirma que ningún cuerpo puede generar una nueva cadena causal, en tanto que todo movimiento debe ser un efecto de alguna otra causa; de allí la imposibilidad de que un evento sea causa incausada, ya que, según lo anterior, un cuerpo no puede ser causa y efecto de sí mismo.

Con tales afirmaciones, podemos ver cómo para algunos autores como Hobbes no existe cosa alguna en el universo que no esté determinada o no caiga bajo las leyes de la causalidad. Incluso podemos afirmar que las acciones mismas de los hombres están determinadas físicamente<sup>1</sup> por dichas leyes. En otras palabras, la forma de ser, de pensar, de actuar de un individuo está ya determinada causalmente.

Entonces, nótese que, según la teoría determinista, no hay ni existen en el universo acciones que escapen de las leyes causales de la naturaleza. Todo es y existe porque hay una causa que así lo determina. Al concebir los sucesos de la naturaleza como determinados, se podría afirmar categóricamente que la realidad y los acontecimientos del universo siguen un proceso mecánico.

Analícese el siguiente caso: supóngase que un hombre construye su casa en la mitad de una playa de arena; de repente, sobreviene un aguacero torrencial sobre ella y ésta se cae, junto con sus cimientos. La doctrina determinista afirmaría, sin temor a equivocarse, que la causa de que el hombre perdiera su casa es que la construyó sobre arena y que haya sobrevenido el aguacero sobre ella. Esto quiere decir que, cada vez que un hombre construya sobre la arena y llueva, los cimientos de la casa se vendrán al suelo y la casa se perderá, porque ya está determinado que siempre suceda así y no de otra forma. Y ello es debido a la constitución física y molecular de la arena, la lluvia y los materiales con que se levantan las edificaciones.

Así pues, toda causa tiene su efecto y todo evento es simultáneamente causa y efecto; es decir, cuando observamos una determinada causa, ella a su vez produce un efecto; pero tal causa, antes, debió ser efecto de una causa anterior a ella. Por lo cual, la capacidad de predecir

---

<sup>1</sup>Con respecto a ello, consideremos a Laplace que fue una de las principales figuras en el desarrollo de la mecánica creada por Newton. Estaba convencido de que todos, absolutamente todos los fenómenos de la naturaleza, incluido el comportamiento humano, obedecían las leyes de Newton y podían explicarse y predecirse a partir de ellas. Así pues, Laplace consideraba que los acontecimientos actuales se vinculan a los precedentes en virtud del principio evidente de que nada puede comenzar a ser sin una causa que lo produzca. (cf. Laplace, P. S. 1985).

con certeza y precisión las condiciones en que se dieron, dan y darán los diferentes procesos que atañen a la naturaleza física son una consecuencia del determinismo; además, se pueden conocer las leyes que gobiernan los distintos comportamientos de la naturaleza. En otras palabras, podemos prever rigurosamente las condiciones en que un mismo proceso se encontrará en cualquier otro instante futuro, o en el que se hallaba en un instante pasado. En últimas, si el determinismo resulta ser verdadero y tenemos conocimiento completo de las causas, podemos predecir eventos futuros porque la experiencia nos muestra que siempre fueron y serán así.

El que se pueda precisar los acontecimientos que se dieron en el pasado y que actualmente se están dando, se lo podemos conceder sin ninguna objeción al determinista. Pero que también las acciones humanas caigan en ese determinismo o causación no se le puede tan fácilmente y sin ninguna objeción, ya que las acciones humanas no se producen con cierta regularidad siempre y de la misma forma. Aunque aquí se defiende la anterior postura, téngase en cuenta que para Hume, filósofo determinista, del cual nos ocuparemos más adelante, las acciones humanas sí se presentan regularmente de la misma forma, es decir, también las acciones humanas están determinadas

No necesariamente se debe creer que todos los sucesos tengan una causa. Según Alfred Ayer, “puede que el científico trate de describir las leyes causales y que en muchos casos, como hemos visto, tenga éxito; pero en ocasiones debe contentarse con meras leyes estadísticas, y a veces se encuentra con acontecimientos que, en el estado actual de su conocimiento, él no es capaz de encuadrarlos en ninguna ley” (Ayer, 1979: 246). Es decir, hay acontecimientos en el universo que escapan al estudio mismo del científico o de la ciencia. Por tal razón, no resulta sencillo afirmar categóricamente que *todos* los eventos están determinados.

Aunque parezca una contradicción, para los deterministas, “la acción debe estar determinada para que haya libertad”. Muchos filósofos han fundamentado su doctrina filosófica sobre sobre esta premisa. Es a ello lo que han denominado “libertad negativa” que, en esencia, se opone a la libertad positiva. De estos conceptos nos ocuparemos en la sección que sigue.

En esta disputa entre libertad y determinismo, encontramos filósofos que se adscriben a la corriente compatibilista y otros a la incompatibilista. Los primeros son los que defienden y argumentan que la libertad y el determinismo, en algún sentido, son compatibles. Los incompatibilistas son aquellos que ven irreconciliables la libertad y el determinismo, esto es, que de ningún modo, y en ningún sentido, podemos aceptar que todos los eventos que se dan en el universo, sin excepción alguna, escapan de las leyes causales de la naturaleza.

En contraposición al determinismo y las leyes de causalidad, nos encontramos con el concepto de “libertad” (del latín *libertas, libertātis*), concepto que ha tenido diversas definiciones y acepciones. En esta oportunidad, sólo se tendrá en cuenta el uso que genéricamente se ha hecho de él. Según ese uso, la libertad es entendida comúnmente como la capacidad que posee cada individuo para obrar de acuerdo con su propia voluntad; es, también, la capacidad natural que cada hombre tiene de obrar o no.

Supongamos que un hombre tiene mucho calor y desea arrojar al río para refrescar su cuerpo; pero a la orilla del río se encuentra una inscripción que prohíbe lanzarse al río, dado que éste es muy caudaloso y se corre el riesgo de ser arrastrado por la corriente y ahogarse. El hombre se enfrenta al siguiente dilema: o decide no refrescar su cuerpo, con tal de no arriesgar su vida, o decide lanzarse y refrescarse, pero poniendo en peligro evidente su vida. El individuo del anterior caso tiene opciones y ellas son sopesadas por él. Pero además de sopesarlas, son opciones reales y, si son verdaderamente reales, el individuo puede elegir entre ellas. De esta forma funciona el concepto de libertad.

Pero adentrándonos en un significado de talante un poco más filosófico. Encontramos que muchos filósofos, con tal de reconciliar dos posturas totalmente contrarias —determinismo y libertad—, han definido la libertad como *conciencia de necesidad* (cf. Ayer 1979:250). Lo que se expone aquí como conciencia de necesidad lleva a pensar que las acciones humanas nunca serán, en sí mismas libres, dado a que están determinadas causalmente. Ello lo afirmarían un determinista-compatibilista. Esta noción de *conciencia de necesidad* nos invita a tener en cuenta que siempre que se actúe, no se hace por voluntad propia, sino que se debe ser consciente de que se está determinado. En otras palabras, se podría decir que para que las acciones del hombre sean “libres”, se ha de tener *conciencia de necesidad*, es decir, que las acciones tienen que ser así y no de otra forma

El riesgo que se corre al definir la libertad indiscriminadamente es el que da pie a que haya una aparente reconciliación entre libertad y determinismo. Así, por ejemplo, nos dice Ayer que “definiendo la libertad como *conciencia de necesidad*, se es capaz de afirmar que no sólo un hombre puede estar actuando libremente cuando su acción es determinada causalmente, sino incluso que su acción tiene que estar determinada causalmente para que le sea posible estar actuando libremente (cf. Ayer, 1979:250).

En su artículo “Libertad y necesidad” (1979), Alfred Ayer identifica el problema de la libertad y las leyes causales de la naturales; después de un gran estudio y esbozo del mismo, argumenta que no existe un tal incompatibilismo entre ambas y que, por lo tanto, es una pugna equivocada. El problema ya no es entre la libertad y la causalidad, sino que es trasladado al campo de la constricción; es a ésta a la que realmente se opone la libertad, afirma el filósofo británico.

Veamos el ejemplo que ilustra el traslado del problema a otro campo:

Supongamos que una persona me compele a hacer algo que ella quiere. En un caso de ese tipo, la compulsión no tiene por qué ser tal que le prive a uno del poder de elección. No es preciso que la otra persona me haya hipnotizado, ni que haya hecho que me sea psicológicamente ir en contra de su voluntad. Basta con que me induzca a hacer lo que ella quiere aclarándome que, si no lo hago, hará que se dé una situación que yo considero menos deseable aún que las consecuencias de la acción que ella quiere que haga [...] (Ayer, 1979:252).

Este caso muestra, según Alfred Ayer, el traslado del problema de un campo a otro. Pero hemos de responder que el problema sigue siendo el mismo. Si bien es cierto que en este campo no hay una determinación por parte de las leyes causales de la naturaleza, la determinación relevante es dada por un agente externo que también hace parte de la naturaleza; es decir, un individuo que, además, tiene unos propósitos particulares. En ese sentido, la constricción es un tipo o una manera de determinar a alguien y obligarlo a que actúe en contra de su libertad. En últimas, el problema sigue siendo el mismo, porque las leyes de la naturaleza siguen operando.

Dadas las posturas anteriores, —determinismo y libertad— podemos constatar que existe una tensión real entre libertad y determinismo; mientras unos filósofos creen que ambos conceptos son compatibles, otros argumentan que no.

Como antes lo había anticipado, en la siguiente sección se analizarán los conceptos de libertad negativa y libertad positiva. En suma, la libertad positiva es entendida comúnmente como la capacidad que posee cada individuo para obrar de acuerdo con su propia voluntad.

## **1.2 LIBERTAD NEGATIVA Y POSITIVA**

Mi propósito en esta sección será mostrar que una visión clásica de libertad que se explicará a continuación (libertad negativa) no logra resolver el conflicto entre libertad y determinismo. Para eso, se mostrará que el compatibilismo, mostrado anteriormente, no es tal, porque acude a una visión negativa de la libertad. El problema real surge cuando tomamos la libertad en sentido positivo.

Tomas Hobbes y David Hume son deterministas; sin embargo, aceptan un tipo de libertad que es compatible con el determinismo; por lo tanto, Hobbes y Hume son los primeros compatibilistas. Así pues, la libre voluntad, bien entendida, es compatible con el determinismo.

Por “libertad” se entiende, según Hobbes, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere (Hobbes, 2011 106). Nótese que la libertad negativa es la ausencia de obstáculos, barreras o restricciones. Se tiene libertad negativa en la medida en que tenemos disponibilidad de acción en este sentido negativo. Esto quiere decir que somos libres en la medida en que no se tienen impedimentos u obstáculos que detengan un obrar. Visto de otra forma, Y es libre si X no impide que Y realice Z. En otras palabras, hay libertad si no hay una coacción externa al individuo.

La libertad en Hobbes y Hume se ha denominado negativa en la medida en que el individuo tiene la posibilidad de actuar en virtud de que alguien, o algo, no le impidan hacer lo que

desea; esto quiere decir que el individuo no tiene el control absoluto de su propio destino con respecto a sus propios intereses. El agente actúa en virtud de que se lo permite.

Por un lado, “la acción humana es definida principalmente como constitutiva pulsional [...]. Placer y dolor, inclinación y aversión, son los nombres de las pulsiones elementales que mueven la acción humana siempre a partir del sentido” (Hobbes, 1999, 154). Según la anterior idea, el hombre actúa guiado por sus apetitos y aversiones y éstos no pueden ser vistos como malos por naturaleza y, en esa medida, existen fuerzas que lo obligan a elegir una cosa en vez de la otra. “Existe un determinismo físico en el origen de la acción humana [...] las sensaciones determinan en último término el curso de nuestras acciones” (Hobbes, 1999, 154).

Por otro lado, la libertad negativa y el determinismo son compatibles, según Hobbes, porque el hombre en muchas ocasiones elige por necesidad, se deja llevar por sus instintos, de una u otra forma está eligiendo, y al elegir es libre, pero lo hace bajo extrema necesidad y, en este sentido, se ve que está determinado por su necesidad. Además, el hombre posee un cuerpo y, como quedó expuesto, ningún cuerpo puede generar una nueva cadena causal, sin que él (el cuerpo) haya sido antes efecto de otra causa, dado que se encuentra determinado por las leyes de la naturaleza.

Como hemos visto, Thomas Hobbes no niega categóricamente la libertad, es decir, no desconoce que el hombre posee libertad de acción; sin embargo, lo que sí hace notar en muchos de sus escritos es que la libertad o la voluntad de acción siempre van a ser ejecutadas bajo la necesidad. En otras palabras, las acciones no pueden ser de otra forma. Por ejemplo, un hombre afirma que es libre de arrojar al río, es decir, de actuar o no actuar. Es libre de arrojar al río si nada se lo impide. Pero la decisión misma de arrojar está sujeta a la necesidad de la causalidad. Sea la decisión que sea, según tales autores, no habría podido ser de otra manera.

Hobbes argumenta que la libertad de abstenerse se da también por la necesidad y, al respecto, argumenta:

Es libre de hacer algo quien puede hacerlo si tiene la *voluntad* de hacerlo, y puede abstenerse si tiene la *voluntad* de abstenerse. Pero si se da la necesidad de que tenga la voluntad de hacerlo, la acción se seguirá necesariamente; y si se da la necesidad de que tenga la *voluntad* de abstenerse, la abstención será también necesaria. (Hobbes, 1991:133).

Esto muestra, de entrada, que la decisión de un individuo de actuar o no siempre va a estar acompañada de la necesidad. En este sentido, si esto resulta verdadero, podemos inferir que toda acción, por más libre que parezca, está determinada por la necesidad. Nótese entonces que nuestro filósofo inglés es determinista y a su vez compatibilista.

Por un lado, Hobbes es determinista porque argumenta que toda acción (y todo evento en el mundo) está sometida a la necesidad causal y, por otro lado, compatibilista porque aun cuando se esté determinado, se tiene libertad. En otras palabras, la libre voluntad de tipo hobbesiano y la necesidad son compatibles.

Para reafirmar lo anterior, veamos el siguiente caso: una pareja decide casarse y aún no han engendrado hijos; la esposa decide engendrar uno y se lo propone a su esposo. En manos del esposo está aceptar o no. Según Hobbes, “esto sólo prueba que el esposo es un agente libre y *voluntario*, no que su *elección* al respecto no sea *necesaria* o esté *determinada* a lo que él escogerá por causas precedentes y necesarias” (Hobbes, 1991:134).

Recordemos que arriba hemos dicho que Hobbes define la acción humana como “constitutiva pulsional”, es decir, que los individuos siempre actúan o eligen bajo ciertos parámetros, ciertas condiciones que imponen sus deseos. Esto no niega que la libertad de elección esté acompañada de la necesidad de elegir. Un individuo elige beber agua porque está causalmente, y de manera necesaria, determinado a hacerlo y si no elige calmar su sed, bebiendo agua, era necesario que así lo hiciera. Por lo tanto, nadie, por más libre que crea ser, puede verse libre de la necesidad.

Hobbes hace una distinción entre ser libre de coacción y ser libre de necesidad, pues son estados totalmente diferentes. Mientras que, en el primer caso, es el miedo el que conlleva a actuar, (miedo a perder la vida, miedo a que lastimen a un pariente cercano, miedo a perder sus bienes, etc.), en el segundo, la acción sería realizada con independencia de la causalidad.

Muy seguramente, Hobbes estaría de acuerdo con que de la primera forma nos podemos ver libres, pero de la segunda en ningún caso se podría.

Hobbes afirma que quien actúa por venganza, por amor o concupiscencia es libre de coacción, mientras que quien lo hace por miedo no lo es; también afirma que las acciones de quienes obran libres de coacción son tan necesarias como las que están hechas por coacción (Hobbes, 1991:154). Sin embargo, esto genera confusión, ya que según lo que hemos comprendido, tanto la venganza, el amor, la concupiscencia como el miedo hacen parte de las pasiones del alma. ¿Es que acaso Hobbes comprende el miedo como algo externo a las pasiones del alma? ¿Qué tiene de especial el miedo que no tengan las otras pasiones?

Thomas Hobbes está convencido de que nada puede empezar o tomar comienzo por sí mismo, ni siquiera la voluntad humana, sino de la acción de algún otro agente externo o factores naturales externos (Hobbes, 1991: 166). Dado el anterior planteamiento, se puede inferir que ningún fenómeno de la naturaleza, ni la acción voluntaria del hombre, por más libre que parezca, puede ser causa de sí misma, debe ser y es causada (la voluntad) por algo externo, es decir, por algo que está fuera de su poder.

Nótese entonces que la voluntad no puede ser causa incausada de las acciones voluntarias, según los deterministas y que, por lo tanto, “la voluntad es también causada por otras cosas sobre las que no dispone; entonces, se sigue que las acciones voluntarias tienen todas ellas *causas necesarias* y por tanto están *determinadas*” (Hobbes, 1991:150).

Para continuar mostrando por qué el tipo de libertad hobbesiano es considerado negativo, prosigamos desembrollando su argumentación. Nuestro autor hace una equiparación entre causa *suficiente* y causa *necesaria*, llegando a afirmar que son una y la misma cosa. Veamos por qué:

Si la causa *suficiente* deja de producir un efecto, ello es debido a que le falta algo *necesario* para su producción, y así la causa deja de ser *suficiente*. Pero es imposible que una causa *suficiente* deje de producir un efecto, entonces una causa *suficiente* es una causa *necesaria*, puesto que se afirma que produce un efecto *necesariamente* aquella causa que no puede dejar de producirlo. Por lo tanto, las acciones *voluntarias* se producen *necesariamente* (Hobbes, 1991:154).

Si nos detenemos a analizar la anterior cita, podemos notar de entrada que existe una necesidad en los eventos de la naturaleza y en las acciones humanas. Una causa es suficiente en tanto que produce efectos necesarios y como arriba lo hemos aclarado, se debe entender la necesidad como algo que tiene que ser así y no de otra manera. La razón suficiente es también necesaria porque un determinado evento “D”, según Hobbes, sólo es posible en la medida en que esté causado por otro evento necesario “C”; ello hace que “C” sea suficiente pero también necesario para “D”. En otras palabras, los efectos necesarios no se pueden dar sin la causa que es necesaria; sólo se da el efecto si antes se dio la causa.

Por su parte, el filósofo empirista David Hume, quien comparte muchas de las tesis del pensamiento hobbesiano, considera que los eventos del universo ya están dados, que todo lo que conocemos, de una u otra forma, no es nuevo y al respecto afirma: “resulta evidente que si todas las escenas de la naturaleza fueran continuamente cambiadas, de forma que ninguna pareja de acontecimientos se pareciera, sino que todo objeto fuera completamente nuevo, sin semejanza con lo previamente visto, en este caso no alcanzaríamos ni la más mínima idea de la necesidad o conexión entre estos objetos”( Hume 2007: 93).

La anterior cita nos muestra de entrada que el mundo está constituido por una cadena interminable de acontecimientos ya dados; esto quiere decir que si bien el universo nos muestra eventos aparentemente “nuevos”, estos son productos de causas que necesariamente los produjeron así, y no podrían ser de otra forma. Por ejemplo, cuando contemplamos el cielo y caemos en cuenta de que está nublado, tomamos nuestra sombrilla para salir de casa, ya que inmediatamente intuimos que va a llover. Es decir, el cielo nublado es, según nuestra convención, signo de lluvia. En palabras más claras, del cielo nublado, se sigue la lluvia.

Así mismo, Hume afirma que todo el mundo está de acuerdo en que hay una uniformidad en las acciones de las personas de todas las naciones y edades, y que la naturaleza humana permanece la misma respecto a sus principios y operaciones. Los mismos acontecimientos han producido siempre las mismas acciones (cf. Hume 2007: 94).

Si las acciones humanas no fueran uniformes, si la experiencia que pudiéramos tener de ellas fuera irregular, sería imposible acumular observaciones generales sobre la humanidad; entonces ninguna experiencia, a pesar de la precisión con que la hubiera asimilado la capacidad reflexiva, no sería útil. Por qué un agricultor de edad avanzada es más hábil en su profesión que el joven principiante, sino porque hay una cierta uniformidad en la operación del sol etc. (Hume, 2007: 96).

Veamos que Hume es un poco más radical que Hobbes al afirmar explícitamente que las acciones guardan una cierta similitud, es decir, que generalmente las cosas siempre se dan del mismo modo; de allí la capacidad que, por las leyes de la causalidad, ejerce el hombre para diagnosticar con certeza, según comprende Hume, los acontecimientos y acciones que se dan en el aquí y ahora. El presente, por así decirlo, es una repetición de sucesos y acontecimientos que en el pasado se dieron.

Para Hume la “libertad es el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad” (Hume. 2007: 105). Para explicar su concepción de libertad, Hume nos dice que existe y debe existir una conexión necesaria de la causa con su efecto (cf. Hume. 2007: 105), esto es, no se puede concebir un efecto si antes no se dio una causa necesaria; así también, la libertad no se puede definir ni entender sino en virtud de la necesidad, es decir, la libertad está en estrecha relación con las inclinaciones, los motivos y las circunstancias.

La libertad, según la concibe nuestro autor, está en dependencia de la necesidad. Un agente es libre de actuar, pero ésta no se lleva a cabo si no es porque los apetitos y las inclinaciones así se lo demandan; en dicho caso, se actúa bajo dependencia de la necesidad.

Como se ha mostrado en las primeras líneas de este apartado, la libertad de tipo hobbesiano es la ausencia de impedimentos externos; del mismo modo queda claro que así no conozcamos la causa de un determinado efecto, la necesidad de la causa no puede faltar.

Dejando a un lado ya lo que corresponde a la acción humana que se ha denominado como libertad negativa, de la mano de nuestros filósofos empiristas, adentrémonos a analizar el concepto contrario: la libertad positiva.

Por un lado, consideremos la postura kantiana. La libertad positiva la podemos equiparar al hecho de tener posibilidades alternativas. La libertad aquí ya no es entendida como la han propuesto Hobbes y Hume, y que ha quedado explícita en la argumentación inmediatamente anterior. La libertad positiva debe entenderse a esta altura y, según la postula Kant, como “la capacidad de los seres racionales para determinarse a obrar según leyes de otra índole que las naturales, esto es, leyes que son dadas por su propia razón; libertad equivale a autonomía de la voluntad” (Cfr. Kant, 2007, 59).

Si la libertad positiva es dada por leyes de índole diferente a las naturales, según es concebida por Kant, se puede afirmar que el hombre mismo es quien se auto-determina y esta [auto] determinación no le es dada por fenómenos o factores externos a él (el hombre), sino que por, el contrario, se debe a un factor interno; por lo tanto, la acción está bajo su poder. El fenómeno por el cual el hombre se auto-determina para realizar una acción específica es, según Kant, la razón.

La razón es un fenómeno que se da al interior de cada individuo, es una experiencia personal y única; un hombre no puede y no podrá saber cómo se produce la razón al interior de su semejante, por más que compartan y pertenezcan a la misma especie. En definitiva, la autonomía de la voluntad es lo que conocemos como libertad positiva.

Por otro lado, consideremos la postura de Isaiah Berlin. Al decir de aquél:

El sentido “positivo” de la palabra “libertad”, se deriva de la capacidad por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo, no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres (Berlin. 1993: 196).

Podemos notar que entre el concepto de libertad que esboza Kant y el que plantea Berlin, no hay mucha distancia. La libertad en sentido positivo debe desechar todo intento de restricción externa. El individuo debe moverse por sus propios propósitos conscientes; en otras palabras,

un sujeto es libre, en sentido positivo, cuando actúa y decide por sí mismo y no cuando otro decide por él, o su decisión está determinada por factores externos

La libertad positiva, tal como la concibe Berlin, no consiste tanto en poder o no actuar, de avanzar o no, es más bien, de cuántas posibilidades tengo. Metafóricamente, de cuántas puertas tengo abiertas, de lo abiertas que están y de la importancia que tienen en mi vida. La libertad de la cual habla Berlin “es tener oportunidad de acción, más que la acción misma. Si, aunque yo disfrute del derecho de pasar por puertas que estén abiertas, prefiero no hacerlo y quedarme sentado y vegetar, por eso no soy menos libre. La libertad es la oportunidad de actuar, no el actuar mismo” (Berlin. 1993: 197). La libertad positiva supone, pues, tener posibilidades alternativas de acción.

Resumiendo, y en primer lugar, veamos que según la doctrina determinista, no hay ni existen en el universo fenómenos y mucho menos acciones algunas, que escapen de las leyes causales de la naturaleza. De los dos conceptos de libertad, se dice del primero—*libertad negativa*— que somos libres en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad o en mis acciones; es decir, se actúa en virtud de que lo permitan. En este sentido, la libertad negativa es, simplemente, el ámbito en el cual un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Y se dice de la segunda —*libertad positiva*— que es la capacidad que tiene un individuo de ser su propio dueño; es la autonomía de la libertad. En últimas, La libertad negativa es una libertad “de”, mientras que la libertad positiva es la libertad “para”.

En segundo lugar, se ha de tener en claro, partiendo del anterior esbozo, que el conflicto real entre el determinismo y la libertad surge sólo con el segundo tipo de libertad expuesta, es decir, la positiva y no con la negativa, como los deterministas nos lo hacen ver. Si tomamos en cuenta el primer tipo de libertad aquí expuesta, nos daremos cuenta de que existe tal compatibilidad porque es una libertad negativa y los compatibilistas no toman en cuenta la libertad en sentido positivo.

### **1.3 RESPONSABILIDAD MORAL**

Resulta evidente que una persona moralmente responsable es elogiada si actuó de forma correcta, causando el bien, y es tachada o censurada, si actuó incorrectamente causando mal a otros. Así pues, la responsabilidad moral es entendida como la capacidad y la obligación que tienen las personas de hacerse plenamente responsables por los actos que realizan, aun cuando éstos tengan un efecto positivo o negativo.

Para comprender y hacer más evidente cómo funciona la responsabilidad moral, veamos el siguiente caso: un médico tiene a su cuidado a un enfermo de cáncer. A éste se le deben aplicar, cada cinco horas, dos mililitros de la vacuna terapéutica; sin embargo, el médico aplica un poco más de la dosis estipulada causando graves traumas en su paciente. Dado ese caso, el médico será inmediatamente censurado a no ser que su error tenga efectos positivos en su paciente. No obstante, para entrar a adjudicar responsabilidad moral, se deben analizar las condiciones por las cuales se cometió el error. A primera vista, se podría decir que su acción tuvo un efecto malo y que, por tanto, el médico es responsable de ello porque la dosis exacta estaba ya estipulada.

La responsabilidad moral es pues la obligación que se tiene de responder por la conducta, sin importar que ésta sea clasificada como buena o como mala. Si no existiera la capacidad de hacer responsable moralmente a un agente por sus acciones, tampoco existirían, según nuestro parecer, entidades que se encargaran de velar por los derechos de las personas; en fin, no existiría un tal tribunal de justicias que hiciera respetar los derechos así como los deberes de las personas.

En consecuencia, la responsabilidad moral es inherente a la vida humana y sus dimensiones; está unida a la justicia, a la ética, al derecho, etc. Se ha de tener en cuenta que así como la responsabilidad está unida a la justicia y demás, también se haya íntimamente relacionada con la conciencia moral.

La conciencia moral es comprendida aquí como el acervo de sentimientos, creencias, ideas y juicios que nos capacitan para diferenciar entre lo que es bueno y lo que es malo. La conciencia moral es peculiar del hombre, ya que los animales son por su naturaleza entes que se mueven por instinto y no hay en ellos conciencia “de” ni conciencia “para”.

La responsabilidad moral implica un contexto normativo de acción que se establece de manera convencional y que, a su vez, garantiza en una sociedad o Estado el bien común de las personas. De igual manera, se puede considerar que la responsabilidad moral es la que da sentido al sentimiento de culpa; éste surge en el momento en el cual un agente realiza una acción y con ella causa un mal a quienes lo rodean o incluso a sí mismo.

Creemos que el sentimiento de culpa es inherente a la responsabilidad moral. En este campo de lo moral, debemos dar un gran paso de lo que se considera como convencional a lo “conviccional”, ya que si no existe una convicción en lo que respecta a la responsabilidad moral, nunca un sujeto sería responsable de su acción cuando actúa en secreto. Es decir, si un agente realiza una acción que es considerada moralmente mala, pero no es visto por alguien más, este sujeto, si no parte de su propia convicción, no se creería moralmente responsable de su acción.

Hemos también de tener en cuenta que la inadvertencia resulta ser un atenuante en el momento de adjudicar responsabilidad moral. Lo anterior refiere a que si un una persona realiza una acción de forma inadvertida, hasta cierto punto, se le puede considerar no responsable moralmente. A esta última posición, algunos filósofos se le oponen considerando que sí lo es en su totalidad, porque cualquier agente está en la obligación de saber e informarse sobre qué está permitido y qué no, dado el marco normativo.

¿En qué condiciones, pues, se puede considerar moralmente responsable a una persona? En el común se acepta que una persona que ha actuado bajo circunstancias que le son ajenas, es decir, que desconocía o que fue inducida a actuar así, no se le puede considerar moralmente responsable de su acción, sea clasificada como buena o como mala.

La responsabilidad moral no puede adjudicarse si alguien actúa bajo un poder coercitivo que está por fuera de su poder. Ello nos lleva a afirmar que para hacer responsable moralmente a un agente, deben existir ciertas condiciones y, generalmente, se ha creído que una de las condiciones más elementales es que la persona haya actuado de forma libre o por lo menos, creer que así lo hizo.

Si un agente “A” está determinado, bien sea por un agente “B” o por leyes de la naturaleza que escapan al control del agente “A”, dado el caso que realice una acción generando daño

a terceros, no se puede adjudicar de forma inmediata responsabilidad moral. Así, por ejemplo, si un individuo acciona un arma causando la muerte a otro, debemos tener en cuenta cuáles fueron las razones por las cuales el individuo accionó el arma y le causó la muerte a otro.

Si es el caso que el victimario haya sido obligado a accionar el arma en contra de su propia voluntad o auto-determinación, el común de las personas está de acuerdo en que la culpa no es del todo de quien accionó el arma, pues, ¿cómo se le puede considerar culpable o responsable moralmente a quien actuó bajo restricción de su propia libertad? Lo mismo sucede si, al igual que los deterministas y compatibilistas, consideramos que nuestras acciones están ya dadas o lo que es lo mismo están determinadas. Si ello es así, no podemos adscribir de forma inmediata responsabilidad moral. Quede claro que, para ello, es necesario, como ya se ha mencionado, que el individuo debe actuar de forma libre para ser considerado culpable o moralmente responsable.

En palabras más breves, debe quedar claro que para adjudicar responsabilidad moral o considerar culpable a un individuo por una acción que ha generado algún mal, se debe partir del presupuesto que el agente hizo pleno uso de su libertad y ésta, en sentido positivo y no en sentido negativo, como muchos filósofos, como Hobbes y Hume, han creído.

Aquí se arguye que la libertad positiva es una condición inherente para adjudicar responsabilidad moral. Por lo tanto, la libertad negativa y el determinismo, al ser incompatibles con la libertad positiva, excluyen la posibilidad de adjudicar responsabilidad moral. En últimas, lo que permite establecer la responsabilidad moral de un agente es la libertad positiva.

Así pues, notemos que la responsabilidad moral junto con el determinismo generan un verdadero conflicto, dado que, ¿cómo se puede decir que una persona es moralmente responsable de sus acciones, si en realidad actúa porque existen leyes que no están bajo su poder y son ellas las que lo hacen actuar de una forma y no de otra? En últimas, entiéndase que un agente que actúe así, está determinado. Los que defienden la libertad de los individuos, arguyen que el determinista descarta la responsabilidad moral al sostener que hay condiciones suficientes para hacer necesarias nuestras acciones. Así, afirman los

defensores de la libertad, no podemos ser responsables de acciones que no pueden ser de otro modo. Sin embargo, este argumento es válido sólo si el individuo es otra cosa que su naturaleza ya determinada. La responsabilidad moral presupone la libertad en sentido positivo y excluye el determinismo en todos sus sentidos.

## **2. CONTRAEJEMPLOS TIPO-FRANKFURT: EL FIN DE LA LIBERTAD POSITIVA**

En este segundo capítulo, nuestro propósito es exponer cómo Harry Frankfurt desarticula el problema ontológico del determinismo y la libertad del problema ético de la responsabilidad moral. Es a través de una serie de ejemplos que nos muestra cómo el determinismo no exime a un agente de su responsabilidad moral, es decir, aunque se esté determinado, siempre hay cabida para atribuir responsabilidad moral y, en este sentido, la libertad positiva llega a su fin. En el anterior capítulo, ha quedado claro el problema ontológico entre el determinismo y la libertad positiva, así como también hemos dejado claro en qué consiste el conflicto existente entre el determinismo y la responsabilidad moral.

Harry Frankfurt argumenta a través de una serie de ejemplos que el principio de posibilidades alternativas es falso y, dado todo el engranaje de su argumentación en contra del principio de posibilidades alternativas, podemos llegar a la conclusión, a partir de su propuesta, de que la libertad negativa parece ser absolutamente suficiente para atribuir responsabilidad moral.

Para cumplir con nuestro propósito, en primer lugar **(2.1)**, se mostrará cómo Frankfurt niega el principio de posibilidades alternativas en su artículo “Posibilidades alternativas y responsabilidad moral (1969)”. En segundo lugar **(2.2)**, se analizarán las causas principales por las cuales un agente es moralmente responsable de su acción, partiendo del hecho que no toda amenaza es coercitiva y, por consiguiente, si un agente es amenazado y no coartado, le podemos atribuir responsabilidad moral por su acción. Además, se concluirá que a la libertad, en sentido negativo, la podemos relacionar directamente con la propuesta de la coacción y la amenaza. Por último, **(2.3)** teniendo como presupuesto fundamental las dos secciones anteriores, se argumentará que, si bien un hombre debe actuar libremente para ser

moralmente responsable, la libertad en sentido positivo no es absolutamente necesaria para adjudicar responsabilidad moral.

## **2.1 CÓMO FRANKFURT NIEGA EL PRINCIPIO DE POSIBILIDADES ALTERNATIVAS**

Uno de los filósofos que está en contra del principio de posibilidades alternativas es el ya mencionado Frankfurt. Este principio reza de la siguiente manera: “un agente sólo es responsable moralmente de una acción que realiza si está en su poder actuar de otro modo” (Frankfurt, 1969, 11). Además, el principio de posibilidades alternativas es compatible con la idea según la cual, un hombre que actúe bajo coacción se le puede eximir de toda responsabilidad moral, aun cuando su proceder afecte negativamente a otros.

Sin embargo, Frankfurt refuta este principio argumentando que una persona puede ser responsable moralmente de una acción, aun si no hubiera podido actuar de otra manera. Es decir, el principio de posibilidades alternas es falso. Esto nos muestra de entrada que Frankfurt acepta que el determinismo y la responsabilidad moral son compatibles, es decir, encontramos en Frankfurt un compatibilista, no porque la libertad y el determinismo sean compatibles, sino en virtud de que el determinismo y la responsabilidad moral lo son.

En su artículo, “Posibilidades Alternativas y Responsabilidad Moral (1969)”, Frankfurt, en primer lugar, analiza una serie de casos en los que se muestra que la coacción exime de la responsabilidad moral. Estos ejemplos, muestran a un personaje llamado “Jones” enfrentado a diversas situaciones. Primero muestra la posibilidad de que Jones (1) sea un hombre irracional, que hace lo que decidió hacer sin tener en cuenta lo que después suceda; así también, considera el caso de que Jones (2) sea empujado a tomar una decisión precipitada por una amenaza; en tercer lugar, considera el caso de que Jones (3) no se sintió empujado por la amenaza a tomar una decisión precipitada y tampoco fue indiferente a ella. Sin embargo, los anteriores casos resultan ser poco interesantes para el propósito de esta sección, es por ello que nos quedaremos con el cuarto caso, en donde está el centro de su argumentación en contra del principio de posibilidades alternativas (en adelante PPA). Así pues, dice Frankfurt:

Supongamos que alguien –digamos Black– quiere que Jones lleve a cabo cierta acción, *disparar un arma*. Black está dispuesto a llegar lejos para salirse con la suya, pero prefiere no mostrar sus intenciones innecesariamente. De modo que espera hasta que Jones esté a punto de tomar una decisión sobre qué hacer, y no hace nada a menos que le resulte claro (Black es un excelente juez de esas cosas) que Jones va a decidirse a hacer otra cosa. Black toma medidas efectivas para asegurarse de que Jones se decida a hacer, y que haga, lo que él quiere que haga. Cualesquiera sean las preferencias o inclinaciones iniciales de Jones, entonces, Black se saldrá con la suya. (Frankfurt, 1969:18)

Black posee todas las condiciones necesarias para que, si se da el caso de tener que intervenir, Jones realice la acción que Black desea; Black puede proferir una terrible amenaza, puede hipnotizarlo, inclusive tiene la posibilidad de manipular el cerebro de Jones; sin embargo, la efectividad de este ejemplo de ninguna manera depende de Black o de un agente que manipule a Jones, porque según Frankfurt, Black puede ser reemplazado por una máquina programada para tener el mismo control sobre Jones o por fuerzas naturales que no involucran ninguna voluntad ni plan en absoluto (cf. Frankfurt, 1969; 19).

En el anterior caso, podremos considerar que existen suficientes condiciones para que Jones actúe de la forma que Black desea, pero debemos tener en cuenta que la acción, en cierta manera, depende de Jones, bien sea porque actúe por su propia cuenta o como resultado de la intervención hecha por Black. Jones no tiene más posibilidades que llevar a cabo la acción (cf. Frankfurt, 1969: 20). “Sin embargo, si realiza la acción por su propia cuenta, su responsabilidad moral por hacerlo no se ve afectada por el simple hecho de que Black estuviera acechando con intenciones siniestras, ya que estas intenciones nunca entran en juego” (Frankfurt, 1969: 20).

El PPA, entonces, se viene al suelo, porque la única alternativa que posee Jones es disparar el arma y, sin embargo, Jones podría ser moralmente responsable. Notemos entonces que la única posibilidad que tiene Jones es disparar, bien sea porque tiene la intención de hacerlo o porque Black intervenga. En uno u otro caso, la acción no cambiará, es decir, será la misma.

Debido a las circunstancias particulares por las que está mediado el caso, Jones no podía actuar de otra forma más que disparando el arma; sin embargo, dichas circunstancias que

bloquean sus posibilidades alternativas no cumplieron un papel fundamental en la realización de la acción, ya que se dan dos casos: 1) Black interviene o 2) no lo hace. En 1 y 2 Jones carece de posibilidades alternativas. Pero en el caso 2, Jones accionó el arma por sí mismo, no sufrió coerción alguna; de allí que Frankfurt concluya enfáticamente que es razonable adscribir responsabilidad moral a Jones, pese a que no hubiera podido actuar de otra manera.

En el anterior ejemplo, podemos notar que, según el común de la gente, si Black hubiese intervenido en la acción, podríamos afirmar que Jones no está sujeto a un juicio de tipo moral; en cambio, si Black se abstiene y aun así Jones dispara, en este caso sí está sujeto a tal juicio. Al respecto afirma Frankfurt:

Pueden haber circunstancias que constituyen condiciones suficientes para que alguien lleve a cabo una acción y que, por lo tanto, impiden que la persona actúe de otra forma, pero que, en realidad, no obligan a la persona a actuar ni a producir su acción de ninguna manera. Una persona puede hacer algo en circunstancias que no le dejan más alternativas que hacerlo, sin que estas circunstancias en realidad lo muevan o lo conduzcan a hacerlo, sin que desempeñen ningún papel, en efecto, en provocar que actúe como lo hace. (Frankfurt, 1969: 12)

Podemos advertir que lo que sucede en estos contraejemplos tipo Frankfurt es que existen unas circunstancias, bien sean evidentes u ocultas, que hacen que las acciones de un agente sean de tal forma y no pueda evitar actuar de esa manera, dadas dichas circunstancias. Supongamos ahora que Jones decide no casarse con su esposa María, pero sin que él lo sepa, hay circunstancias que hacen imposible que ambos contraigan matrimonio; dichas circunstancias, evidentes u ocultas, no juegan un papel causal en la decisión de Jones; por lo tanto, Jones es responsable de su acción, dado que actuó por sí mismo.

Además del contraejemplo analizado, pueden formularse otros tipos de casos similares. Carlos Patarroyo propone el siguiente:

Cástor y Pollux se conocen hace años. Sin que Pollux lo sepa, Cástor ha desarrollado un dispositivo que le permite controlar el cerebro de Pollux, de manera que tiene control sobre sus deseos y acciones. Sin embargo, Cástor no desea utilizar este dispositivo a menos que sea necesario. Ambos se encuentran en el auto que Pollux conduce. De repente, en medio de la vía, hay un hombre que ambos reconocen como el ladrón que los dejó en bancarrota hace unos días. Pollux, que tiene el control del automóvil, puede hacer dos cosas: virar para esquivar al hombre, o seguir recto para arrollarlo. Cástor desea que Pollux arrolle al hombre, pero decide esperar a que Pollux dé algún signo de qué es lo que desea hacer. Si Pollux no hace nada, será indicación de que desea arrollar al ladrón y entonces Cástor no hará nada. Pero si arquea las cejas y grita, será señal de que va a virar para esquivarlo. En esa situación Cástor prenderá el dispositivo manipulando el cerebro de Pollux de manera que éste forme la intención de matar al ladrón y la siga con su acción (Patarroyo, 2009:13)

Si Castor interviene en la acción de Pollux, inmediatamente afirmamos que éste queda libre de toda responsabilidad moral, dado que su acción le fue impuesta; pero si Pollux no da ninguna señal de no querer girar a otro lado y arrolla al ladrón, afirmamos inmediatamente que es totalmente responsable de lo ocurrido. Sin embargo, la cuestión fundamental en este contraejemplo es que Pollux no tiene otra alternativa más que arrollar al ladrón. Por lo tanto, concluiría Frankfurt: “el principio de posibilidades alternativas es falso. Una persona puede ser moralmente responsable de lo que ha hecho aunque no haya podido actuar de otro modo. La plausibilidad del principio es una ilusión” (Frankfurt, 1969:11).

Así pues, afirma Frankfurt:

Esta es la razón por la que el principio de posibilidades alternas es erróneo. Afirma que una persona no tiene responsabilidad moral —es decir, que está disculpada— por haber llevado a cabo una acción si hubo circunstancias que le hicieron imposible evitarla. Sin embargo, quizá haya circunstancias que hagan imposible que una persona evite realizar una acción sin que esas circunstancias provoquen en modo alguno que realice esa acción. (Frankfurt: 1969:21)

Las circunstancias *en* las que se realizan las acciones pueden hacer que sea por ellas que actuemos de determinada manera, pero esto no es así de manera necesaria. Existen, pues, situaciones que favorecen o desfavorecen el actuar de un agente.

Si una persona aduce que no es responsable moralmente de sus acciones porque éstas están determinadas causalmente, hemos de decir, de acuerdo con el planteamiento de Frankfurt, que está equivocada, ya que las acciones estando o no bajo el fenómeno de la causalidad, siempre se realizan, según Frankfurt, porque no se podía realizar otra diferente y, esto, como ha quedado manifiesto, no exime de nuestra responsabilidad moral.

Para finalizar con esta sección, nos vemos en la obligación de traer a colación el replanteamiento que Frankfurt hace al PPA. Al respecto afirma: “una persona no es moralmente responsable de lo que hizo si lo hizo sólo porque no podía hacer otra cosa” (Frankfurt, 2005: 23). Esto es diferente a afirmar que un agente sólo es responsable moralmente de su acción si está en su poder actuar de otro modo. Así pues, reformulado el principio, la responsabilidad moral y el determinismo no son incompatibles.

## **2.2 EL PRINCIPIO DE COACCIÓN Y LA LIBERTAD NEGATIVA**

En su artículo, “Coacción y responsabilidad moral (1973)”, Harry Frankfurt pretende analizar las condiciones por las cuales la coacción libera a un agente de su responsabilidad moral, cuando lleva a cabo una determinada acción. Sin embargo, no resulta fácil hacer este análisis, ya que una persona, aun estando coaccionada, tiene un espacio en el cual puede elegir el curso que seguirá su acción. Y lo anterior se supone debido a que un victimario es claro con su víctima en lo que respecta a las condiciones que se darán a partir de la acción que escoja realizar.

Es decir, en un acto coercitivo, el victimario da a conocer las condiciones a las cuales la víctima se debe someter con tal de librarse de un determinado castigo. Con tal de mostrar la complejidad que encierra el hecho coercitivo, Frankfurt acude a una serie de ejemplos que ilustran de mejor forma los hechos. En primer lugar, distingue lo que es coacción física y coacción por motivos.

La coacción física se da en el momento en el cual el cuerpo de una persona es sometido a la voluntad de otra. Aquí se debe tener en cuenta que, aunque Frankfurt no lo afirma categóricamente, este tipo de coacción exime de toda responsabilidad moral. Veamos:

Supongamos que un hombre aplica una fuerte presión en la muñeca de otro y lo fuerza a soltar el cuchillo que tiene en la mano. En este caso, que involucra lo que puede llamarse coacción física, la víctima no es obligada a actuar; lo que sucede es que sus dedos se aflojan por la presión aplicada en su muñeca (...) tal vez, no quedará claro si el hombre soltó el cuchillo porque sus dedos se aflojaron o porque deseaba evitar que la presión en su mano continuara. (Frankfurt, 1973: 48).

Algo similar ocurre en el caso que una persona haya sido coaccionada dándole motivos, es decir, motivándolo para que realice una acción determinada. Estos casos de coacción por motivos, son semejantes, según Frankfurt, a los de coacción física, en tanto que se puede considerar a una persona libre de toda responsabilidad moral (cf. Frankfurt, 1973:48). Para nuestro autor en cuestión, existen muchos modos de dar motivos a un agente para someter su voluntad a la de otro. Así, por ejemplo, Frankfurt afirma que algunos de estos modos pueden ser, (1) proferir una amenaza condicional o (2) hacer un ofrecimiento condicional.

Para ilustrar estos dos modos o formas de dar motivos, se presenta un ejemplo similar al de Frankfurt: Pedro promete darle diez millones de pesos a Juan si y sólo si Juan abandona a Sara para que se case con él. Para poder identificar si el anterior caso constituye una amenaza o un ofrecimiento, depende, según Frankfurt, de las razones, intenciones y creencias de Pedro, pero también, si Juan acepta la amenaza u ofrecimiento es debido a sus razones, intenciones y creencias. Existen entonces una serie de condiciones para que una persona realice un ofrecimiento o amenaza a otra, así como también existen para aceptarla o, por el contrario, hacerle frente o evitarla.

Entonces notemos que tanto la oferta como la amenaza, según Frankfurt, son sólo formas de dar motivos. No obstante, la comparación entre ambas formas —oferta y amenaza— no es propiamente de Harry Frankfurt, sino de Robert Nozick, quien es citado para hacer una distinción entre la una y la otra.

Las ofertas y amenazas suelen ser, argumenta Frankfurt, bicondicionales porque expresan implícita o explícitamente dos condiciones (cf. Frankfurt, 1973:49); por ejemplo, dar los diez millones de pesos a Juan si deja a Sara y no dárselos si por el contrario no la deja. Aunque no en todos los casos, según Frankfurt, se cumple esta bicondicionalidad de las ofertas o

amenazas, dado que Pedro puede dejar a libre interpretación de que hará efectivo su ofrecimiento o amenaza aun cuando Juan decida hacer una cosa diferente a la contemplada en la oferta o amenaza.

Una oferta es tomada como tal, si por ella un agente mejora las condiciones de otro; pero si sucede lo contrario, se puede aducir que es una amenaza, es decir, si los diez millones de pesos sirven a Juan para mejorar sus “condiciones de vida”, inmediatamente se piensa que es un ofrecimiento y si en vez de mejorarlas, las empeora, se piensa que es una amenaza.

Hasta aquí se ha hablado que en el caso de Pedro, Juan y Sara, hay contemplados, tanto una amenaza como una oferta; sin embargo, consideramos que no es del todo claro por qué se constituye en una amenaza, porque lo que ha hecho Pedro es ofrecerle dinero a Juan a cambio de Sara, es decir, hay tan sólo una oferta.

Ahora bien, para que una oferta de tal talante se convierta en amenaza, se debe tener en cuenta lo siguiente. Supongamos que Juan va a ser asesinado si no paga diez millones de pesos que debe a un cuenta gotas y, además de ello, supongamos que el ofrecimiento de Pedro a Juan es extremadamente bajo con respecto a dejar libre a Sara. Si ello sucede así, notemos que de un simple ofrecimiento, se puede pasar a una amenaza, dado que si Juan no acepta, corre el riesgo no sólo de perder a Sara, sino también su propia vida.

A lo largo de esta primera parte de su artículo, con respecto a la amenaza y ofrecimiento (cf. Frankfurt, 1973: 56-61), Frankfurt esboza algunas condiciones para que un ofrecimiento pueda convertirse en una amenaza; así pues, se da una amenaza, si existe dependencia, abuso y necesidad: si Juan depende de los diez millones para salvar su vida, si Juan necesita los diez millones igualmente y si hay un abuso por parte de quien ofrece. Si estas tres condiciones resultan ser verdaderas, no es ya tan sólo un ofrecimiento, sino, también, una amenaza; esto en efecto sucede en el anterior caso, porque Pedro se está aprovechando de la situación de Juan.

En la segunda parte de su artículo, Frankfurt pasa de la distinción entre ofrecimiento y amenaza, a lo que se conoce como coerción, preguntándose justamente qué es la coerción. Lo primero que se debe dejar claro es que, para nuestro autor, no toda amenaza es una coacción. A continuación veremos por qué no lo es.

De la coerción se dice que es represión, inhibición, restricción etc. Entonces, la coerción debe ser entendida como la presión que se ejerce sobre un agente para forzar su voluntad, conducta o autonomía. Por su parte, Frankfurt afirma que “ejercer coerción sobre alguien para que lleve a cabo cierta acción no puede ser, si su consecuencia ha de ser librarlo de su responsabilidad moral, simplemente una cuestión de lograr que lleve a cabo la acción mediante una amenaza” (Frankfurt, 1973: 61).

Notemos que, para el filósofo en cuestión, la amenaza que se ejerce sobre una persona no lo libra ni lo exime de su responsabilidad moral, ya que, como queda manifiesto, lo que se busca con la amenaza es inducir a una persona para que realice una determinada acción. Arriba ha quedado claro que en el hecho mismo de ser amenazado, un agente tiene la posibilidad de ceder a la amenaza o, por el contrario, hacerle frente. Por lo tanto, si un agente puede ceder o hacerle frente a una determinada amenaza, podemos afirmar que la amenaza no libra de la responsabilidad moral. Así pues, tan sólo la amenaza que un agente realiza a otro no es la única razón por la se puede librar a alguien de su responsabilidad; para que esto suceda, la acción se debe llevar a cabo más que tan sólo por una amenaza, ésta también debe ser coercitiva.

(...) no es necesariamente verdad que una persona que decide evitar un castigo con el que fue amenazada esté obligada a hacerlo o que no tenga otra opción. Tampoco es verdad que una persona no sea moralmente responsable de lo que ha hecho sólo porque lo hizo sometida a una amenaza (Frankfurt, 1973: 61).

En la coacción, la razón del coaccionado desarrolla un papel fundamental en la realización de su acción, ya que es a través de ella que el hombre, bajo amenazas, puede juzgar qué es más conveniente, someterse a la coacción o hacerle frente. Así, por ejemplo, “un hombre que es amenazado de ser pisado si no le prende fuego a una unidad hospitalaria, juzgará mejor no acceder a la amenaza que hacerlo” (cf. Frankfurt, 1973: 62), dado que es preferible ser pisado que posiblemente causar la muerte a personas por el incendio. Notemos que, en este caso, el agente es amenazado, pero no coaccionado. Es decir, mejor es ser pisado o inclusive perder un dedo, que tener que prenderle fuego a un hospital, dado que someterse a la amenaza

recibida no es una acción que se pueda justificar ni mucho menos que se puede considerar razonable, de ahí que se considere que el agente es amenazado pero no coaccionado. Este caso en el que el agente prefiere ser pisado o perder su dedo, ilustra el caso de quien no se somete a la amenaza, dado que considera que actuar de ese modo es lo más razonable posible; no se ha violentado, por tanto, su autonomía, porque elige hacer lo que ella juzga más razonable.

Una de las condiciones que Frankfurt esboza para ver si una persona no puede en absoluto ser considerada responsable moralmente por su acción, realizada bajo coerción, es que el agente amenazado crea que su condición puede ser peor si hace frente a la amenaza que si se somete a ella.

Supongamos que P amenaza con quitarle a Q algo que para Q vale cien dólares a menos que Q le dé algo que Q valúa en cincuenta dólares. El castigo de perder algo que vale cien dólares es sustancial, más aun, razonablemente podemos suponer que Q cree que su situación será peor si hace frente a la amenaza de P que si se somete a ella (...). Sin embargo, mientras que Q bien puede elegir someterse a esta amenaza, nada lo *obliga* a hacerlo. La elección entre las alternativas depende enteramente de él. Por supuesto, debe escoger entre ellas; debe elegir si hace lo que P y escapa del castigo, o se niega a hacerlo y sufre el castigo. Es libre, sin embargo, para tomar cualquiera de las dos decisiones. (Frankfurt, 1973:63).

El caso anterior muestra de muy buena forma la amenaza a la que un agente puede estar sometido; sin embargo, hemos visto que aun estando amenazado, posee la oportunidad de elegir razonablemente entre las posibilidades que tiene; por lo cual, teniendo posibilidades, en medio de la amenaza, según Frankfurt, la elección es enteramente suya y, por lo tanto, no existe un fundamento real para afirmar que no tiene responsabilidad moral, por la acción que haya decidido realizar. Estos ejemplos no hacen más que probar que se conserva la libertad en medio de la amenaza.

A esta altura debemos advertir que aún no es claro en qué consiste propiamente la coacción, dado que hasta aquí sólo se ha hablado de amenazas que no necesariamente implican coerción; para Harry Frankfurt, lo “esencial para que se dé un episodio coercitivo es que

necesariamente una persona no tenga más opción que someterse o esté convencida de que no la tiene” (Frankfurt, 1973:67).

Para comprender la coacción desde el punto de vista frankfurtiano, obligatoriamente debemos recurrir a los deseos, ya que para que exista coacción, el deseo de un individuo debe entrar en conflicto con su autonomía; por el contrario, si esto no ocurre, es decir, si se es obligado a llevar a cabo una acción y ésta concuerda con lo que se desea, no se puede considerar que haya coacción alguna.

Así, por ejemplo, supongamos que una persona desea asaltar un banco, porque desea ir de viaje con su familia por toda América; sin embargo, antes de realizar el asalto es sorprendido por otra persona que le obliga a hacerlo y, que además, en caso de tener éxito, obtendrá la mitad del dinero robado y su familia no será asesinada; notemos que en este caso no existe coacción alguna, porque el primer individuo ya tenía el deseo previo de asaltar el banco y el ofrecimiento que recibe lo motiva aún más.

Existe pues, un deseo de primer orden y un agente obligado, que no tiene deseos ni inclinaciones de resistirse al deseo que lo impulsa a cumplir con los términos del ofrecimiento, es decir, no existe un deseo de segundo<sup>2</sup> orden que entre en conflicto con el primero: por lo tanto, su voluntad está acorde con su primer deseo. En últimas, el agente coaccionado actúa en contra de su voluntad, si sólo si actúa en contra de sus deseos.

Así pues, “las amenazas son coercitivas cuando hacen que su víctima lleve a cabo, por un motivo por el que preferiría no ser inducida, una acción que ataca a la amenaza” (Frankfurt, 2006:70). Hay un agente que es obligado por otro a desviar su camino de la izquierda hacia la derecha con tal de conservar su vida. Así como también existe un agente que se ve en la

---

<sup>2</sup> En su artículo “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”(1971), Harry Frankfurt plantea la distinción entre deseos de primer y segundo orden, la cual le sirve para argumentar qué es ser persona, llegando a la conclusión de que lo que hace que una persona sea persona, no son los deseos de primer orden que se dan en el ámbito del querer, es decir, que incitan a los seres humanos a un curso de acción posible y además, parece que los humanos no son los únicos seres capaces de elegir. Frankfurt argumenta que más bien los deseos de segundo orden sí son característicos de las personas, porque además de querer, elegir y ser inducidos a querer esto o aquello, es posible que los hombres también quieran tener (o no) ciertos deseos y motivaciones (cf. Frankfurt, 1971: 27).

misma obligación pero no ya por parte de otro agente sino por parte de la naturaleza. De lo anterior, Frankfurt argumenta que:

Existen diferencias interesantes entre estas dos situaciones, ciertamente, pero no existe un fundamento para considerar que el hombre esté guiado por su libre albedrío o actuando con mayor o menor libertad en un caso que en el otro. Si es moralmente responsable de su decisión o acción en cada caso no depende de la fuente del daño que está tratando de evitar, sino de la forma en que su deseo de evitarlo opera dentro de él. (Frankfurt, 1973:72)

Notemos entonces que el efecto de la coacción no depende, en sentido estricto, de la acción de otro, sino más bien de los deseos internos de un individuo y, si esto resulta verdadero, podemos concluir esta sección afirmando enfáticamente que un individuo capaz de hacer coincidir las propias acciones con el propio querer sería inmune a la coacción. En últimas, la amenaza, por sí sola, no exime de la responsabilidad moral; para que una persona se vea libre de juicios de valor moral, de acuerdo con el planteamiento de Frankfurt, un agente, además de ser amenazado, debe ser amenazado de manera coercitiva; si no lo es, será absolutamente responsable de su acción.

Ahora bien, en cuanto a lo que respecta a la libertad en sentido negativo, de la mano de Hobbes y Hume, ha sido definida como la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere. Sin embargo, consideramos que esta noción de libertad negativa no nos resulta del todo clara; dado que no sabemos si esa libertad negativa es una amenaza, una coerción, una amenaza no coercitiva, un ofrecimiento o, todo lo anterior. Es por ello que, a partir de la postura de Frankfurt, en el artículo anteriormente analizado, vincularemos aquellos impedimentos externos, de los que nos hablan Hobbes y Hume, con la amenaza coercitiva.

Por un lado, la amenaza coercitiva, como anteriormente se ha caracterizado, exime a un agente de su responsabilidad moral, ya que si un hombre es amenazado y a la vez coartado, por el uso de su razón, juzgará que es mejor someterse a la amenaza coercitiva que hacerle frente o reusarse a ella, es decir, creerá que su acción es razonable y además justificable. Queda claro entonces que sólo la amenaza coercitiva exime de responsabilidad moral.

Por otro lado, si un hombre es amenazado para que realice una determinada acción, pero esta amenaza no es coercitiva, el hombre puede elegir el curso de su acción, es decir, tiene la posibilidad de actuar libremente, pero esta libertad debe entenderse en sentido negativo. Para aclarar un poco, retomemos el ejemplo de Frankfurt: “un hombre que es amenazado de ser pisado si no le prende fuego a una unidad hospitalaria, juzgará mejor no acceder a la amenaza que hacerlo” (cf. Frankfurt, 1973: 62). Sin embargo, suponiendo que por alguna causa decida acceder a la amenaza, este hombre es absolutamente responsable del incendio ocurrido, ya que la amenaza, por sí misma, no obligó al hombre a realizar dicha acción, dado que, racionalmente, debe juzgar que siempre es preferible ser pisado que causar dicho incendio, en otras palabras, su acción no es justificable ni razonable.

Bien sea que el hombre del anterior ejemplo incendie el hospital o no, su acción es libre en el sentido ya referido y, esto, a pesar de la amenaza que recae sobre él, lo hace responsable moralmente de su acción, ya que no ha sido coartado. Entonces, nótese que la libertad negativa la podemos vincular con la amenaza, pero ésta no en sentido coercitivo, es decir, se debe entender que la libertad, en sentido negativo, es la ausencia de amenaza coercitiva. La amenaza por sí sola no excluye de la responsabilidad moral así como tampoco lo hace la libertad negativa, es decir, la amenaza recibida, al no ser coercitiva, no impide que el hombre haga lo que desea hacer: actuar libremente.

Si como hemos visto, un agente aun siendo amenazado tiene la posibilidad de decidir sobre el curso de su acción, esto equivale a que en realidad actuó libremente en sentido negativo, a saber, libre de amenaza coercitiva. Si ello resulta ser verdadero, podremos afirmar que la libertad en sentido positivo resulta ser irrelevante para adjudicar responsabilidad moral, es decir, con ella o sin ella, el agente siempre será responsable de sus acciones, como en seguida lo veremos.

### **2.3 LA LIBERTAD POSITIVA ES IRRELEVANTE PARA ADJUDICAR RESPONSABILIDAD MORAL**

Como hemos visto, Harry Frankfurt perfecciona sus contraejemplos para mostrar paulatinamente que una persona actúa libremente sólo en el caso de que sus acciones estén

acorde con sus deseos. Y si una acción libre debe estar acorde con los deseos de un individuo, ésta no se puede entender como la posibilidad de realizar una acción con base en unos supuestos cursos de acción reales y posibles.

Con los contraejemplos que esboza Frankfurt a lo largo de toda su argumentación y, siguiendo su postura, podemos defender que las posibilidades con las cuales se supone que cuenta un agente no son más que “posibilidades ficticias”, es decir, que no existen, que no son posibilidades reales y, si ello resulta verdadero, se puede notar que la libertad, en sentido positivo, como se expuso en el primer capítulo, no tiene un papel decisivo en el momento de adjudicar responsabilidad moral.

Con la negación del PPA, directamente se está negando también la libertad en sentido positivo, ya que ésta es irrelevante para adjudicar responsabilidad moral, dado que gozar de libertad positiva es equiparable a afirmar que se tienen posibilidades alternativas en sentido real.

En los casos tipo-Frankfurt podemos ver que las situaciones presentadas suscitan en el agente la creencia a favor de su responsabilidad moral, es decir, si actúa bajo amenaza no coercitiva, siempre será responsable de la acción que haya realizado. A diferencia de algunos que creen en el incompatibilismo, de acuerdo con el planteamiento de Frankfurt, nótese que no hay tal incompatibilismo; por el contrario, si el PPA es falso, el determinismo junto con la libertad negativa siempre serán completamente compatibles.

Tener libertad en sentido positivo, como arriba se ha referido, equivale a tener posibilidades alternativas; sin embargo, apoyándonos en el caso de Black y Jones, se puede evidenciar que no existen tales posibilidades alternativas, dado que Jones no puede hacer otra cosa más que disparar el arma. Disparar el arma es la única opción que posee Jones, bien sea porque desea dispararla o porque Black tenga todo bajo control para que esa sea la acción que Jones tenga que realizar y no otra.

La autonomía de la voluntad, que es lo que se ha definido como libertad positiva, está regida por los deseos más que por la razón misma y, en tal sentido, podemos advertir que todas las acciones son llevadas a cabo por un deseo que las determina; entonces, siendo el deseo de naturaleza interior al individuo, no hay razones suficientes para no culparlo o elogiarlo por

sus acciones; en otras palabras, si las acciones de los individuos están todas mediadas por los deseos, siempre que realicen acciones, buenas o malas, se les podrá adjudicar responsabilidad moral.

Se podría objetar que si las acciones están determinadas, no son completamente mías, dado a que existen factores que hacen que las acciones sean así y no de otra forma; pero efectivamente, con Frankfurt, podemos afirmar que existen factores que determinan el curso de las acciones; es más, así como existen factores, Frankfurt postula la existencia de circunstancias que hacen que las acciones sean así. Estos factores determinantes son los deseos y, en esta medida, no se puede afirmar que los deseos sean externos al agente que actúa.

Supongamos ahora que un hombre es compelido a despojar de sus pertenencias a una mujer; de lo contrario lo asesinarán; si el hombre accede a robar a la mujer, no es precisamente porque haya sido compelido o amenazado, sino más bien, porque desea no morir. Veamos que aunque haya un factor externo que determina su actuar, el hombre lleva a cabo la acción no por dicho factor, sino más bien, por el deseo interno de seguir viviendo, entonces el hombre no es responsable moralmente de su acción porque recibió una amenaza coercitiva y no porque carezca de posibilidades alternativas.

Por lo tanto, cuando se actúa con libertad en sentido negativo, entendida ésta como ausencia de amenaza coercitiva, siempre un agente estará sujeto a juicios de valor moral por las acciones realizadas, es decir, será responsable por las acciones que realice, buenas o malas. Nuestras acciones están determinadas por nuestros deseos, que en últimas, son factores internos y, aún más, si estamos determinados por eventos de la naturaleza, no hay motivos suficientes para considerar que no somos en absoluto responsables por las acciones que realicemos. De esta forma, siempre que se actúe con libertad negativa, hallaremos razones suficientes para culpar o elogiar a un agente por sus acciones.

Frankfurt es un compatibilista, es decir, un filósofo que afirma (o ha afirmado sin retractarse de ello) que el determinismo es compatible con la libertad y más aún con la responsabilidad moral. Sin embargo, el compatibilismo de Frankfurt indica que la libertad que es compatible con el determinismo no es la libertad que se refiere a la elección sobre posibilidades

alternativas. Para Frankfurt, la libertad es hacer lo que indican los deseos. Así, Frankfurt parece decir que aun cuando el determinismo pueda ser cierto, existe un ámbito de la libertad que se refiere a la voluntad. Ser libre es poseer la voluntad que la persona desea tener. Tener los deseos que el agente quiere tener.

En últimas, aunque se esté determinado, bien por los deseos o por los eventos de la naturaleza, se podrá adscribir responsabilidad moral a los agentes, así como existe un compatibilismo entre la libertad y el determinismo, expuesto por Hobbes y Hume, así también existe un compatibilismo entre determinismo y responsabilidad moral, propuesto por Harry Frankfurt, como lo hemos visto. Entonces, nótese que en cierto sentido, Frankfurt da peso a las propuestas de Hobbes y Hume llevándolas al límite del asunto. Por tanto, para Frankfurt la libertad de la acción, es decir, la libertad positiva, no es necesaria para la responsabilidad moral, basta con la libertad en sentido negativo, es decir, con las acciones que se realizan aun estando bajo amenaza. Si esto es así, el problema ontológico de la libertad y el determinismo queda desarticulado del problema ético de la responsabilidad moral.

### **3. LA ESTRATEGIA DE LOS PARPADEOS DE LIBERTAD**

En este tercer capítulo, nuestro objetivo principal es argumentar que los casos tipo Frankfurt son insuficientes para negar el principio de posibilidades alternativas, defendiendo la idea de que sólo quien es libre en sentido positivo es responsable moralmente; así pues, reivindicaremos el PPA desde un punto de vista pragmático dejando de lado el uso ontológico del concepto “libertad positiva”. En últimas, argumentaremos que el PPA puede seguir siendo cierto, a pesar de la desarticulación del problema ontológico del ético que se mostró en el capítulo anterior; de esta forma, analizaremos los “parpadeos de libertad”, entendiendo éstos como posibilidades alternativas de las cuales goza un agente, teniendo en cuenta la postura de Williams Rowe en su texto “Thomas Reid on Freedom and Morality” (1991)

En la primera parte (3.1), nos propondremos esbozar la propuesta de Thomas Reid y la de Williams Rowe, en las cuales se nos presentan tres condiciones necesarias para considerar

a un individuo como causa-agente. En otras palabras, para que pueda haber atribución de responsabilidad moral, según ambos autores, es indispensable que las acciones no escapen al poder del individuo.

En la segunda parte (3.2), nos encargaremos de plantear una de las posibles objeciones que se le hacen a los postulados de Williams Rowe, a partir del filósofo John Martín Fischer, el cual argumenta que las acciones deben estar acompañadas de la intencionalidad de los agentes; sin ésta, no se puede afirmar que se cumplan las condiciones para que exista una causa-agente.

En la tercera y última parte (3.3), nos encargaremos de sugerir la forma correcta en la cual se puede atribuir responsabilidad moral, a saber, cuando hacemos una lectura práctica de la libertad, y no ontológica, es cuando se atribuye correctamente responsabilidad moral.

### **3.1 PARPADEOS DE LIBERTAD**

A partir de la propuesta de Thomas Reid en su escrito *Inquiry and Essays* (1863), postularemos la posibilidad de mirar que en los casos tipo-Frankfurt existe un *parpadeo de libertad*, aun cuando, al parecer, estos casos no dan lugar a las posibilidades alternativas, es decir, los agentes son responsables moralmente aun careciendo de libertad positiva.

En contraposición a los casos tipo-Frankfurt, Reid considera que:

El poder humano sólo puede ser ejercido por la voluntad, y somos incapaces de concebir algún poder activo que sea ejercido sin la voluntad. Cada hombre sabe infaliblemente *o por lo menos está seguro de ello*, que lo que ha hecho por su voluntad consciente e intencional, le ha de ser imputado, como agente o causa; y lo que sea que ha hecho sin su voluntad e intención no le puede ser imputado correctamente (Reid, 1983:308, *cursiva mía*).

Por poder activo, Reid comprende la capacidad que posee un agente para realizar o no realizar una acción y, en este sentido, el poder activo es propio de los agentes, ya que éste (el poder activo) debe ser originado al interior del agente y no afuera de él. Así, por ejemplo, un árbol que es cortado y cae al suelo causando la muerte a una serpiente, si bien tiene el poder de

producir la muerte a la serpiente, este poder ha sido causado, a su vez, por quien ha cortado el árbol; entonces, se afirmará que el árbol no tiene poder activo. Lo fundamental aquí es que, para poseer poder activo, se debe tener posibilidad tanto de producir algo, así como también de no producirlo. En este caso, el árbol no tuvo la posibilidad de no producirle la muerte a la serpiente.

Así pues, de acuerdo con el planteamiento de Reid, “el poder de producir un efecto implica el poder también no producirlo. No podemos concebir cómo un ser pueda tener el poder de hacer X, pero no tener el poder de no hacer X”(Reid, 1983: 65). Lo fundamental en el planteamiento de Reid es que un agente sólo es responsable de algo si lo ha realizado como producto del ejercicio de su acción volitiva.

Thomas Reid plantea tres condiciones por las cuales se puede observar cómo se es causa-agente y, por lo tanto, la libertad sería necesaria para la responsabilidad moral: 1) el agente es la única causa de sus acciones o intenciones; 2) su poder de causalidad puede ser ejercido en dos direcciones: o bien hacer X, o bien abstenerse de hacerlo; 3) su causar una acción o elección es la causa de un evento u ocurrencia por un agente, que no puede ser explicada como la causación de un evento por otra serie de eventos, es decir, si bien es cierto que la causalidad en los agentes es tratada como tal, no puede ser reducida a una causalidad igual a la de los objetos inanimados.<sup>3</sup>

Notemos que la primera condición está en estricta relación con el ejemplo del árbol y la serpiente, anteriormente expuesto; con esta primera condición, se quiere evitar ser como el árbol, es decir, que la acción sea causada por un agente externo y fuera del control de quien realiza la acción. La segunda, como lo podemos apreciar, obliga a que el poder de un agente debe tener la posibilidad de ser ejercido y también la posibilidad de no serlo. En la última condición podemos ver que la causalidad de un agente debe ser de un tipo diferente que la de los seres inanimados. Todo lo anteriormente expuesto nos sirve como base fundamental para afirmar que *el parpadeo de libertad* se da cuando un agente puede decidir si actúa por sí mismo o por la intervención de otro.

---

<sup>3</sup> Para ver algunas de las formulaciones más importantes con respecto a las tres condiciones, véase o confróntese: Kane (1995: 118) y Rowe (2003:222).

Así, por ejemplo, en el caso de Black y Jones, citado en el anterior capítulo, Frankfurt afirma que Jones no tiene otra posibilidad más que disparar el arma, dado que Black cuenta con los medios necesarios para que si Jones no lo hace por sí mismo, pueda Black intervenir y hacer que Jones dispare. Notemos que el caso expuesto por Frankfurt no cierra en su totalidad las posibilidades alternativas de Jones, según lo anteriormente dicho, dado que el agente, en este caso Jones puede decidir si actúa por sí mismo o permite (quizás sin saberlo) que el agente contra-factico, es decir, Black, intervenga; por lo tanto, hay un *parpadeo de libertad*, ya que, aunque Jones tenga que disparar, Jones puede decidir si actúa por sí mismo o permite que Black intervenga y no ser él la causa de la acción. Nótese que el *parpadeo de libertad*, en este caso, es la posibilidad alternativa que tiene Jones de, o bien ser él mismo la causa directa de disparar el arma, o bien permitir que Black sea la causa principal de que él (Jones) dispare el arma.

De acuerdo con Rowe en “Thomas Reid on Freedom and Morality” (1991), si Jones es responsable moralmente de su acción, en una de las dos situaciones, disparar o no disparar, es porque tenía disponible una posibilidad alternativa, la cual es la de no ejercer su poder para realizar la acción. Así pues, siendo Jones un agente, se puede afirmar, de acuerdo con lo visto de la mano de Reid, que así como Jones tiene la posibilidad de actuar disparando el arma, así también tiene la misma posibilidad de actuar utilizando su poder de no accionar el arma. Recordemos que es propio de un agente tener la posibilidad de usar su poder para hacer algo o dejarlo de hacer; en el ejemplo de Jones y Black, si aquél no tiene esta facultad, se podría afirmar que no es un agente y, por lo tanto, no se le puede adscribir, en ese caso, responsabilidad moral alguna.

Rowe examina detenidamente qué es lo que está en poder del agente para poder realizar o no sus acciones y encuentra dos posibles situaciones: 1) está en su poder no desear, en este caso, disparar el arma; 2) está en su poder causar su deseo de no disparar el arma (cf. Rowe 2003: 226). Tal parece que, según el ejemplo que hemos venido analizando, la primera de las dos situaciones no se cumple o es falsa, dado que no está en poder de Jones no desear disparar el arma, porque bien sea que él lo haga por su propia decisión, o Black tenga que intervenir, terminará deseando disparar, es decir, si no está en su poder no desear, no es causa agente.

No así en la segunda condición, ya que si Jones no muestra ningún signo de desear disparar el arma, es decir, de no querer disparar, entonces está en él la causa de no desear disparar (no en Black). En tal escenario, Black intervendrá y hará que se forme en Jones el deseo de disparar. Así, en la segunda situación, hay posibilidades alternativas. La eventual intervención de Black es prueba de ello.

Ahora bien, continuando con la argumentación de Rowe, éste plantea varios escenarios en donde un agente tiene el poder de desviar o no un tren, con tal de no causar la muerte a un perro. En el primer escenario, Jones conduce el tren y tiene una palanca para hacer las desviaciones del mismo. Jones conduce a cierta velocidad y, de repente, se encuentra con una bifurcación del camino; a su derecha se encuentra el perro amarrado y a su izquierda, por donde inicialmente se dirigía, se encuentra libre. Notemos que Jones tiene posibilidades alternativas, porque puede halar la palanca hacia la derecha y matar al perro o continuar por donde venía. Según Rowe:

Aquí parece claro que el hecho de que el tren atropelle al perro o no, depende enteramente [de Jones]. Y si usted hala la palanca, desviando el tren a la derecha, usted es causalmente responsable de que el tren atropelle al perro. [...] En el escenario dos, el tren se aproxima por la vía 1 y al final de la vía 2 está amarrado el perro. El agente [Jones] tiene en sus manos la palanca que desvía el tren hacia la vía 2. Sin embargo, la vía 1, unos metros después de la bifurcación sobre la que tiene el control el agente, se une a la vía 2. Así no importa qué haga el agente ni por qué vía pase el tren en el momento de la bifurcación, terminará por atropellar el perro. (Rowe, 2006:305-6)

Nótese que, en el segundo escenario, si seguimos la postura de Rowe, el agente no es responsable de la muerte del perro, ya que, dadas las condiciones, el perro será atropellado, ya que no hay otra posible vía por donde se pueda desviar el tren sin causarle daño. En cambio, en el primer escenario, Jones es enteramente responsable, pues está en su poder dejar con vida al perro o no.

En un tercer escenario, el tren se aproxima por la vía 1, pero esta vez hay dos bifurcaciones que pueden desviar el tren hacia la vía 2. En la primera Jones tiene el poder de halar la palanca y en la otra está el interventor contra-fáctico [Black] que puede halar la palanca para que el

tren se desvíe hacia la vía 2 . Black sólo halará su palanca si nota que Jones no hala la suya para que el tren se desvíe hacia la vía 2, sino que permite que el tren siga por la vía 1 para no atropellar el perro. Téngase en cuenta que el perro está en la vía 2 por donde Black quiere que pase el tren y lo atropelle.

En este caso, depende enteramente de Jones que sea él mismo la causa de que el tren atropelle al perro, o que un evento posterior ocurra, es decir, que Black hale la suya y haga que el tren atropelle al perro (cf. Rowe, 2006:307). Notemos que, para Rowe, en este segundo ejemplo, a pesar de que el perro sea necesariamente atropellado, la causa de su muerte podría ser distinta, dado que el perro puede ser atropellado porque Jones decidió halar su palanca o porque al Jones no halar su palanca causa una situación en la que propicia que otra causa posterior actúe.

Entonces, de acuerdo con el contraejemplo de Jones y Black, Jones puede ser la causa de la muerte del perro en el sentido de que puede propiciar una situación en la que otra causa posterior será la responsable de la muerte del perro. Entonces, consideramos que Jones es responsable de la muerte del perro, sólo cuando él mismo sea quien haló la palanca, ya que cuando Black sea quien hale la palanca, Jones queda libre de toda responsabilidad moral. Así entonces, notemos que Jones no haló la palanca en la primera bifurcación porque tuvo posibilidades alternativas<sup>4</sup>.

En los casos tipo-Frankfurt, específicamente en el caso de Black y Jones, podemos notar, según la argumentación de Rowe, que Jones, como agente, es la causa de que se dispare el arma en caso de que Black no intervenga y, si es causa de ello, es debido a que ha tenido posibilidades alternativas, ya que como arriba ha quedado dicho, se debe tener la posibilidad de utilizar el poder o por el contrario, abstenerse de utilizarlo.

Si Jones es considerado responsable moralmente por su acción, es gracias a que ha tenido posibilidades alternativas y de ello se sigue que hubo un *parpadeo de libertad*. Si ello es así,

---

<sup>4</sup> Según Rowe, Jones es responsable en ambos casos (cf. Rowe, 2006:307); pero por lo dicho argumentamos que ese planteamiento es erróneo, pues cuando es Black quien hala la palanca, entonces Jones no es causa-agente y por consiguiente no es responsable moralmente por lo sucedido.

el PPA sigue siendo totalmente fundamental para que se adjudique responsabilidad moral, según Rowe.

### 3.2 LA INSUFICIENCIA DE LOS PARPADEOS DE LIBERTAD

Fischer, en “The Metaphysics of Free Will” (1994) afirma que “es difícil ver cómo un ejemplo del tipo Frankfurt pueda ser construido de manera que no tuviera en absoluto tal *parpadeo de libertad*” (Fischer 1994:136). A pesar de que en la acción que pueda desarrollar Jones exista un *parpadeo de libertad*, afirma Fischer, esto no parece suficientemente robusto para la adscripción de responsabilidad moral: “aun si hay un *parpadeo de libertad* aquí, [esto] no parece ser capaz de jugar el rol requerido en fundamentar adscripciones de responsabilidad moral—no parece ser lo suficientemente robusto” (Fischer 1994:143).

Para Fischer, la intencionalidad del agente desempeña un papel fundamental en el *parpadeo de libertad*, dado que “el poder de la causalidad de un agente puede ser ejercido en dos direcciones (como lo vimos con Reid): o bien hacer algo *intencionalmente*, o bien abstenerse de hacerlo *intencionalmente*. Nótese que Fischer es un poco más radical que Rowe, ya que para Fischer la intencionalidad parece ser una condición necesaria para la adscripción de responsabilidad moral, cosa que al parecer Rowe pasa por alto, aunque se muestra como defensor de las posturas de Reid. Con la pequeña, pero substancial fundamentación que hace Fischer, podemos observar que la posibilidad de hacer algo o no, debe estar precedida por la intención del agente y es precisamente la intención la que marca la diferencia entre una y otra propuesta; para Fischer es fundamental la intención del individuo para obrar.

Así pues, Rowe, en su defensa del PPA, pasa por alto el hecho mismo de la intención previa que puede formar el agente y no la toma en cuenta. Recordemos que en el caso de Black y Jones, Black espera hasta que Jones esté a punto de tomar una decisión sobre qué hacer; Black no intervendrá hasta que Jones esté a punto de formar la intención de no disparar o no halar la palanca, la posibilidad alternativa que presenta Rowe se da antes de este proceso, es decir, antes de que Jones muestre algún signo de querer formar la intención de no disparar o no halar la palanca. A propósito de esto, Patarroyo señala:

Según Fischer, la posibilidad alternativa que propone Rowe es previa a la formación de la intención de disparar el arma, o la de no dispararla; o de desviar o no el tren. Para Fischer, esto es un evento a-intencional y por eso no se puede considerar que cumpla con la segunda condición de ser una causa-agente, la cual nos dice que está en su poder (en el poder de Jones) no causar el deseo de disparar el arma. Si no se cumple esta condición, no se trata de una causa agente y de allí se deriva que tampoco se trata de un caso que logre defender la pertinencia del PPA para la adscripción de responsabilidad moral (cf. Patarroyo, 2009:20).

La crítica que hace Fischer al planteamiento de Rowe deja entrever que la formación de la intención en el agente es de vital importancia al momento de llevar a cabo cualquier acción; ello sin importar que se carezca de posibilidades alternativas.

Fischer nos hace comprender que el poder que Jones tiene de no querer disparar el arma se da previamente a la formación de la intención misma de no disparar el arma. Por lo tanto, si ello es así, se puede afirmar que su acción (la acción de Jones) es llevada a cabo sin ninguna intención, de lo que se puede deducir que Jones no necesariamente es causa agente, porque realiza sus acciones sin intención. Al no tener intención, viola automáticamente la segunda regla de la causa agente; en otras palabras, si no se tiene intención en las acciones, se puede afirmar que las acciones no le pertenecen en su totalidad al agente, es decir, está fuera de su poder.

En Jones no se da el deseo de tener el deseo de no disparar el arma, es decir, en palabras de Frankfurt, en Jones no se da un deseo de segundo orden que pueda entrar en conflicto con un deseo del primer orden, el cual, en este caso, es el de disparar el arma o desviar el tren. La crítica fuerte de Fischer a Rowe consiste en que este “hacer algo”, para que otro sea causa de la intención de Jones, es algo que se hace a-intencionalmente y, por lo mismo, no puede ser la base para la adscripción de responsabilidad moral, dado que ello no es una posibilidad alternativa que contemple el agente.

Notemos que, de acuerdo con la postura de Frankfurt y sus contraejemplos, aunque Jones tenga el poder de no querer disparar el arma, ello no implica que tenga posibilidades alternativas, ya que el resultado de su acción siempre va hacer el mismo, dado que Black tiene todo bajo su control. En otras palabras, la segunda de las dos posibles situaciones de

lo que está en poder del agente para realizar sus acciones (está en su poder causar su deseo de no disparar el arma) no es igual a tener posibilidades alternativas, es decir, no es un *parpadeo de libertad* relevante para la adscripción de responsabilidad.

Se podría interrogar a los defensores de los “parpadeos de libertad” sobre la necesidad o utilidad de éstos, es decir, ¿de qué le sirve a Jones tener el poder de no querer disparar el arma, si, en últimas, terminará haciéndolo, bien sea porque así lo quiere o porque Black así lo determina? ¿Acaso el poder de no querer disparar el arma hará que su acción sea diferente?

Como lo hemos visto, de acuerdo con el planteamiento de Harry Frankfurt, Jones no puede hacer otra cosa más que disparar el arma, aun teniendo la posibilidad de desear otra cosa o de desear tener el deseo de no disparar. Así pues, si ni deseando tener el deseo de no disparar, su acción no va a tener ningún cambio, podemos deducir que aquel “parpadeo de libertad” resulta ser totalmente irrelevante para la responsabilidad moral.

No es porque se goce de algún “parpadeo de libertad”, en los casos tipo-Frankfurt, por lo que se puede atribuir responsabilidad moral alguna, ni mucho menos porque con ellos se haya salvaguardado el PPA; se es responsable moralmente porque, como ya arriba se ha referido:

Pueden haber circunstancias y de hecho las hay, que constituyen condiciones suficientes para que alguien lleve a cabo una acción y que, por lo tanto, impiden que la persona actúe de otra forma, pero que, en realidad, [las circunstancias] no obligan a la persona a actuar ni a producir su acción de ninguna manera (Frankfurt, 1969: 12).

Por todo lo inmediatamente dicho, notemos que, por un lado, una de las condiciones suficientes es la intencionalidad del agente a la que apela Fischer y, por otro lado, tener la intención de algo no implica tener posibilidades alternativas. Así, la libertad positiva no es relevante para la responsabilidad moral; basta con la intencionalidad del agente.

Así entonces, si la objeción que hace Fischer directamente a Rowe, resulta ser cierta, entonces se puede colegir que la propuesta de Frankfurt se sigue interpretando como aquella según la cual sólo hay responsabilidad moral si hay libertad negativa tal como se definió en el capítulo

pasado, es decir, alguien es responsable si sólo si hay ausencia de amenaza coercitiva y, ahora agregaríamos, la acción resulta de la intención.

Habiendo superado en gran manera las posibles objeciones a la falsación del PPA, hecha por Frankfurt, y a los posibles intentos de salvaguardar el mismo, nos vemos en la obligación de sugerir la forma en que realmente se puede atribuir responsabilidad moral, haciendo un poco más comprensible y aceptable la postura frankfurtiana.

### **3.3 PRAGMATISMO Y ATRIBUCIÓN DE RESPONSABILIDAD MORAL**

Dado que es bastante claro que en los casos tipo-Frankfurt es difícil encontrar posibilidades alternativas y, muchos menos, algún *parpadeo de libertad* relevante para explicar la acción y la responsabilidad moral sobre la misma, nos vemos en la necesidad de sugerir la forma en la que se lleva a cabo de forma correcta un juicio de responsabilidad moral, teniendo como presupuesto que la libertad positiva, en algún sentido es necesaria para atribuir responsabilidad moral, que no basta la libertad negativa. Hemos expuesto una de las posibles objeciones que se le pueden hacer a la propuesta de Frankfurt. Hemos visto, también que, de acuerdo con Frankfurt, la libertad en sentido positivo no resulta ser estrictamente necesaria para la responsabilidad moral.

Ahora bien, si no es necesario que se goce de libertad positiva y tampoco se sea dueño de las propias acciones, ¿qué nos queda? Nos resulta evidente a lo largo de la argumentación que hace Frankfurt, que la libertad negativa es una condición relevante para adscribir responsabilidad moral; pero, aun así, no estamos totalmente satisfechos, ya que debe existir algo más por lo cual se pueda sustentar la imputación de responsabilidad moral. Ese algo, como ha quedado evidente no es el principio de posibilidades alternativas ya que éste, ontológicamente, resulta ser falso. Así entonces, si estos elementos no son en su totalidad el fundamento, ¿qué se constituye como tal en el gran fundamento? Consideramos aquí que lo que fundamenta el hecho mismo de la responsabilidad moral es la libertad en sentido positivo, aunque no haciendo una lectura ontológica de ella. Se puede hacer una lectura ontológica de la libertad; sin embargo, ya ha quedado claro que no se puede afirmar categóricamente que

ésta exista en tal sentido, ni mucho menos metafísicamente; de ahí que, nos proponemos defender el PPA, ya no haciendo una lectura ontológica del mismo, sino pragmática.

Así pues, dejando a un lado tal lectura ontológica, porque no podemos comprometernos totalmente con ella, se debe aceptar y dejar en claro que el hecho que hace posible la imputación de responsabilidad moral se da cuando los agentes asumen que de hecho actúan porque han tenido posibilidades alternativas, es decir, deben por lo menos creer que actúan libremente. Los individuos se deben creer agentes libres y que hacen pleno uso de su voluntad para realizar sus acciones; dado que, como ya se ha dicho, la libertad positiva no es algo que exista ontológicamente, sino que su existencia la podemos concebir, para la atribución de responsabilidad moral, haciendo una lectura pragmática de ella.

De hecho, notamos cotidianamente que los agentes actúan, realizan sus acciones y siempre deliberan sobre qué es mejor hacer, es decir, se preguntan o discuten, para alcanzar tal fin es mejor hacer esto o aquello. Si los agentes por lo menos no se consideraran agentes con posibilidades alternativas, su deliberación sería vana y por consiguiente dejarían de actuar, se caería en la apraxia; es más, no sería necesario que ante una situación determinada, se preguntasen o deliberasen sobre qué es mejor hacer o dejar de hacer si dentro de esa deliberación no se asume que el agente tiene posibilidades alternativas.

Así, después de realizar su proceso de deliberación, los agentes aceptarían lo que les haya de ser imputado como causa de sus acciones. En últimas, la creencia de ser libres nos proporciona un fundamento sólido para la responsabilidad moral; entonces, tanto la libertad negativa como la positiva resultan ser necesarias para la atribución de responsabilidad moral; por lo tanto, podemos emitir juicios de responsabilidad moral a un agente que con sus acciones haya causado beneficios o males a otros individuos, incluyendo a individuos que no sean considerados agentes o personas, sólo si el individuo consideró que tenía posibilidades alternativas.

Cuando los agentes deliberan sobre qué deben hacer, ellos deben pensar que cualquier acción que decidan hacer está libre de toda determinación y, por ende, que están actuando libremente. Además, deben creer que lo que sea que cause su accionar, se debe a que ellos,

libre y voluntariamente, así lo decidieron; así es como el sentido pragmático de la libertad positiva hace que sea posible la imputación de responsabilidad moral.

De hecho, observemos que ello es lo que generalmente ocurre, ya que siempre que con nuestras acciones causamos un beneficio a otros, esperamos ser elogiados por nuestras buenas acciones; por el contrario, cuando aquellas resultan ser nocivas, es decir, malas, esperamos ser reprochados inclusive castigados. Lo anterior es visto desde el punto de vista del agente a quien se le imputa la responsabilidad moral. Aquel acepta ser responsable si y sólo si ha asumido que gozaba de posibilidades alternativas que lo llevaron a actuar de tal manera.

Ahora bien, si analizamos la misma cuestión de posibilidades alternativas, desde el punto de vista de quien adjudica responsabilidad moral, se puede colegir que sucede algo similar, ya que, al imputar responsabilidad moral, éste [el agente que adjudica responsabilidad] asume que quien ha obrado, también ha asumido que goza de posibilidades alternativas y por ello le adscribe responsabilidad moral por sus acciones, por las acciones realizadas inclusive por las acciones omitidas.

Entonces, supongamos que Jones se encuentra ante un juez rindiendo cuenta porque “decidió” disparar el arma: Jones sólo aceptará su responsabilidad moral si ha asumido que en vez de haber disparado el arma, pudo haber realizado otra cosa, entre las que cabe no haberla disparado o haber disparado al aire; en otras palabras, Jones debe asumir que tuvo posibilidades alternativas, por ejemplo, las que anteriormente se han mencionado.

De la misma manera, el juez condenará a Jones por haber disparado el arma, si asume que Jones asumió que disponía de posibilidades alternativas, es decir, que pudo haber realizado otra cosa. Notemos entonces que resulta relevante que el PPA y la libertad positiva sigan vigentes; de lo contrario, en la forma ya referida, resultaría imposible adjudicar responsabilidad moral con justa causa.

Analicemos ahora la posibilidad de que el agente no asuma que goza de posibilidades alternativas; si el agente no lo hace, no podemos distinguir en qué momento éste ha actuado por su propia intención, como cree Fischer y tampoco lo haríamos cuando el interventor contrafáctico interviene, ya que éste puede, al estilo de Descartes, ser un genio maligno y

engañar al agente haciéndolo creer que sus acciones son producto de sus intenciones; en tal sentido, se puede argumentar que la relevancia de la intención, como la ha querido fundamentar Fischer, no es del todo suficiente para la responsabilidad moral.

En el caso de Black y Jones que hemos venido tratando, no resulta del todo suficiente la intención que tenga Jones de refrenarse de disparar el arma, o de halar la palanca en el tercer escenario visto en la sección (3.2); además de su intención, se hace necesario que Jones asuma, como arriba lo hemos dicho, que dispone o tiene posibilidades alternativas, diferentes de halar la palanca o disparar el arma.

Ahora bien, partiendo de la anterior argumentación, se puede argüir que la noción de *parpadeo de libertad*, como Fischer trata de desvirtuarla, no parece ser tan irrelevante, ya que de hecho dicho parpadeo debe existir pragmáticamente, aunque no ontológicamente, no en el sentido que Rowe lo hace, sino más bien como en esta última sección lo hemos tratado de mostrar.

De la mano de Harry Frankfurt, hemos visto que el principio de posibilidades alternativas (PPA) es falso y podemos agregar que se mantiene esta falsedad si y sólo si se hace una lectura ontológica del mismo, pero será verdadero cuando se hace una lectura pragmática, es decir, práctica del mismo. Así, entonces, la libertad positiva no requiere que existan posibilidades reales; sólo requiere que, tanto el agente a quien se le adjudica responsabilidad moral, como el agente que adjudica asuman que se cuenta para la acción con posibilidades alternativas.

Así existan circunstancias, evidentes u ocultas, que hagan que Jones dispare el arma o hale la palanca para desviar el tren, tampoco éstas resultan ser en su totalidad suficientes para considerar responsable moralmente a Jones, no basta tan sólo con ellas, estas circunstancias. Al igual que la intención, las circunstancias que acompañan la acción deben y tienen que estar acompañadas con la creencia de Jones según la cual es libre y tiene posibilidades alternativas. Jones debe creer que su acción es producto de su voluntad. De lo contrario, su deliberación es vana y, en ningún sentido, le adjudicaríamos responsabilidad moral.

Debe existir entonces una creencia en que las acciones son libres y que, por lo tanto, me pertenecen; se debe creer que somos dueños de nuestras acciones; se debe creer que para

llevar a cabo una acción, en realidad tenemos y disponemos siempre de posibilidades alternativas.

Por lo general, quien atribuye responsabilidad moral es un sujeto diferente de quien ha realizado la acción. Lo elogia si es buena o lo censura si resulta ser mala o nociva; por lo tanto, también esta noción de libertad debe residir en el agente que adscribe. En suma, la antigua formulación del principio de posibilidades alternativas (PPA) reza así: “una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho sólo si hubiera podido hacer otra cosa”. Dicho de otro modo, nadie es moralmente responsable de algo que ha hecho si (es literalmente cierto que) no pudo hacer otra cosa. Sin embargo, podemos reformular este principio a partir de nuestra propuesta afirmando que: una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho sólo si asume que hubiera podido hacer otra cosa. O nadie es moralmente responsable de algo que ha hecho si no asume que pudo haber hecho otra cosa.

Finalmente, queda claro que ni las circunstancias propuestas por Frankfurt, ni la intencionalidad del agente propuesta por Reid y Fischer, son suficientes para la responsabilidad moral, si el agente no asume que cuenta con posibilidades alternativas.

Ésta es mi lectura pragmática del principio de posibilidades alternativas.

## CONCLUSIONES

Después de haber hecho un recorrido por autores representativos sobre el tema que nos convocó durante todo este trabajo, (a saber, Thomas Hobbes, David Hume, Alfred Ayer, Immanuel Kant, Harry Frankfurt, entre otros) se pueden extraer varias conclusiones.

En el primer capítulo de este escrito, nos propusimos presentar la articulación existente entre el problema ontológico del determinismo y la libertad y el de la atribución de responsabilidad moral y de ello hemos llegado a comprobar que, por un lado, el determinismo no en todos los casos es compatible con la libertad; sólo es compatible con la libertad que se ha denominado negativa, ya que como lo hemos visto, el determinismo no es compatible con la libertad positiva; entonces podemos aseverar que sólo el determinismo se hace compatible

con la libertad en sentido negativo, es decir, sólo es compatible con el tipo de libertad que, tanto Hobbes como Hume, filósofos compatibilistas, exponen.

Por otro lado, se ha dejado en claro que la responsabilidad moral es la capacidad que tienen o de la que gozan los agentes de hacerse responsables de las acciones que hayan realizado, sin importar que éstas tengan efectos negativos en quienes los circundan; así, la responsabilidad moral también se hace incompatible con el determinismo, ya que aquélla presupone la libertad en sentido positivo y excluye el determinismo en todos sus sentidos.

En el capítulo segundo, nos dimos a la tarea de exponer cómo Harry Frankfurt desarticula el problema ontológico del determinismo y la libertad del problema ético de la responsabilidad moral y se ha llegado a concluir que un individuo, a pesar de estar determinado y tener sólo libertad negativa, sigue siendo responsable moralmente de las acciones que lleva a cabo. Es responsable porque el hecho mismo de estar determinado no lo exime de su responsabilidad por las acciones que se llevan a cabo, es decir, el determinismo no es suficiente para que un individuo sea perdonado o para que evada su responsabilidad fruto de sus acciones.

Además, a partir de este mismo autor hemos visto cómo el principio de posibilidades alternativas es falso, ya que no se necesita, según él, tener posibilidades alternativas para que se pueda considerar o no responsable moralmente a los individuos por las acciones que realizan.

Finalmente, en el tercer y último capítulo, nos dimos a la tarea de argumentar en contra de los casos tipo Frankfurt, para llegar a concluir que éstos son insuficientes para negar el principio de posibilidades alternativas, defendiendo la idea de que sólo quien es libre en sentido positivo es responsable moralmente.

Así también hemos concluido enfáticamente en este capítulo que si bien es cierto que el principio de posibilidades alternativas no lo podemos rescatar ontológicamente, sí lo debemos hacer pragmáticamente, ya que sólo si asumimos que somos libres en sentido positivo (aunque de hecho no lo seamos) podemos seguir atribuyendo responsabilidad moral a los agente por sus acciones. De no ser así, es decir, si falsamos totalmente el PPA, tanto

ontológicamente como pragmáticamente, nunca podríamos adscribir responsabilidad moral alguna.

## **Bibliografía**

- Ayer, A. (1979). Libertad y necesidad. En *Ensayos filosóficos* (págs. 245-256). Barcelona: Ariel .
- Berlin, I. (1993). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid : Alianza.
- Fischer, J.M. (1994), *The Metaphysics of free Will*, Malden, Blackwell.
- Frankfurt, H. G. (1969). Posibilidades alternativas y Responsabilidad moral. En C. U. Press, *La Importancia de lo que no Preocupa. Ensayos Filosóficos* (2006) (V. I. Hagen, Trad., págs. 11-25). Buenos Aires : Katz.
- Frankfurt, H. G. (1973). Coacción y Responsabilidad moral. En C. U. Press, *La Importancia de lo que nos Preocupa. Ensayos filosóficos* (2006)(V. I. Hagen, Trad., págs. 47-75). Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, H. G. (1971). La libertad de la Voluntad y el Concepto de Persona. En C. U. Press, *La Importancia de lo que nos Preocupa. Ensayos Filosóficos* (2006) (V. I. Hagen, Trad., págs. 25-47). Bueno Aires: Katz.
- Hobbes, T. (1991). *Libertad y Necesidad y otros escritos* . Barcelona : Península .
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano* . Madrid: Trotta.
- Hobbes, T. (2011). *El Leviatán* . México: Fondo de cultura económica .
- Hobbes, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. (J. R. Feo, Trad.) Madrid: Trotta.
- Hume, D. (2007). *Investigaciones sobre el conocimiento humano* . Madrid : Mestas.
- Kane, R. (1995), “Two Kinds of incompatibilism”, en O Connor, Timothy (ed.), *Agents, Causes and Eventos*, New York, Oxford University Press, 115- 150.
- Kant, I. (2007). Último Paso de la Metafísica de las Costumbres a la crítica de la razón pura práctica. En I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (M. G. Morentes, Trad., págs. 59-77). Barcelona: Ariel.
- Laplace, P. S. (1985). *Ensayo filosófico sobre las probabilidades* (No. 1147). Alianza Editorial.
- Patarroyo, C. G. (2009). Parpadeos de libertad: La causa agente y el principio de posibilidades alternativas. *Cuadernos de Filosofía*, 11-34.

Reid, T. (1983a) *Inquiry and Essays*, Indianápolis, Hackett. (1983b), *The Works of Thomas Reid*, United Kingdom, Georg Olms Verlag.

Rowe, W. (1991), *Thomas Reid on freedom and Morality*, Ithaca, Cornell University Press.