

**“Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”: una perspectiva semi-  
compatibilista**

**Andersson Mina Vargas**

**Artículo especializado  
Presentado como requisito parcial  
Para optar al título de**

**MAGISTER EN FILOSOFÍA**

**Universidad del Rosario  
Escuela de Ciencias Humanas  
Maestría en Filosofía  
Bogotá, D.C.  
Noviembre de 2015**

# **“Padre, perdónalos porque no saben que lo que hacen”:** una perspectiva semi-compatibilista<sup>1</sup>

**Andersson Mina V.**

**Universidad del Rosario, Maestría en Filosofía, Bogotá, Colombia**

**Resumen:** Si se interpreta la primera palabra de Cristo en la cruz, con referencia a los verdugos que causaron su crucifixión, en clave de omnisciencia divina luterana y ausencia de posibilidades alternativas, surgiría una aparente contradicción en cuanto a la responsabilidad moral y el deber de aquellos: ¿Cómo sostener su responsabilidad moral si no contaban con posibilidades alternativas, y si al parecer no sabían lo que hacían, y cómo atribuirles deberes que no podían cumplir? Esto se puede resolver desde de una perspectiva semi-compatibilista, y responder, así, que: 1) la ausencia de posibilidades alternativas y la ignorancia no excluyen el que los verdugos puedan ser considerados moralmente responsables por la crucifixión de Cristo, y 2) la imposibilidad de cumplir con ciertos deberes no excluye el que los verdugos tuviesen dichos deberes y pudieran ser considerados moralmente responsables por su incumplimiento.

**Palabras clave:** omnisciencia divina, responsabilidad moral, semi-compatibilismo, posibilidades alternativas, máxima “deber implica poder”.

## **Introducción**

Un modo corriente de interpretar la primera palabra de Cristo en la cruz: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”, en referencia a sus verdugos, es el que da por supuesto que estos últimos contaban con posibilidades alternativas: es decir, que podían, si así lo hubiesen querido, no contribuir a la crucifixión de Jesús, y que por ello deben ser considerados moralmente responsables por la suerte del Mesías, y que, en

---

<sup>1</sup>Una versión anterior de este ensayo fue presentada como trabajo final en un seminario sobre la máxima “deber implica poder”, de la Maestría en Filosofía de la Universidad del Rosario, en mayo de 2014. Por el constante acompañamiento y por sus valiosos aportes, agradezco especialmente a Carlos Patarroyo. También agradezco mucho a aquellos que han contribuido, con sus pertinentes observaciones y comentarios, al desarrollo de esta nueva versión: a Daniela Pedreros, Wilson Herrera, Carlos Miguel Gómez y José Castañeda.

virtud de esto es que este pide al Padre que los perdone. Esta interpretación, desde luego, es perfectamente razonable en virtud de ciertas maneras de entender el evangelio, y de ciertos principios de la doctrina cristiana.

Sin embargo, al enfocar la cuestión desde otro punto de vista, surge una aparente contradicción que amerita un examen filosófico. Me refiero a la perspectiva luterana de la omnisciencia divina, según la cual “Dios prevé todas las cosas, no contingentemente, sino necesariamente e inmutablemente” (Lutero, 1957, citado por Pigden, 1990, p. 5). Si se interpreta la crucifixión de Cristo en un contexto de omnisciencia divina así entendida, no habría lugar para hablar allí de posibilidades alternativas, en la medida en que si Dios sabe que algo sucederá, así será, pues Él no se equivoca. Pues bien, quisiera extender esta inquietud a la interpretación de la primera palabra: supongamos, entonces, que si Dios sabía que ciertas personas iban a causar la crucifixión de Cristo, así habría de suceder, y que, por lo tanto, sus verdugos no tenían acceso a posibilidades alternativas<sup>2</sup>. De este modo, la contradicción que aparece apunta al lugar de la responsabilidad moral y el deber en relación con los verdugos. Por un lado, parece contraintuitivo afirmar que estos sean moralmente responsables de su crucifixión y que hayan incumplido ciertos deberes, sin haber tenido posibilidades alternativas. Pero, por otra parte, tampoco parece razonable optar por no atribuirles responsabilidad moral ni deber alguno, aun en este contexto de omnisciencia divina y de ausencia de alternativas.

Hay, además, otro problema en relación con la responsabilidad moral y el deber por parte de los verdugos, tal y como se expresa en la primera palabra: el de la ignorancia. El “no saben lo que hacen” aporta un grado de ambigüedad que no se puede pasar por alto. La pregunta que surge, en definitiva, y que trataré de responder a lo largo de este ensayo, es entonces: ¿Cómo sostener, en relación con la primera palabra, que los verdugos de Cristo son moralmente responsables por su crucifixión, y que incumplieron con ciertos deberes,

---

<sup>2</sup>Esta parece ser la concepción de M. Lutero (1525) cuando afirma que “si Dios previó que Judas sería un traidor, necesariamente Judas se convirtió en un traidor, y no estaba en el poder de Judas o ninguna otra criatura hacer algo diferente o cambiar su voluntad” (p.240). Sin embargo, también se encuentra en la Escritura numerosas referencias a la inevitabilidad del destino de Cristo en relación con las predicciones de los profetas y la omnisciencia divina. No obstante, para evitar objeciones de tipo teológico o exegético, partiré exclusivamente de la noción luterana de omnisciencia divina.

si se asume que no tenían posibilidades alternativas y si al parecer no sabían lo que hacían? Creo que un enfoque semi-compatibilista<sup>3</sup> de la responsabilidad moral puede contribuir a resolver esta contradicción.

De tal manera, en la primera parte, defenderé que 1) ni la ausencia de posibilidades alternativas excluye, *eo ipso*, el que los verdugos de Cristo puedan ser considerados moralmente responsables por su crucifixión, ni la ignorancia los exime de responsabilidad moral a este respecto. En la segunda parte, sostendré que 2) esta aproximación a la responsabilidad moral de los verdugos de Cristo puede conllevar a un rechazo de la verdad de la máxima “deber implica poder”. En este sentido, insistiré en que el hecho de que los verdugos no pudiesen cumplir con ciertos deberes, no excluye, por sí mismo, el que tuviesen estos deberes, y el que puedan ser considerados moralmente responsables por incumplirlos. Finalmente, 3) consideraré una posible dificultad en relación con la argumentación propuesta e intentaré resolverla, hasta donde me sea posible.

Es necesario señalar que con “verdugos de Cristo” me referiré exclusivamente a los israelitas que decidieron crucificarlo, y no a los romanos involucrados directamente en su ejecución. El problema de la responsabilidad de estos últimos es mucho más escurridizo y exigiría un tratamiento más extenso del que puedo permitirme en este ensayo. De igual manera, es importante aclarar que no profundizaré en el problema del perdón en sí mismo. Para algunos puede ser problemático el hecho de que sea Jesús quien pida perdón por los verdugos, en vez de ellos mismos. De igual modo, el “no saben lo que hacen” podría sugerir a otros que el perdón no tiene lugar en este caso, pues la ignorancia sería un eximente de la presunta falta. También hay quienes podrían objetar que la intencionalidad del texto bíblico con esta primera palabra es justamente insistir en el elemento del perdón entendido no como exención de la responsabilidad moral y la culpa, sino como reconciliación y salvación. Sin embargo, para los fines de este trabajo, que no pretende ser de carácter religioso, no es relevante cuál haya sido la intención del

---

<sup>3</sup>Este sostiene que la ausencia de posibilidades alternativas es compatible, no con la libertad, entendida como acceso real a cursos alternativos de acción, pero sí con la responsabilidad moral – y con la libertad entendida de otras maneras. Y aquí me parece importante aclarar que no es mi intención defender, frente a otras concepciones, la verdad del semi-compatibilismo como perspectiva sobre la responsabilidad moral y la libertad. Mi objetivo es, simplemente, mostrar cómo estos problemas que se derivan de una lectura de la primera palabra de Cristo, en clave de omnisciencia divina luterana, pueden ser resueltos a partir de este enfoque.

texto bíblico. Lo importante aquí es que tanto la primera palabra en su totalidad, como la cuestión puntual del perdón, pueden ser interpretadas, filosóficamente, en relación con el problema de la responsabilidad moral y el deber. Abordar estos otros asuntos me desviaría de mi interés central en este texto.

## 1.

Quisiera empezar dando por supuesta la hipótesis de la omnisciencia divina de inspiración luterana, sin el interés de defenderla por sí misma; es decir, suponiendo que Dios sabía que Jesús sería crucificado, y que sabía quiénes (de entre los israelitas) lo iban a condenar. Siendo así, se sigue de esto que no había posibilidades alternativas para los verdugos, pues sería inadmisibile, según este punto de vista, que Dios se equivocara en cuanto a lo que sabe.<sup>4</sup>

El primer problema que surgiría aquí es el de cómo sostener la responsabilidad moral de los verdugos de Cristo, que parece expresarse en la primera palabra, en un escenario sin posibilidades alternativas. Para responder a esto, acudiré, en primera instancia, a un rechazo tipo Frankfurt del Principio de Posibilidades Alternativas (PPA) como esencial a la responsabilidad moral. Intentaré mostrar, pues, que aunque los verdugos no tuviesen posibilidades alternativas, esto no excluye, automáticamente, el que puedan ser considerados moralmente responsables por la crucifixión de Jesucristo.

### **1.1. Aplicación del argumento de Frankfurt al caso de los verdugos de Cristo**

El Principio de Posibilidades Alternativas afirma que un agente es moralmente responsable de una acción u omisión sólo si podía actuar de un modo distinto a como

---

<sup>4</sup>Esto, desde luego, puede ser discutido desde muchos enfoques teológicos, pero mi intención no es defender la omnisciencia divina, así entendida, como una realidad, ni en general, ni con referencia particular a la muerte de Cristo. Mi interés es contribuir a la solución de un problema que se seguiría de una interpretación de la primera palabra en clave de omnisciencia divina luterana.

actuó. En este caso, los verdugos de Cristo, al no poder actuar de un modo distinto a como actuaron, al no tener alternativas, no podrían ser considerados moralmente responsables de sus actos. La fuerza intuitiva de este principio es innegable. No obstante, H. Frankfurt, en un famoso artículo de 1969, y en trabajos posteriores, logró sembrar una duda razonable sobre su verdad mediante una serie de ejemplos que, posteriormente, fueron denominados “contraejemplos tipo Frankfurt”. Lo que Frankfurt (1969) pretendía mostrar con sus ejemplos es que la responsabilidad moral no requiere de posibilidades alternativas; que, aun si una acción es inevitable, el agente puede ser moralmente responsable por la misma. Un contraejemplo puede ser el siguiente: A Andrés se le ha ordenado, mediante las más crueles amenazas, matar a Clara, pero Andrés mata a Clara no por la fuerza de las amenazas sino porque siempre había deseado matarla.<sup>5</sup> Aquí, aunque Andrés no haya tenido alternativas, es moralmente responsable por matar a Clara. Los ejemplos pueden ser reformulados como se quiera, pero siempre se llegará a la misma conclusión. Pues bien, creo que el caso de Jesús crucificado por sus verdugos, en un escenario de omnisciencia divina luterana, puede ser entendido como un contraejemplo tipo Frankfurt<sup>6</sup> y, por lo tanto, que, desde este punto de vista, el hecho de que los verdugos no tuvieran acceso a posibilidades alternativas no excluye, por sí mismo, el que estos puedan ser considerados moralmente responsables. El siguiente argumento puede servir para hacer ver este punto.

---

<sup>5</sup>El ejemplo original es de H. Frankfurt (1969).

<sup>6</sup>En los contraejemplos originales de Frankfurt, un interventor contrafáctico se aseguraría de que determinada acción ocurriese, en caso de que el agente en cuestión intentara, siquiera mentalmente, hacer algo distinto de aquella. Ahora bien, Dios no ha de ser entendido, en este contexto, como un interventor contrafáctico sino como una inteligencia que conoce, absolutamente, lo que sucedió, lo que sucede y lo que sucederá. Por esta razón, considero que el caso aquí analizado debería ser identificado como un contraejemplo tipo Frankfurt de *bloqueo* (A.R. Mele, D. Robb, 1998, 2003) en el que las posibilidades alternativas están cerradas desde antes, tal vez desde siempre, en virtud de la omnisciencia divina, entendida luteranamente. Ciertamente, no ignoro las objeciones que ha suscitado la propuesta de Mele y Robb - entre las que destaco la desarrollada por C. Moya (2003) - pero creo que el tipo de bloqueo que implicaría la omnisciencia divina es distinto del que proponen estos autores, pues aquí no se trata de una imposibilidad cerebral por parte del agente para actuar de cierto modo, sino de una necesidad tal que si Dios sabe algo en un tiempo anterior, esto es lo que sucederá en un tiempo posterior. Ahora bien, ciertamente, el mecanismo que garantiza el bloqueo en este caso, no deja de parecer difuso, e incluso mágico, pero para los fines de este trabajo no es exigible una explicación detenida del funcionamiento de la omnisciencia divina así entendida.

Como lo expone Frankfurt (2003), no tener posibilidades alternativas no es lo mismo que actuar por coerción. No es lo mismo realizar una acción cuando esta era inevitable, que realizarla *porque* esta era inevitable. Los verdugos no tenían idea de que todo esto fuese inevitable. Ellos no sabían que no tenían alternativas. La inevitabilidad de la acción no era, para ellos, ningún elemento presente; la inevitabilidad de la acción no fue lo que causó la misma. “Ni la evitabilidad ni la inevitabilidad de una acción son moralmente significativas cuando no tienen nada que ver con cómo la acción ha llegado a realizarse” (Frankfurt, 2003, pp. 340-341). Si los verdugos hubieran sido conscientes de la inevitabilidad de la crucifixión de Cristo, y lo hubiesen crucificado por el reconocimiento de que esto era inevitable, entonces sería muy difícil adjudicarles responsabilidad moral. Pero no fue así. El móvil de los verdugos, lo que los llevó a actuar como actuaron, no tuvo nada que ver con la inevitabilidad de su proceder. Sus motivos fueron muchos, y muy variados, pero todos *de ellos*. Frankfurt (2003) lo sintetiza así:

Quando una persona actúa por su cuenta, y es guiada enteramente por sus propias creencias y preferencias, la cuestión de si podía haber hecho algo más en vez de lo que hizo es bastante irrelevante para una valoración de su responsabilidad moral. Los análisis que pretenden mostrar que los agentes invariablemente tienen alternativas simplemente pierden de vista lo importante, cuando no hay razón para suponer que el tener esas alternativas afecte las decisiones o la conducta de los agentes en manera alguna (p. 340).

Hay que preguntarse, por consiguiente, si los verdugos hubiesen actuado de un modo distinto de haberse presentado posibilidades alternativas. La respuesta más plausible es “No”. Aun con acceso a estas posibilidades, es muy difícil afirmar que el destino de Cristo hubiese sido distinto, porque lo que lo llevó a la cruz no fue la inevitabilidad; no fue la aceptación de esta por parte de los verdugos, sino el deseo de los mismos; sus creencias, expectativas, caprichos, etc. Los verdugos de Jesús no actuaron por coerción; la ausencia de posibilidades no fue lo que los movió a actuar. Como lo cuenta la Escritura, se burlaban, lo insultaban, echaban suertes con sus ropas, lo desafiaban, lo escupían y golpeaban; y esta no es la actitud de quien actúa a pesar suyo. Esta parece ser, más bien, una actitud motivada por móviles propios. Los verdugos parecen cumplir con una condición fundamental para ser considerados moralmente responsables: la de la

identificación con la propia acción<sup>7</sup>. Y, de igual modo que en cualquier contraejemplo, en este caso el Principio de Posibilidades Alternativas parece no aplicar. El que los verdugos no tuvieran alternativas no implica, *eo ipso*, que no fuesen moralmente responsables.

A este respecto se podría objetar que, sin embargo, es un requisito para la responsabilidad moral de los verdugos que hubiesen tenido la posibilidad alternativa de querer algo diferente, o sea, de tener una voluntad distinta de la que tuvieron, pues parecería muy excesivo afirmar que un agente fuese moralmente responsable por una acción cuando ni siquiera podía haber querido algo diferente. A esto se puede responder, con apoyo en el argumento de Frankfurt (1971), que, si se examina más a fondo, este requisito no es esencial para la responsabilidad moral de los verdugos. Desde que la voluntad que estos tuvieron haya sido *de ellos*, y desde que se identificaran libremente con su querer, la cuestión de si pudieron o no haber querido otra cosa es irrelevante para su responsabilidad moral. Esta objeción podría ser exitosa en el caso de que dicha voluntad hubiese sido *puesta* en la mente de los verdugos, o si algún ser supremo los hubiese manipulado o determinado causalmente para que quisieran tales cosas en tales momentos. Pero ese no es el caso aquí. La inevitabilidad de su voluntad no fue la causa de que se hayan identificado con dicha voluntad. Así, pues, se podría conceder que los verdugos no tenían la posibilidad alternativa de querer algo diferente a lo que quisieron, en virtud de la omnisciencia divina, sin tener que aceptar que la ausencia de esta alternativa anule su responsabilidad moral.

## ***1.2. La responsabilidad moral de los verdugos de Cristo en relación con su ignorancia***

En el apartado anterior, insistí, mediante un argumento apoyado en la perspectiva de Frankfurt, en la responsabilidad moral de los verdugos de Cristo en un contexto de

---

<sup>7</sup>Hay, desde luego, muchas otras condiciones para la responsabilidad moral, que han sido discutidas en innumerables ocasiones. Sin embargo, debo aclarar que mi intención no es afirmar la responsabilidad moral de los verdugos de Cristo en relación con todas sus condiciones, sino mostrar que la presencia de posibilidades alternativas no es aquí una condición necesaria, y que, por lo tanto, la omnisciencia divina, entendida luteranamente, no excluye la responsabilidad moral de los mismos.

omnisciencia divina y en relación con el Principio de Posibilidades Alternativas. No obstante, aparece una objeción que ya se veía venir: ¿cómo entender entonces el “no saben lo que hacen”? ¿Acaso esta alusión no podría llevar a concluir que los verdugos de Cristo no son moralmente responsables por su crucifixión? ¿No es problemático adjudicar responsabilidad moral a quien no sabe lo que hace? A continuación procuraré responder a esta objeción; es decir, sostendré que los verdugos pueden ser considerados moralmente responsables aunque Jesús haya dicho que éstos no sabían lo que hacían.

### **1.2.1. Un argumento sobre la condición epistémica en los verdugos de Cristo**

No saber lo que se hace es una manera válida de eximir a un agente de responsabilidad moral. Ningún sonámbulo es moralmente responsable de lo que hace en este estado. Pero la cuestión de “no saber” no es transparente. El conductor ebrio que atropella a alguien probablemente no sabía lo que hacía mientras conducía, pero nadie le quitaría de entrada responsabilidad moral por su acción. Lo que se hace en esos casos es rastreo (*tracing*)<sup>8</sup>. Se rastrean los antecedentes de la acción hasta un punto en el que el agente sí sabía lo que hacía, y por esto, porque en ese entonces sí sabía lo que estaba haciendo y sí comprendía las posibles consecuencias de sus actos, es que se le puede juzgar moralmente responsable de sus acciones futuras. Entonces, siempre que un conductor ebrio atropella a alguien, nos devolvemos hasta el momento en que aquel entró al bar y decidió tomar, sabiendo que esto podía tener consecuencias desastrosas. Porque decidió eso, es que es moralmente responsable de los sucesos posteriores.

Lo que se busca con el rastreo es identificar la *condición epistémica* de la responsabilidad moral; la condición de “saber lo que se está haciendo”, o también llamada condición de conocimiento. M. Vargas (2005) ofrece la siguiente definición de esta condición: “Para que un agente sea responsable de un resultado (ya sea una acción o una consecuencia) el

---

<sup>8</sup>El rastreo comúnmente se utiliza para defender la verdad de la máxima “deber implica poder”. Es decir, para identificar un momento anterior en que el agente pudo haber cumplido con el deber que se le está acusando de incumplir, pero, culpablemente, no lo hizo (por lo cual es moralmente responsable). Mi intención con el rastreo no es encontrar un momento en el que los verdugos pudieron no crucificar a Cristo pero no lo hicieron, sino un momento en el que se les pueda acusar de ignorancia culpable. Esto, ciertamente, ayudaría a sostener su responsabilidad moral, en relación con el “no saben lo que hacen”, en un escenario sin posibilidades alternativas.

resultado debe ser razonablemente predecible por el agente en un oportuno tiempo anterior” (p. 274). Pues bien, lo problemático, aquí, consiste en encontrar transparentemente el cumplimiento de la condición de conocimiento por parte de los verdugos de Cristo.

En principio, se podría argumentar como sigue. Un agente es, según la condición de conocimiento, moralmente responsable de sus actos u omisiones si es capaz de prever el resultado de los mismos. En este orden de ideas, se puede alegar, en primer lugar, que los verdugos de Cristo no creían que él fuera el Mesías, pero no tenían certeza empírica de ello. Lo llevaron a la cruz, pero sabían lo que pasaría si él era el hijo de Dios; eran conscientes, o al menos nada les impedía ser conscientes, del resultado de su acción. Para ponerlo en otras palabras: yo puedo decidir tomarme unos tragos, a sabiendas de que después tendré que conducir; puedo tomarme los tragos creyendo que nada malo va a pasar, pero esto no anula el hecho de que conozco las posibles consecuencias de mi acción; de tal manera, si algo malo llegara a pasar, sería moralmente responsable de tales acontecimientos. De igual modo, se puede argüir que las posibles consecuencias de los actos de los verdugos estaban a la mano. Muchos de ellos debieron haberlo visto. Y esto es evidente por el hecho de que, cuando Cristo murió, “el centurión y los que con él estaban guardando a Jesús, al ver el terremoto y lo que pasaba, se llenaron de miedo y dijeron: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios»” (Mateo, 27:54). Las consecuencias estaban, pues, previstas. Siendo así, se podría establecer que el “no saben lo que hacen” no se refería a la condición epistémica o condición de conocimiento como la hemos venido entendiendo; no se refería a un desconocimiento del resultado posible de las acciones u omisiones.

Sin embargo, se podría objetar que la analogía sobre la que descansa este argumento no es del todo acertada, ya que pasa por alto la diferencia entre lo lógicamente previsible y lo empíricamente probable. Lo que pasaría si decido conducir en estado de embriaguez es empíricamente probable, pero lo que pasaría si alguien, a quien yo maltraté, dice ser el Mesías y lo fuese realmente, es lógicamente previsible, pero empíricamente improbable. Y aquí se abre campo una objeción muy interesante, según la cual el siguiente ejemplo<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>Este ejemplo me lo sugirió Carlos Patarroyo en una discusión al respecto de una versión anterior de este trabajo.

ayudaría a reevaluar el de los verdugos de Cristo. Supongamos que alguien (Rubén) le dice a otro (Alberto) que es un Genio Maligno, y que le lleve a su casa una ancheta determinado día, y que si no cumple con esto, dará muerte a su familia. Alberto, por distintas razones, hace caso omiso de la exigencia, pero resulta ser que Rubén sí era dicho Genio, y la familia de Alberto muere. En este caso, las consecuencias de la decisión de Alberto eran lógicamente previsibles, pero empíricamente improbables (bastante improbables). Por consiguiente, ante la pregunta de si Alberto puede ser considerado moralmente responsable por la muerte de su familia, la respuesta más sana sería que no. Lo contrario sería muy excesivo. De ahí que, con Vargas (2005), se haga énfasis en que la condición epistémica requiere que las consecuencias de la acción sean *razonablemente* predecibles para el agente. No es razonable, para Alberto, pensar que Rubén sea un Genio Maligno.

Este ejemplo es clave en sí mismo, pero me parece que no es equivalente al de los verdugos de Cristo; principalmente, porque Alberto no contaba con razones ni evidencias para pensar que Juan fuese un Genio Maligno. Los verdugos sí: la opinión de una parte del pueblo israelita y los recurrentes milagros eran las más importantes<sup>10</sup>. Es muy seguro que si una buena parte de la comunidad en la que vivía Alberto le hubiese dicho que Rubén era un Genio Maligno, y hubiese dado testimonio de sus acciones sobrenaturales, éste lo habría pensado mejor y, muy posiblemente, aunque fuese por mera prudencia, habría cumplido con la extraña exigencia. Ahora bien, no estoy afirmando que los verdugos de Cristo hayan podido actuar de un modo diferente al que actuaron – lo cual contradeciría el punto de partida mismo de este trabajo - sino que contaban con evidencias y razones suficientes (a diferencia de Alberto) como para que las consecuencias de sus acciones fuesen razonablemente predecibles, y, por lo tanto, que cumplieran suficientemente con la condición epistémica necesaria para su responsabilidad moral.

Por otro lado, es necesario aclarar que los verdugos no eran ignorantes de la gravedad de sus actos, en el sentido de ser ignorantes de un “*hecho moral*” (Zimmerman, 1997, p. 422). No es que ellos no consideraran como algo moralmente muy grave matar al Mesías,

---

<sup>10</sup>Esta perspectiva es defendida por Griego (referenciado por Tomás de Aquino en la *Catena Aurea*), cuando afirma: “Nadie creerá que aquellos que después de su muerte permanecen en la infidelidad, puedan justificarse por ignorantes, siendo así que lo mostraban como verdadero Dios tantos y tan grandes milagros.”

sino que no sabían que se trataba del Mesías<sup>11</sup>. Ahora, sobre este asunto de la ignorancia, Zimmerman (1997) formula el siguiente principio: “uno es culpable de comportarse ignorantemente sólo si uno es culpable de ser ignorante” (p. 25). El rastreo, entonces, debe identificar un punto en que el agente es culpable de su ignorancia posterior. La pregunta que habría que responder sería, según esta aproximación: ¿Son culpables, los verdugos de Cristo, de no haber “sabido mejor” (Zimmerman, 1997, p. 413), o sea, de no haber sabido que Jesús era el hijo de Dios?

Sin embargo, este problema de si los verdugos de Cristo son culpables de su ignorancia (de si podían y debían haberlo sabido mejor) - y la manera en que esto se relaciona con su responsabilidad moral - se conecta con el problema del lugar del deber en este contexto. Por tal motivo, en determinado momento del desarrollo de la segunda parte de este trabajo, volveré sobre dicha cuestión.

## 2.

En este apartado, quisiera responder a la pregunta por el lugar del deber en el caso de los verdugos de Cristo en relación con la primera palabra. Así como parecía contradictorio, en virtud del Principio de Posibilidades Alternativas, considerarlos moralmente responsables por la crucifixión de aquel, sin que tuviesen posibilidades alternativas, del mismo modo parece paradójico afirmar que estos hayan incumplido ciertos deberes, ya que que no podían cumplirlos, dada la misma ausencia de alternativas. De tal manera, me propongo responder, específicamente, a la pregunta por el lugar de la máxima “deber implica poder” (DIP) en este contexto. A esto respondo que la exclamación de Jesús, interpretada como

---

<sup>11</sup>La ignorancia de los verdugos de Cristo se refiere, así, a su persona, a su condición de mesías, y a su misión en la tierra. Estos no sabían quién era Jesús, y no conocían el designio divino: “Porque los habitantes de Jerusalén y sus gobernantes, no conociendo a Jesús, ni las palabras de los profetas que se leen todos los días de reposo, las cumplieron al condenarle” (Hechos, 13:27). Esta importante referencia bíblica ha sido señalada por A. Llamas (2003). Por otro lado, Beda el Venerable, en sus comentarios al evangelio de San Lucas, (referenciados por Tomás de Aquino en la *Catena Áurea*), también indica que la ignorancia de los verdugos consistía en no saber que Jesús era el Hijo de Dios.

se ha venido haciendo hasta ahora, podría conllevar a un rechazo de la verdad de DIP entendida como una implicación lógica, y sugerir más bien una interpretación pragmática y contextual de esta máxima. Hay razones para sostener que los verdugos tenían deberes que no podían cumplir. Sin embargo, y retomando lo que dejé pendiente al final del apartado anterior, también mostraré que hay una manera en que DIP logra introducirse en la cuestión.

J.M. Fischer (1999, 2003) ha indicado que los contraejemplos tipo Frankfurt permiten rechazar la verdad de DIP, en la medida en que muestran que es posible que tengamos deberes que no podemos cumplir, y que, por lo tanto, es admisible que seamos moralmente responsables por no cumplir con los mismos. También D. Widerker (1991), quien, no obstante, es un defensor del Principio de Posibilidades Alternativas, ha intentado mostrar que el rechazo tipo Frankfurt de este principio implica el rechazo de DIP; afirmando que si un agente no cuenta con posibilidades alternativas no puede cumplir con determinado deber, pero que si aun así se le considera moralmente responsable, es porque ha violado un deber que no podía cumplir, lo que significaría que hay deberes incumplibles, lo cual claramente implicaría que DIP es falsa. Ahora bien, más arriba he intentado mostrar que el caso de la condena y crucifixión de Cristo por parte de sus verdugos israelitas, interpretado bajo la perspectiva luterana de la omnisciencia divina, puede ser entendido como un contraejemplo tipo Frankfurt. Allí los verdugos no tenían posibilidades alternativas, y, por lo tanto, no podían hacer otra cosa sino crucificarlo. Y, en este marco, he alegado que el hecho de que no tuviesen posibilidades alternativas no excluye, por sí mismo, el que puedan ser considerados moralmente responsables. Ahora, quisiera señalar, en la misma línea, que el hecho de que los verdugos no pudiesen cumplir con ciertos deberes no excluye, automáticamente, el que pudiesen tener dichos deberes, y el que puedan ser considerados moralmente responsables por su incumplimiento.

### ***2.1. Dos deberes sin poder de los verdugos***

Se puede alegar que los verdugos (israelitas) tenían, en este contexto, dos deberes que no podían cumplir: 1) el deber de no crucificar a Cristo y 2) el deber de creer en la persona de Cristo. Miremos, pues, de qué modo se podría sostener esto.

### **2.1.1. El deber de no crucificar a Cristo**

Es problemático negar que los verdugos israelitas de Jesús tuvieran el deber de no crucificarlo. Tenían el deber de no crucificarlo porque estaba *mal* hacerlo. Ciertamente, se podría objetar que justamente era deber de los verdugos no crucificar a Cristo porque se trataba de un designio divino. Bajo este punto de vista, lo incorrecto habría sido no crucificarlo, porque esto hubiese ido en contra de la voluntad de Dios. Esta objeción es muy interesante, pero no demuestra que no crucificar a Cristo no fuese un deber de los israelitas, en la medida en que estos se identificaban con un conjunto de creencias y principios que debían observar, y entre los cuales resaltan el respeto y la reverencia por la persona del Mesías.

Sin embargo, aquí podría tomar forma la siguiente objeción: ya que los verdugos israelitas creían que Jesús era un falso profeta, ¿acaso condenarlo no era lo correcto, en virtud, justamente, de sus creencias y principios? A esto se puede responder como sigue. Si se estableciera que la creencia por parte de los verdugos de que Jesús era un falso profeta era una creencia no culpable, el juzgarlo, y seguramente condenarlo, de cierto modo, no habría sido reprobable, y, de alguna manera, no crucificarlo no habría sido un deber. Empero, no hay manera de sostener que esta creencia sea no culpable. El que los verdugos israelitas no hayan creído en la persona de Cristo ya puede ser considerado como algo reprobable, e incluso grave, en virtud de sus costumbres y de las exigencias morales y religiosas que debían regir su comportamiento. De hecho, ciertos pasajes del nuevo testamento son enfáticos respecto a las exigencias y reclamos que hace Dios a su pueblo en relación a sus enviados. Véase, por ejemplo, el siguiente: “¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no habéis querido! Pues bien, se os va a dejar desierta vuestra casa” (Mateo, 23:37-38). Se puede apreciar que no atender a los llamados de Dios y no escuchar a sus enviados era una falta seria para los israelitas. De esto se infiere, por supuesto, que era deber de estos no condenar a sus enviados. Ahora, si Jesús era el Mesías, con más razón era un deber no condenarlo y no crucificarlo. Empero, se podría contraargumentar que, en virtud de los mismos principios y creencias de los israelitas, Jesús no cumplía con los requisitos para ser considerado el Mesías, y que por consiguiente, estos estaban justificados al no creer

en su persona, y a condenarlo. Esta objeción, sin embargo, pierde de vista que este ensayo no tiene como objetivo abordar conflictos interreligiosos, o defender la legitimidad de algún sistema de creencias religiosas por encima de otro, sino pensar la primera palabra de Cristo en la cruz e intentar resolver un problema filosófico que se derivaría de cierta interpretación de dicha exclamación. Siendo así, baste aquí con mostrar que, en el contexto de enunciación de esta palabra, no es fácil negar que fuese un deber de los israelitas no crucificar a Cristo.

Es posible, no obstante, que esta argumentación no parezca del todo convincente, y que quede la duda razonable sobre el deber de los verdugos de no crucificar a Cristo. En este caso, se podría conceder que los verdugos no tenían el deber de no crucificar a Cristo; pero sí a un hombre inocente como Jesús, y esto es mucho más transparente. Lo central aquí es que, tratándose del Mesías o de un hombre inocente, dando por supuestas la omnisciencia divina y la ausencia de posibilidades alternativas, los verdugos no podían cumplir con el deber de no crucificarlo<sup>12</sup>. De todo esto se seguiría que la imposibilidad de cumplir con dicho deber no implica, *eo ipso*, que no se tuviese este deber. Los verdugos podrían, además, ser considerados moralmente responsables por no haber cumplido con este deber, así no hayan podido hacerlo.

Así, pues, como un contraejemplo tipo Frankfurt, el caso de Cristo y sus verdugos, como aparece expresado en la primera palabra, puede conllevar a una puesta entre paréntesis de la verdad de la máxima “deber implica poder”, al menos en lo que se refiere al poder, por parte de los segundos, de no crucificar al primero.

### **2.1.2. El deber de creer en la persona de Cristo**

A partir de la discusión desarrollada en la sección anterior (2.1.1), es posible sostener que los verdugos de Cristo tenían el deber de creer en la persona de este.

---

<sup>12</sup>Es necesario aclarar que con esto no pretendo ceder ante la objeción propuesta sino mostrar que, aun si esta lograra sostenerse con éxito, no afectaría al argumento central de esta sección, sobre la incapacidad que tenían los verdugos de cumplir con determinado deber.

Pues bien, pienso que aquí se puede apreciar dos aspectos de la incapacidad de los verdugos de cumplir con este deber.

Por un lado, está el aspecto obvio de esta incapacidad en relación con la omnisciencia divina y la ausencia de posibilidades alternativas. Y aquí la perspectiva luterana se hace más radical: como Dios lo prevé todo de un modo absoluto e inmutable, si Dios prevé que alguien no va a creer, este alguien, efectivamente, no va a creer y no podrá creer. Pero hay una manera más matizada de entender dicha incapacidad, que se puede expresar como sigue.

Una cantidad considerable de israelitas no podía creer en Jesucristo como Mesías. Jesús no era lo que aquellos esperaban. Ciertas expectativas, disposiciones, hábitos, y creencias arraigadas hace siglos, impidieron el surgimiento, en varios de ellos, de la nueva creencia. Es cierto que muchos sí creyeron, pero otros no, unos porque no querían, y otros porque no podían. Si actualmente apareciera un hombre diciendo que es el Hijo de Dios, y aunque lo intentara demostrar con palabras poderosas y acciones sobrenaturales, yo, por ejemplo, quisiera creer, pero no podría, por convicciones personales y disposiciones intelectuales que no sé bien cómo ni cuándo adquiriré. No apoyaría el condenarlo a pena de muerte, claro está, pero no creería en su persona. Sin embargo, sospecho que ninguna de estas convicciones y disposiciones me quitaría responsabilidad por mi incredulidad ante los ojos de Dios. Creo que lo mismo aplicaría para los israelitas de ese tiempo y lugar. Todos debían creer; nadie podía no creer y quedar en buen concepto ante Dios<sup>13</sup>. Pero no todos podían creer. El deber de creer aplicaba para todos,

---

<sup>13</sup>Si se objetara, con base en cierta interpretación teológica o exegética, que, a pesar de todo lo que he intentado mostrar, creer no es un deber en la religión judeo-cristiana, o que el cristianismo no es una religión de deberes, respondería, en primer lugar, que esto no lograría desmontar la intuición, independiente de cualquier principio religioso, de que, en relación con la primera palabra, era deber de los israelitas creer en la persona de Jesucristo. Y si se siguiese insistiendo en la misma vía, alegaría que, aun dentro de la discusión teológica y exegética, se puede argüir que hay ciertos pasajes del Evangelio que parecen contundentes respecto al deber de creer, como el siguiente, de Marcos, 16: 14-16: "Finalmente se apareció [Jesús] a los once mismos, estando ellos sentados a la mesa, y les reprochó su incredulidad y dureza de corazón, porque no habían creído a los que le habían visto resucitado. Y les dijo: Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuese bautizado, será salvo; más el que no creyere, será condenado". Es muy difícil negar la dimensión deóntica que aparece allí.

aunque no pudieran cumplirlo<sup>14</sup>. Esto, por supuesto, puede parecer injusto, ya que se trata de exigir deberes que no están bajo el control volitivo de los agentes.

Pareciese, en este sentido, que el deber de creer estaría en el mismo nivel que el deber de sentir: acciones que el agente no podría cumplir, aunque quisiera. No obstante, la cuestión del deber de creer puede matizarse un poco. Hay casos en que alguien puede ser considerado moralmente responsable y culpable por haber o no creído, justamente cuando hay razones para lo uno o para lo otro. Si alguien me dice que es Dios, y que le dé todo el dinero de mi salario, y si yo se lo doy, y si, por esto, dejo a mi familia sin recursos durante una buena cantidad de días, se me podrá acusar moralmente por haber creído, pues debí no haber creído, ya que tenía más razones para no creer que para creer<sup>15</sup>. O un caso más común: si le presto dinero a alguien tres veces, y las tres veces no me paga, y si le presto una cuarta vez, afectando con esto mis finanzas y el bienestar de los que dependen de mí, cualquiera puede objetarme, posiblemente en medio de insultos bienintencionados: “¡es que no debió haberle creído!” Y no se trataría de un “debió” en el laxo sentido de “habría sido bueno que no le hubiese creído”, sino de un “debió” con contenido moral. Uno, ciertamente, no podría decirles, con la misma contundencia, a los verdugos de Cristo que “debieron haber creído”, por razones que ya nombré, pero, al menos se podría sostener que la exigencia no era, en sí misma, tan problemática como el deber de sentir. Sé que esto no hace que desaparezca la sensación de que hay algo de injusto en el asunto; pero, justamente, esta alarma ante la injusticia del caso es una consecuencia normal del rechazo a la verdad de la máxima “deber implica poder”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup>Se podría pensar que este deber entra en la categoría de los deberes de una “conciencia moral infinita”, aludida por W. Martin (2009) al respecto de la perspectiva de Lutero. Sin embargo, estos deberes parece que se refieren a acciones u omisiones que son imposibles de lograr en cualquier tiempo; por ejemplo: no desear a la mujer del prójimo. Lutero sugiere que estos deberes tienen que ver con las limitaciones propias de la condición humana. No sé hasta dónde la imposibilidad de algunos de los israelitas que vivieron en la época de Jesús, de creer en su persona en tanto que Mesías, pueda ser considerada como una imposibilidad ligada a limitaciones innatas a la condición humana. Me inclinaría, entonces, a afirmar que este no es un deber de este tipo sino uno que, por circunstancias específicas, algunos, o muchos, no podían cumplir.

<sup>15</sup>Éste es, en esencia, el mismo argumento que ofrecí en la sección 1.2., cuando hice la comparación entre el hipotético ejemplo de Alberto y el de los verdugos de Cristo.

<sup>16</sup>Si alguien objetara que, sin importar la argumentación de esta sección, creer en la persona de Cristo no era ni es un deber, lo invitaría a revisar los presupuestos de su punto de vista, pues es muy posible que lo que realmente esté defendiendo sea que, en la medida en que no siempre se puede creer, aunque se quiera,

Aquí se podría preguntar si este segundo aspecto de la incapacidad de creer no presupone en los verdugos la posibilidad alternativa de haber creído o de haber tenido disposiciones distintas de las que tuvieron. A esto se puede responder que este segundo aspecto de la incapacidad, y la acusación de incumplimiento del deber de creer, pueden sostenerse sin posibilidades alternativas, del mismo modo que en la sección 1.1 se sostuvo la responsabilidad moral: el que los verdugos no hubiesen tenido la alternativa de creer o de tener otras disposiciones no quiere decir que su no-creencia y sus disposiciones no hayan sido *de ellos* y que éstos no se hayan identificado con aquellas.

## **2.2. El deber de haberlo sabido mejor: de vuelta al “no saben lo que hacen”**

Ahora, si bien hemos visto que una interpretación, en clave de omnisciencia divina luterana y ausencia de posibilidades alternativas, de la primera palabra de Cristo y su contexto, puede conllevar a poner entre paréntesis la verdad de la máxima DIP, hay, empero, una manera en que esta logra introducirse con considerable fuerza intuitiva. Esta es, pues, una dificultad que corresponde encarar.

Al final del primer apartado, se dejó en suspenso la cuestión del “no saben lo que hacen”. Es claro que los verdugos no lo sabían todo (no sabían, en el momento en que actuaron, que Jesús era el Mesías). De esto se desprende que los verdugos debían haberlo “sabido mejor” (Zimmerman, 1997, p. 413). Pero este parece ser, justamente, el punto de la excusa de Jesús. Las excusas son válidas cuando el comportamiento excusado fue inevitable; es decir, cuando las circunstancias impidieron que el agente pudiese cumplir con su deber<sup>17</sup>. Ahora bien, no todos los verdugos podían haberlo sabido mejor. Había

---

creer no es un deber, o mejor aun, que no *puede* ser un deber, pues sería injusto exigir a un agente algo que no está bajo su control volitivo. Pero esto sería dar por supuesta la verdad de la máxima “deber implica poder”, que es precisamente lo que he estado tratando de poner en entredicho.

<sup>17</sup>Por ejemplo: si yo tengo una cita con mi esposa y no puedo llegar porque sufrí un accidente, mi excusa sería totalmente válida, pues no podía cumplir con tal deber. En cambio, si no llego porque decidí quedarme en casa viendo una película, la excusa no sería válida porque pude cumplir con el deber de asistir y, sin embargo, no lo hice. Negar este principio parece absurdo, y aquí la fuerza intuitiva de la máxima “deber implica poder” logra imponerse sin vacilación.

limitaciones que, muy posiblemente, el mismo Cristo reconocía. El “no saben lo que hacen” parece ser emitido a modo de atenuante; como un motivo para la misericordia. En este orden de ideas, es muy difícil afirmar que Jesús pensara que los verdugos debían haberlo sabido mejor, pues *no podían*.

Esto no implica, de todas formas, mayor dificultad, pues lo que se intentó defender más arriba era que había al menos dos deberes que los verdugos tenían, pero que no podían cumplir: el de *no crucificar* a Jesús, y el de *creer* en su persona. Lo problemático es que se podría aplicar la misma objeción a estos dos casos: ¿Y si Jesús no pensaba que sus verdugos debían no crucificarlo y que debían creer en su persona, precisamente porque sabía que no podían cumplir con estos deberes? Si esto es así, entonces el “perdónalos” perdería sentido, y también toda la cuestión de la misericordia. No habría lugar para esta última, porque los verdugos no serían moralmente responsables.

La solución a este problema puede venir de la mano de Lutero (1525). Este considera que la máxima “deber implica poder” es falsa, porque hay deberes que no se pueden cumplir, pero que no son lógicamente absurdos. Se trata de deberes que no buscan ser obedecidos sino que tienen fines educativos, en el sentido amplio de la palabra; fines reformativos que, en una gran mayoría de los casos, tienen que ver con mostrarle al agente su impotencia y su necesidad de mejorar:

¿Por qué hay lugar para el arrepentimiento si ninguna parte del arrepentimiento depende de la voluntad sino que todo es hecho por necesidad? Yo respondo: puedes decir lo mismo respecto de los mandamientos de Dios, y preguntar por qué él da mandamientos si todo se hace por necesidad. Él da mandamientos para instruir y exhortar a los hombres sobre lo que éstos deben hacer, de modo que éstos puedan ser humillados por el conocimiento de su maldad y alcanzar la gracia (Lutero, 1525, p. 266).

Lutero (1525), en la misma línea argumentativa, cita el ejemplo de un médico que le ordena a su confiado paciente llevar a cabo una acción que, dado su estado de salud, él no puede cumplir, pero, al ver que no puede cumplirla, cae en la cuenta de su impotencia, y deja atrás su orgullo y su ceguera:

¿Con cuánta frecuencia un buen doctor ordena a un paciente seguro de sí mismo hacer o dejar de hacer cosas que son o imposibles o dolorosas para él, para llevarlo, mediante su

propia experiencia, a la conciencia de su enfermedad o debilidad, a la que él no pudo haberlo llevado por ningún otro medio? (p. 184).

Creo que es una situación muy similar a esta en la que se encontrarían los verdugos, frente al deber de no crucificar a Cristo, y al de creer en su persona<sup>18</sup>, de admitirse la omnisciencia divina como lo hemos venido haciendo. Si se supone que los verdugos no podían cumplir con los deberes de no crucificarlo y de creer en él, no sería razonable sostener que estos deberes estuviesen ahí para ser obedecidos y cambiar las cosas. Más bien, estos parecerían ser deberes con fines reformativos<sup>19</sup>: después de crucificar a Jesús y haber negado su persona, con el terremoto, con la resurrección atestiguada, y con las enseñanzas de los apóstoles, los verdugos caerían en la cuenta de su pecado, de su ceguera, de su orgullo, y de su otrora impotencia para hacer lo correcto.

Se podría entonces objetar (desde una perspectiva como la de Zimmerman, 1996, Humberstone, 1971, y otros defensores de DIP) que estos no son deberes “binding” (vinculantes), o que impliquen directamente al agente, sino deberes sobre lo ideal, y que, en estos casos DIP, ciertamente, no aplica, puesto que no son deberes relevantes moralmente hablando. En respuesta a esto, considero que hay lugar para hablar de deberes que no se pueden cumplir, y que, al mismo tiempo, no son sobre lo ideal, sino vinculantes, implican al agente y son moralmente relevantes. Y, a este respecto, se puede acudir a la ayuda del testimonio de la subjetividad. No se puede negar que hay casos de personas que sienten que deben cumplir con cierto deber moral que no pueden cumplir, y que saben que no pueden cumplirlo; pues bien, algo parecido se puede afirmar sobre los verdugos de Cristo. Judas, por ejemplo, aun después de caer en cuenta de la inevitabilidad de su traición –aquí también se está presuponiendo la omnisciencia divina sugerida en la Escritura- decidió, por el sentimiento de culpa, quitarse la vida. Pedro

---

<sup>18</sup>Pigden (1990) considera que los deberes sin poder son injustos y crueles; que corresponderían más bien a un Dios malvado y tirano que a uno bueno y justo. A esto respondo que, en el caso de los verdugos así entendido, no hay crueldad o injusticia, porque no hay castigo: hay misericordia, perdón, y salvación. Lo injusto es castigar el incumplimiento de un deber que no se puede cumplir, y que no fue dictado para cumplirse. Aquí no hay castigo, sino perdón y reformación.

<sup>19</sup>Pigden (1990) también afirma que el fin reformativo de la culpabilidad sólo tiene sentido cuando el culpable sabe que pudo haber actuado de modo diferente. Creo que esto no es cierto. Se puede tratar de una reforma orientada hacia el futuro. Y esta es precisamente la finalidad de la salvación: que la humanidad, consciente ahora de sus pecados, sus debilidades y su ceguera, camine hacia el reino de los cielos.

(quien no fue un verdugo, claramente), también sabiendo que negaría a Jesús (pues éste se lo dijo), cuando lo hace, y recuerda las palabras del Maestro, se siente mal consigo mismo (“rompió a llorar amargamente” Lucas, 22:62); siente que debió haber hecho lo opuesto. Así, es razonable pensar que verdugos de Jesús, al haber entendido que este, además de ser inocente, era el Mesías, habrían sentido que debieron haber hecho lo contrario, que debieron haber cumplido con estos deberes. De tal modo, dichos deberes no parecen ser sobre lo ideal, sino deberes morales dirigidos a ellos, vinculantes, cuyo incumplimiento, aun en un escenario sin posibilidades alternativas, interpela al agente.

Hay otra razón, muy inquietante, por la cual los deberes de los verdugos no podrían ser sobre lo ideal. Lo ideal es el ámbito del “sería bueno que...”. Afirmar que el deber, por parte de los verdugos, de no crucificar a Cristo, significa “habría sido bueno que los verdugos no crucificaran a Cristo”, es bastante problemático. Pues, ya que la crucifixión de este era fundamental para la salvación de la humanidad, no haberlo crucificado habría sido desastroso. Pero aquí reaparece una objeción esbozada más atrás: si la voluntad de Dios era que Jesús fuese crucificado, ¿por qué pedir perdón por los verdugos? ¿No estaban, acaso, haciendo algo bueno, ante los ojos de Dios? Esto derrumbaría toda la argumentación de este trabajo. Y lo único que puedo responder es que lo que esto muestra es que habría un abismo entre la moralidad humana y las intenciones divinas, e incluso una tensión entre los medios y los fines en la voluntad divina. El que Dios hubiese mandado a su Hijo a morir en la cruz no significa que su crucifixión haya sido algo moralmente correcto. Esta es, justamente, la cuestión del sacrificio. Haber asesinado mártires fue incorrecto, y sus verdugos son moralmente responsables, pero su muerte fue por un bien mayor. No veo motivos para pensar que este no fuese el caso de Jesucristo.

Así, pues, esta objeción no logra desarmar la intuición de que la ausencia de posibilidades alternativas no excluye, automáticamente, el que los verdugos tuviesen ciertos deberes, moralmente relevantes, y que puedan ser considerados moralmente responsables por el incumplimiento de los mismos.

Sin embargo, es importante reconocer que el “no saben lo que hacen” sí parece funcionar para disminuir el nivel de culpabilidad (*blameworthiness*) de los verdugos. Pueden seguir siendo considerados moralmente responsables: su ignorancia, como se ha sugerido, no fue la del sonámbulo o la del que hace algo totalmente por accidente. Pero su culpabilidad

sí se atenúa. Así, el “perdónalos” podría entenderse como un “no seas tan duro con ellos”: se trataría de una misericordia justificada por la ignorancia. Y esto lo parece admitir la doctrina moralista Católica Romana, cuando afirma que:

La culpa (*guilt*) es proporcional no al carácter objetivo de la cosa realizada, sino al grado de negligencia culpable por la que ésta se hace. Un acto cometido en ignorancia, incluso si esta ignorancia [se da por negligencia] es menos culpable que un acto realizado con total conocimiento, pues es menos totalmente voluntario (Hastings, J, 1915, p. 404, citado en Smith, H, 1983, p. 549).

### 3.

A estas alturas, podríamos preguntarnos: ¿Y si la máxima “deber implica poder” fuese verdadera? Hay algo de injusto en exigir deberes a quienes no pueden cumplirlos. Supongamos, entonces, que Dios, el ser más bueno y sabio, no puede permitir la existencia de injusticia en el mundo. Siendo así, DIP sería verdadera porque, de ser falsa, habría injusticia en el mundo. Supongamos, así pues, que Dios ha establecido, desde tiempos inmemoriales, la verdad de DIP. ¿Cómo afectaría esto a la interpretación sustentada a lo largo de este texto?

J.M. Fischer (2003) ha señalado que, de ser verdadera DIP, no sería posible la existencia de juicios morales deónticos en un universo causalmente determinado (y no tengo razones para pensar que lo mismo no valdría para un universo sin posibilidades alternativas en virtud de la omnisciencia divina): ya que los individuos sólo podrían hacer una sola cosa, en cada momento, no habría lugar para juicios sobre el deber. De tal manera, si DIP fuese verdadera, no tendría caso decir que los verdugos de Cristo debían no crucificarlo. Esto puede llevar a pensar que, por consiguiente, los verdugos de Cristo no pueden ser considerados moralmente responsables por sus acciones y omisiones.

Creo, de la mano de Fischer (2003), que esto no tiene por qué ser necesariamente así. La verdad de DIP excluiría, en un universo de este tipo, la posibilidad de los juicios morales deónticos, pero no excluiría la posibilidad de los juicios sobre la responsabilidad moral. Es posible, con Fischer (2003), sostener (como lo hice especialmente en la primera parte del trabajo) que el “tener razones suficientes” (p. 249) puede funcionar como una referencia

válida para los juicios sobre la responsabilidad moral. Por ejemplo, se puede insistir en que algunos verdugos de Cristo son moralmente responsables porque tenían razones suficientes para no condenarlo a la Cruz. Ahora bien, “tener razones suficientes” no implica “poder” (Fischer, 2003, p. 249). Desde esta perspectiva, se podría salvar una buena parte de nuestra interpretación: los verdugos de Cristo pueden ser considerados moralmente responsables por no haber creído en su persona, y pueden ser considerados moralmente responsables por haberlo crucificado, pues, en ambos casos, tenían razones suficientes para actuar de manera contraria, aunque no pudieran, en virtud de la omnisciencia divina, hacerlo.

Queda, de todas formas, una gran dificultad, que también parece inquietar a Fischer (2003); y que consiste en que es muy probable que “tener razones suficientes” esconda una noción de “deber” en su mecanismo. Cuando responsabilizamos moralmente a alguien por no haber hecho algo cuando tenía razones suficientes para hacerlo, es muy probable que lo que realmente estemos haciendo es responsabilizarlo por no haber hecho lo que debía hacer. Las razones suficientes, por sí mismas, no pueden ser móviles suficientes para la acción. Parece que, para que “tener razones suficientes” funcione, hace falta una dimensión deóntica. Así, si “tener razones suficientes” no puede desligarse de “deber”, y si deber implicara poder; no habría manera de decir que los verdugos de Cristo puedan ser considerados moralmente responsables de sus acciones<sup>20</sup>. No obstante, esto sólo sería así de DIP fuese verdadera. Y una buena parte de lo que he intentado sostener, a lo largo de este trabajo, es que hay razones para afirmar que las implicaciones de la exclamación de Cristo, emitida en un contexto de omnisciencia divina luterana y ausencia de posibilidades alternativas, permiten sugerir que la máxima “deber implica poder” es contextual.

---

<sup>20</sup>I. Haji (2014) (quien cree en la verdad de DIP), sin embargo, ha defendido la independencia de la responsabilidad moral con respecto a DIP, de una manera que puede ser útil para los fines de este trabajo. Según él, un agente es moralmente culpable no por incumplir con un deber objetivo, sino cuando este, de modo no culpable, cree que su acción es moralmente impermissible. Desde este punto de vista, se podría sostener la responsabilidad moral de los verdugos de Cristo, no porque hubiesen incumplido con el deber de no crucificarlo, sino porque, al hacerlo, sabían, al menos, que se trataba de un hombre que no había cometido ningún delito, que, por lo tanto no merecía esta condena, y, por esto, actuaron con la creencia de que su acción era moralmente impermissible. La cuestión de la ignorancia y de su responsabilidad moral por haber crucificado, no a cualquier hombre inocente, sino al Mesías, es distinta, y más difícil de abordar desde el enfoque de Haji.

## Conclusión

He intentado, en primer lugar, señalar que si se interpreta la primera palabra de Cristo en la cruz (“Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”), con referencia a los verdugos israelitas que causaron su crucifixión, en clave de omnisciencia divina – de corte luterano - y de ausencia de posibilidades alternativas, surge una aparente contradicción en cuanto al lugar de la responsabilidad moral y el deber en el actuar de aquellos. Esta contradicción tiene dos aspectos, que se entrecruzan, y que pueden ser formulados como sigue: 1) ¿Cómo sostener la responsabilidad moral de los verdugos por la crucifixión de Cristo si al mismo tiempo se admite que no contaban con posibilidades alternativas y si al parecer no sabían lo que hacían? Y 2) ¿Cómo acusar a los verdugos del incumplimiento de ciertos deberes si no podían cumplir con estos? Intenté resolver esta contradicción desde una perspectiva semi-compatibilista de la responsabilidad moral. Puntualmente, sostuve que: 1.1) Desde un enfoque como el de H. Frankfurt, la ausencia de posibilidades alternativas no excluye, *eo ipso*, el que los verdugos de Cristo puedan ser considerados moralmente responsables por su crucifixión, en la medida en que: la inevitabilidad de su actuar no puede ser entendida en términos de coerción, actuaron por móviles propios y se identificaron con su voluntad y con sus acciones; 1.2) La ignorancia bajo la que actuaron puede ser entendida como ignorancia culpable, en la medida en que contaban con evidencias y razones suficientes para prever las implicaciones y consecuencias de su actuar, cumpliendo así con la condición epistémica de la responsabilidad moral; 2.1) Hay razones para afirmar, con independencia del debate interreligioso, que los verdugos tenían el deber de no crucificar a Jesucristo y el de creer en su persona, y que la imposibilidad de cumplir con estos no excluye, por sí misma, el que puedan ser interpelados y considerados moralmente responsables por su incumplimiento. Esto significaría, en términos más técnicos, que en este caso la máxima “deber implica poder” (DIP) parece no aplicar. Sin embargo, admití que 2.2) DIP logra imponerse al considerar el deber de los verdugos de haber sabido que Jesús era, efectivamente, el Mesías, pero alegué que el deber de no crucificar a Cristo y el de creer en su persona podían ser interpretados como deberes que no “estaban ahí” para ser cumplidos sino que tenían fines reformativos, de acuerdo con la perspectiva de Lutero, y que, por esto, pueden funcionar sin DIP, sin dejar de ser moralmente relevantes e implicar directamente a los

agentes, en relación con su responsabilidad moral. Finalmente, 3) consideré la dificultad que traería para el punto de vista defendido la aceptación de la verdad de DIP, tratando de responder a partir del enfoque semi-compatibilista de J.M. Fisher, en relación con los juicios deónticos, la responsabilidad moral y las razones suficientes.

De todos modos, y con total seguridad, quedarán aún muchas objeciones y dificultades por afrontar. Este ensayo no ha pretendido ser más que un alegato, y se encuentra muy lejos de ofrecer una solución completamente satisfactoria al problema tratado.

## Referencias

Fischer, J.M. (1999) Recent Work on Moral Responsibility. *Ethics*, 110, 93-139. Recuperado de [http://www.andrewmbailey.com/jmf/Recent\\_Work\\_on\\_Moral\\_Responsibility.pdf](http://www.andrewmbailey.com/jmf/Recent_Work_on_Moral_Responsibility.pdf)

Fischer, J.M. (2003). 'Ought-implies-can', causal determinism and moral responsibility. *Analysis*, 63(279), 244-250. Recuperado de <http://e-aulas.urosario.edu.co/mod/resource/view.php?id=79099>

Frankfurt, H.G. (1969). Alternate possibilities and moral responsibility. *The Journal of Philosophy*, 66(3), 829-839. Recuperado de <http://e-aulas.urosario.edu.co/mod/resource/view.php?id=79098>

Frankfurt, H.G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/2024717?origin=JSTOR-pdf>

Frankfurt, H.G. (2003). Some Thoughts Concerning PAP. En Widerker, D. & McKenna, M. (Ed.), *Essays on Moral Responsibility*. Aldershot: Ashgate (pp. 339-345). Recuperado de <https://dl.dropboxusercontent.com/u/5962585/Widerker-and-McKenna-%28eds%29-Moral-Responsibility-and-Alternative-Possibilities.pdf>

Haji, I. (2014). Blameworthiness and Alternate Possibilities. *The Journal of Value Inquiry*, 48, 603-621.

Humberstone, I. L. (1971). Two Sorts of 'Ought's'. *Analysis*, 32, 8-11.

La Biblia de Jerusalén. Recuperado de <http://www.bibliacatolica.com.br/es/la-biblia-de-jerusalen>

Llamas, A. (2003). Siete palabras. Versión online. Recuperado de: [http://www.mercaba.org/DJN/S/siete\\_palabras.htm](http://www.mercaba.org/DJN/S/siete_palabras.htm).

Luther, M. (1525). De servo arbitrio - Translated as "On the Bondage of Free Will" In: RUPP, E. G. A. M., P. S. (ed.) *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* (1969). Louisville: The Westminster Press.

Martin, W. (2009). Ought but Cannot. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 109, 103-128. Recuperado de <http://e-aulas.urosario.edu.co/mod/resource/view.php?id=79096>

Mele, A.R., Robb, D. (1998). Rescuing Frankfurt-style cases. *Philosophical Review*, 107 (1): 97-112.

Mele, A.R., Robb, D. (2003). *Bbs, Magnets and Seesaws: The Metaphysics of Frankfurt-style Cases*. In David Widerker & Michael McKenna (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*. Ashgate 107-126.

Moya, C. (2003). Blockage Cases: No Case Against PAP. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 35, No. 104: 109–120

Pigden, M.R. (1990). Ought-implies-can: Erasmus Luther and R.M. Hare. University of Otago: New Zeland.

Tomás de Aquino. Cadena aurea en los cuatro evangelios, San Lucas, Cap. XXIII, 6, ad. Beda. Recuperado de: <http://www.mercaba.org/CATENA/Mt/01.htm>

Smith, H. (1983). Culpable Ignorance. *The Philosophical Review*, 92(4), 543-571. Duke University Press.

Tomás de Aquino. Cadena aurea en los cuatro evangelios, San Lucas, Cap. XXIII, 6, ad. Griego. Disponible en: <http://www.mercaba.org/CATENA/Mt/01.htm>

Vargas, M. (2005). The Trouble with Tracing. *Midwest Studies on Philosophy*, XXIX, 269-291.

Widerker, D. (1991). Frankfurt on "Ought Implies Can" and Alternative Possibilities. *Analysis*, Vol. 51, No. 4, pp. 222-224.

Zimmerman, M.J. (1997). Moral Responsibility and Ignorance. *Ethics*, 107, 410-426.