

<http://doi.org/10.21555/top.v0i61.1202>

“Father, Forgive Them, for They Know Not What
They Are Doing”: The Problem of the Moral
Responsibility of Jesus’s Executioners in a Scenario
Without Alternative Possibilities

“Padre, perdónalos, porque no saben lo que
hacen”: el problema de la responsabilidad moral
de los verdugos de Jesús en un escenario sin
posibilidades alternativas

Andersson Mina Vargas
Corporación Universitaria Minuto
de Dios UNIMINUTO
Colombia
anderson_minavargas@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6622-3467>

Recibido: 08 – 07 – 2019.
Aceptado: 10 – 12 – 2019.
Publicado en línea: 23 – 06 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

If the condemnation and crucifixion of Christ is interpreted in the key of Lutheran divine omniscience and absence of alternative possibilities, an apparent contradiction regarding the moral responsibility and duties of the Israelite executioners of Christ would arise. This contradiction would be the following: How can we sustain the moral responsibility of the executioners if they did not have alternative possibilities and, according to Christ's first Saying on the cross, they did not know what they were doing? How could it be possible to attribute duties to the executioners if they were not able to fulfill them? These problems can be addressed from a semicompatibilistic perspective of moral responsibility. It could be argued that: 1) the absence of alternative possibilities does not exclude the fact that the executioners could be considered morally responsible for Christ's crucifixion, and that 2) the impossibility of fulfilling certain duties does not imply that the executioners would not have had these duties and cannot be considered morally responsible for their breach.

Keywords: moral responsibility; semicompatibilism; principle of alternative possibilities (PAP); "Ought implies can" (OIC) maxim.

Resumen

Si se interpreta la condena y crucifixión de Jesucristo en clave de omnisciencia divina luterana y ausencia de posibilidades alternativas, surgiría una aparente contradicción en cuanto a la responsabilidad moral y los deberes de sus verdugos israelitas: ¿cómo sostener su responsabilidad moral si no contaban con posibilidades alternativas y si al parecer, de acuerdo con la primera palabra en la cruz, no sabían lo que hacían? Y ¿cómo atribuirles deberes que no podían cumplir? Esto se puede encarar desde una perspectiva semicompatibilista de la responsabilidad moral, y argumentar 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 implica que los verdugos no tuviesen dichos deberes y que no puedan ser considerados moralmente responsables por su incumplimiento.

Palabras clave: responsabilidad moral; semicompatibilismo; principio de posibilidades alternativas (PPA); máxima “deber implica poder” (DIP).

Introducción¹

Un modo corriente —y no carente de verosimilitud— de interpretar la primera palabra de Jesús 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 participar en la condena y crucifixión, y que, por ello, deben ser considerados moralmente responsables por la suerte del Mesías, y que, en virtud de esto, es que éste pide a Dios que los perdone, viendo en el “no saben lo que hacen” un motivo para la misericordia. De hecho, cuando se asiste a la iglesia católica en tiempos de la Semana Santa y se escucha el sermón de las siete palabras, el comentario del sacerdote y su actitud ante los verdugos de Cristo siempre parecen expresar esta manera de entender el asunto.

Sin embargo, hay algunos pasajes bíblicos que logran causar cierta perplejidad cuando uno los relaciona con el escenario recién señalado. Me refiero a aquéllos en los que se dice, muy claramente, que Jesucristo ya sabía todo lo que estaba por suceder (famoso, entre ellos, el que narra la anécdota de Pedro negando a Jesús tres veces antes de que cantase el gallo). Creo que no debemos descartar la posibilidad de que aquí haya un escenario de omnisciencia divina entendida a la manera de Lutero, según la cual Dios prevé todas las cosas, no contingentemente, sino necesaria e inmutablemente (cfr. Lutero, 1969). Así, al enfocar la cuestión desde este punto de vista surge una aparente contradicción que amerita un examen filosófico. Si se interpreta la condena y crucifixión de Cristo en un contexto de omnisciencia divina así entendida, no habría lugar para hablar allí de posibilidades alternativas, en la medida en

¹ Este trabajo es una versión para publicación, con mejoras y modificaciones, del artículo que presenté como opción de grado en la Maestría en Filosofía de la Universidad del Rosario, titulado: “‘Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen’: una perspectiva semi-compatibilista”, en el 2015.

que, si Dios sabe que algo sucederá, así será, pues éste no se equivoca. 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.² 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 éstos sean moralmente responsables de su crucifixión y que hayan incumplido ciertos deberes sin haber tenido posibilidades alternativas. Pero, por otra parte, tampoco parece muy razonable, en términos de las implicaciones morales del relato bíblico (y no de los criterios internos de la fe de alguna visión cristiana específica), optar por no atribuirles responsabilidad moral ni deber alguno.

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, teniendo en cuenta la primera palabra, que los verdugos de Cristo son moralmente responsables por su crucifixión, y que incumplieron con ciertos deberes, si se asume que no tenían posibilidades alternativas y si al parecer no sabían lo que hacían? Creo que un enfoque semicompatibilista³ de la responsabilidad moral puede contribuir a resolver esta aparente contradicción.

De tal manera, en la primera parte de este texto defenderé que 1) ni la ausencia de posibilidades alternativas excluye, *eo ipso*, el que los verdugos de Jesús 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 Jesús puede conducir a una puesta entre paréntesis de la verdad de la máxima “deber implica

² Esta parece ser la concepción de Lutero 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” (Lutero, 1969, p. 240).

³ Éste 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—.

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.⁴

Es necesario señalar que con “verdugos de Jesús” 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 ni exegético, no es relevante cuál haya sido la intención del texto bíblico. Lo importante aquí es que este caso puede ser abordado, filosóficamente, en relación con el problema de la responsabilidad moral y el deber.

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

⁴ Debo aclarar que la intención de este trabajo es doble y simultánea: por un lado, usar el arsenal teórico y conceptual de la actual discusión filosófica sobre la responsabilidad moral y la máxima “deber implica poder” para intentar resolver un problema propio de un caso del ámbito de la narración bíblica, y, por otro lado, aprovechar la riqueza y complejidad de dicho caso para alimentar la discusión contemporánea sobre la responsabilidad moral y la máxima “deber implica poder”. La segunda intención es más valiosa para el autor, aunque no sea tan evidente en el desarrollo del trabajo.

sabía quiénes (de entre los israelitas) lo iban a condenar.⁵ Siendo así, se sigue de esto que no había posibilidades alternativas para los verdugos, pues sería inadmisibles, según este punto de vista, que Dios se equivocara en cuanto a lo que sabe.⁶

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 (PPA) afirma que un agente es moralmente responsable de una acción u omisión sólo si podía actuar de un modo distinto a como actuó. En este caso, los verdugos de Jesús, 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

⁵ No obstante, como lo señalé en la introducción, hay pasajes bíblicos en los que el conocimiento de Jesús de todo lo que sucedería con su condena y crucifixión aparece como algo inquietantemente similar a una omnisciencia divina entendida luteranamente.

⁶ 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 Jesús. Y esto también significa que no es mi interés entrar en el complejo y riquísimo debate teológico sobre las relaciones entre la acción humana y la voluntad divina que tuvo lugar durante la Reforma. Mi interés es contribuir a la solución de un problema filosófico —alrededor de nuestras concepciones sobre la responsabilidad moral y el deber— que se seguiría de una interpretación de este caso en clave de omnisciencia divina luterana (la cual, no obstante, como lo señalé antes, no debería ser descartada).

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 considerado moralmente responsable por ésta. 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.⁷ 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;⁸ por lo tanto, desde este punto de vista, el hecho de que los verdugos no tuvieran acceso a posibilidades alternativas no excluye, por sí mismo, el que éstos puedan ser considerados moralmente responsables. El siguiente argumento puede servir para hacer ver este punto.

⁷ El ejemplo original es de H. Frankfurt (1969).

⁸ En los ejemplos 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 aquélla. 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 tiene similitudes con los contraejemplos tipo Frankfurt de *bloqueo* (cfr. Mele y Robb 1998 y 2003), ya que aquí las alternativas están cerradas desde antes 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 tienen en mente Mele, Robb y Moya, 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 ésta era inevitable, que realizarla *porque* ésta 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 la causó. “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 hubiesen 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 lo sintetiza así:

Cuando 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 (Frankfurt, 2003, p. 340).

Hay que preguntarse, por consiguiente, si los verdugos hubiesen actuado de un modo distinto de haberse presentado posibilidades alternativas. Lo más probable es que 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 ésta por parte de los verdugos, sino el deseo de éstos: sus creencias, expectativas, caprichos. 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, le escupían y lo golpeaban; y ésta no es la actitud de quien actúa a pesar suyo. Ésta 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.⁹ Y, de igual modo que en cualquier contraejemplo, en este caso PPA 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, sin embargo, que 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 éstos tuvieron fue *de ellos*, y desde que se identificaron 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 ése no es el caso aquí. La inevitabilidad de su voluntad no fue la causa de que se hayan identificado con dicha voluntad. Así, se podría conceder que los verdugos no tenían la posibilidad de querer algo diferente a lo que quisieron, en virtud de la omnisciencia divina, sin tener que aceptar que la ausencia de esta alternativa anula 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 omnisciencia divina y en relación con PPA.

⁹ Hay, desde luego, muchas otras condiciones para la responsabilidad moral, las cuales han sido discutidas en innumerables ocasiones. Sin embargo, debo aclarar que mi intención no es afirmar la responsabilidad moral de los verdugos de Jesús en relación con todas sus condiciones, sino mostrar que la presencia de posibilidades alternativas no parece ser aquí una condición necesaria.

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 se diga que estos no sabían lo que hacían.

1.2.1. Un argumento sobre la condición epistémica de 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 desde el inicio responsabilidad moral por su acción. Lo que se hace en esos casos es un rastreo (*tracing*).¹⁰ 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, regresamos al momento en que aquél 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”, también llamada “condición de conocimiento”. M. Vargas ofrece la siguiente definición de esta condición: “Para que

¹⁰ 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 pudieran no crucificar a Cristo, pero no lo hicieron, sino un momento en el que se les pueda acusar de ignorancia culpable.

un agente sea responsable de un resultado (ya sea una acción o una consecuencia) el resultado debe ser razonablemente predecible por el agente en un oportuno tiempo anterior” (Vargas, 2005, 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 éstos. En este orden de ideas, se puede alegar, en primer lugar, que los verdugos de Jesús 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, es posible sostener 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, alguien puede 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 en realidad, es lógicamente previsible, pero empíricamente improbable. Y aquí aparece una objeción muy interesante, según la cual el siguiente ejemplo 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 Rubén fuese un Genio Maligno. Los verdugos sí: la opinión de una parte del pueblo israelita y los recurrentes milagros eran las más importantes.¹¹ 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 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, sino

¹¹ Esta perspectiva es defendida por Griego, citado por Tomás de Aquino (s. f.) en *Catena Aurea*, cuando afirma que “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” (*Comentario a Evangelio según Lucas 23:34-37*).

que no sabían que se trataba del Mesías.¹² Ahora, sobre este asunto de la ignorancia, Zimmerman formula el siguiente principio: “uno es culpable de comportarse ignorantemente sólo si uno es culpable de ser ignorante” (Zimmerman, 1997, p. 425). 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 Jesús, de no haber “sabido mejor”¹³ (Zimmerman, 1997, p. 413), o sea, de no haber sabido que Jesús era el Mesías?

No obstante, este problema de si los verdugos de Jesús 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 Jesús en relación con la primera palabra. Así como parecía contradictorio, en virtud del Principio de Posibilidades Alternativas, considerarlos moralmente responsables por la crucifixión de aquél sin que tuviesen posibilidades alternativas, del mismo modo parece paradójico afirmar que éstos hayan incumplido ciertos deberes, ya 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 en el contexto aludido hasta ahora, podría conducir a un cuestionamiento de la verdad de DIP como estricta implicación lógica, y sugiero, más bien, una interpretación pragmática y contextual de esta máxima. Hay

¹² 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. Éstos 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).

¹³ Las comillas obedecen a que no he logrado encontrar una mejor opción para transmitir el sentido de la expresión inglesa “have known better” que usa Zimmerman. Ruego al lector que me permita, a partir de ahora, seguir usando expresiones, tan poco naturales en castellano, como ésta y sus derivadas.

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 y 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 éstos. También D. Widerker (1991), quien, no obstante, es un defensor de PPA, 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, 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, que pudiesen tener dichos deberes y 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 tuviesen 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. Desde este punto de vista, lo incorrecto habría sido no crucificarlo, pues 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 éstos 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 con 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 éstos no condenar a sus enviados. Ahora, si Jesús era el Cristo, 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, éstos estaban justificados al no creer en su persona, y al 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. Siendo así, baste aquí con mostrar que, en el contexto de enunciación de

la primera palabra, no es fácil negar que fuese un deber de los israelitas no crucificar a Cristo.

Es posible, de todas formas, 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, salvando lo esencial de la argumentación, que los verdugos no tenían el deber de no crucificar a Cristo, pero sí de no crucificar a un hombre inocente como Jesús, y esto es más transparente. Lo central aquí es que, trátase del Mesías o de un hombre inocente, dando por supuesta la ausencia de posibilidades alternativas, los verdugos no podían cumplir con el deber de no crucificarlo.¹⁴ 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 Jesús y sus verdugos, como aparece expresado en la primera palabra, puede conllevar una puesta entre paréntesis de la verdad de DIP, 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, es posible sostener que los verdugos de Cristo tenían el deber de creer en la persona de éste.

Pues bien, pienso que aquí es posible 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.

¹⁴ Es necesario aclarar que con esto no pretendo ceder ante la objeción propuesta, sino mostrar que, aun si ésta lograra sostenerse con éxito, no afectaría al argumento central de esta sección sobre la incapacidad que tenían los verdugos de cumplir con determinado deber.

Una cantidad considerable de israelitas no podía creer en Jesucristo como Mesías. Jesús no era lo que aquéllos esperaban. Ciertas expectativas, disposiciones, hábitos, y creencias arraigadas desde siglos anteriores 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. Como si actualmente apareciera un hombre diciendo que es el Hijo de Dios y, aunque intentara demostrarlo con palabras poderosas y acciones sobrenaturales, yo, por ejemplo, quisiera creer, pero no pudiese 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.¹⁵ Pero no todos podían creer. El deber de creer aplicaba para todos, aunque no pudieran cumplirlo.¹⁶ Esto, por supuesto,

¹⁵ 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 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, 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”.

¹⁶ 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. Según Martin, Lutero sugiere que estos deberes tienen que ver con las limitaciones propias de la condición humana. En este sentido, no sé hasta qué punto la imposibilidad de algunos de los israelitas que vivieron en la época de Jesús de creer en su persona en cuanto 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.

puede parecer injusto, ya que se trata de exigir deberes que no están bajo el control volitivo de los agentes, pero, justamente, esta alarma ante la injusticia del caso es una consecuencia normal del rechazo de la verdad de DIP.

En este punto cabe 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 poner entre paréntesis la verdad de la máxima DIP, hay, empero, una manera en que ésta logra introducirse con considerable fuerza intuitiva. Ésta 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 el 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. Ahora bien, no todos los verdugos podían “haberlo sabido mejor”. Había 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 (1969). Él considera que DIP 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 reformatorios 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, 1969, p. 266).

Lutero, 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? (Lutero, 1969, p. 184).

Creo que es una situación muy similar a ésta en la que se encontrarían los verdugos frente al deber de no crucificar a Cristo, y frente al de creer en su persona, 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 éstos parecerían ser deberes con fines reformativos:¹⁷ 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 previa impotencia para hacer lo correcto.

Se podría, no obstante, objetar —desde una perspectiva como la de Zimmerman (1996), Humberstone (1971), y otros defensores de DIP— que éstos no son deberes de tipo “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, en la línea de C. Patarroyo (2015), que hay lugar para hablar de deberes que no se pueden cumplir, y que, al mismo tiempo, no son sobre lo ideal, sino vinculantes, que 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 (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 los verdugos de Jesús, al haber entendido que éste, además de ser

¹⁷ Pigden (1990) 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 ésta es precisamente la finalidad de la salvación: que la humanidad, consciente ahora de sus pecados, se disponga a reorientar su actuar.

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 éste era fundamental para la salvación de la humanidad, no haberlo crucificado habría sido inviable. Pero aquí reaparece una objeción esbozada anteriormente: 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 éste no fuese el caso de Cristo.

Así, 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 aquéllos.

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, representada por G.H. Joyce (1915), 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 (Joyce, 1915, p. 404, citado en Smith, 1983, p. 549).

3

A estas alturas podríamos preguntarnos: ¿y si DIP fuese verdadera? Hay algo de injusto en exigir deberes a quienes no pueden cumplirlos. Supongamos, entonces, que Dios, al ser justo, 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, 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, y de esto se seguiría que éstos no pueden ser considerados moralmente responsables por sus acciones y omisiones.

Creo, con 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, sostener (como lo hice especialmente en la primera parte del trabajo) que el “tener razones suficientes” (Fischer, 2003, 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. 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 pueden ser considerados moralmente responsables de sus acciones.¹⁸ No obstante, esto sólo sería así si DIP fuese verdadera en el sentido estricto de una implicación lógica. Y una buena parte de lo que he intentado sostener, a lo largo de este trabajo, es que hay razones para afirmar que la situación de enunciación de la exclamación de Jesús, enmarcada en un contexto de omnisciencia divina luterana y ausencia de posibilidades alternativas, invita a poner entre paréntesis (aunque sea tentativamente) la verdad de DIP.

¹⁸ 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 Jesús, 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 Cristo, es distinta, y más difícil de abordar desde el enfoque de Haji.

Sumario

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 aquéllos. Esta contradicción tiene dos aspectos, los cuales se entrecruzan y 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 éstos? Intenté resolver esta contradicción desde una perspectiva semicompatibilista 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 éstos 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 reformatorios, 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 semicompatibilista de J. M. Fischer, en relación con los juicios deónticos, la responsabilidad moral y las razones suficientes.

Referencias

- De Aquino, T. (s. f.). *Cadena aurea en los cuatro evangelios, san Lucas (23:34-37)*, ad. Griego. URL: <https://hfg.com.ar/catena/c0.html>.
- Fischer, J. M. (1999). Recent Work on Moral Responsibility. *Ethics*, 110(1), 93-139. DOI: <https://doi.org/10.1086/233206>.
- ____ (2003). Ought-Implies-Can, Causal Determinism and Moral Responsibility. *Analysis*, 63(3), 244-250.
- Frankfurt, H. G. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*, 66(23), 829-839. DOI: <https://doi.org/10.2307/2023833>.
- ____ (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20. DOI: <https://doi.org/10.2307/2024717>.
- ____ (2003). Some Thoughts Concerning PAP. En D. Widerker y M McKenna (eds.), *Essays on Moral Responsibility*. (pp. 339-345). Ashgate.
- 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(1), 8-11. DOI: <https://doi.org/10.2307/3327274>.
- Joyce, G. H. (1915). Invincible Ignorance. En J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics. Volume VII*. (pp. 403-404). Charles Scribner’s Sons.
- Biblia Reina Valera Gómez. (2004). Biblia Hub. URL: <http://bibliaparalela.com/>.
- Lutero, M. (1969). De servo arbitrio (On the Bondage of Free Will). En E. G. Rupp y P. S. Watson (eds.), *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. (pp. 101-332). E. G. Rupp, A. N. Marlow, P. S. Watson y B. Drewery (trads). The Westminster Press.
- Martin, W. (2009). Ought but Cannot. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 109, 103-128.

- Mele, A. R. y Robb, D. (1998). Rescuing Frankfurt-Style Cases. *Philosophical Review*, 107(1), 97-112. DOI: <https://doi.org/10.2307/2998316>
- Mele, A. R. y Robb, D. (2003). Bbs, Magnets and Seesaws: The Metaphysics of Frankfurt-Style Cases. En D. Widerker y M. McKenna (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*. (pp. 107-126). Ashgate.
- Moya, C. (2003). Blockage Cases: No Case Against PAP. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35(104), 109 -120.
- Patarroyo, C. (2015) Ought Without Ability. En A. Buckareff, C. Moya y S. Rosell (eds.), *Agency, Freedom, and Moral Responsibility*. Palgrave Macmillan.
- Pigden, C. R. (1990). Ought-Implies-Can: Erasmus, Luther and R. M. Hare. *Sophia*, 29(1), 2-30. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF02782712>.
- Smith, H. (1983). Culpable Ignorance. *The Philosophical Review*, 92(4), 543-571. DOI: <https://doi.org/10.2307/2184880>.
- Vargas, M. (2005). The Trouble with Tracing. *Midwest Studies on Philosophy*, 29, 269-291. URL: <http://vargasphilosophy.com/Papers/TracingPublished.pdf>
- Widerker, D. (1991). Frankfurt on 'Ought Implies Can' and Alternative Possibilities. *Analysis*, 51(4), 222-224. DOI: <https://doi.org/10.2307/3328762>.
- Zimmerman, M. J. (1996). *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge University Press.
- ____ (1997). Moral Responsibility and Ignorance. *Ethics*, 107(3), 410-426.