

Lógoi Revista de Filosofía
Año 23. N.º 39
Semestre enero-junio 2021



LÓGOI
Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Facultad de Humanidades y Educación
Escuela de Filosofía

LÓGOI *Revista de Filosofía* N.º 39
Año 22. Semestre enero-junio 2021
ISSN impreso: 1316-693X
Fundada en 1998

DIRECTOR-EDITOR

JOSÉ LUIS DA SILVA

EDITORA INVITADA

MARÍA AURELIA DELGADO MANSILLA

CONSEJO EDITORIAL

Aurelio Pérez (UCV); Jesús Hernández, (UCAB); Lorena Rojas (UCAB), Wilfredo González S.J. (UCAB)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Lizette Nava (UCAB); José Luis Da Silva (UCAB); Jesús Hernaéz (UCAB), José Piedra (traductor y redactor de los resúmenes en idioma francés) (UPEL-Maturín)

CONSEJO CONSULTIVO

Corina Yoris (UCAB); Marta De La Vega (USB); Sabine Knabenshuh (LUZ); Gustavo Sarmiento (USB); María Teresa Muñoz (Universidad Intercontinental - México); Fabiola Vethencourt (UCV); Carlos Kohn (UCV); Sandra Pinardi (USB); Nancy Núñez (UCV)

LÓGOI Revista de Filosofía se edita bajo los auspicios de la:

©Universidad Católica Andrés Bello. Apartado Postal 20332. Caracas 1020-A, Urb. Montalbán. La Vega. Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Filosofía Teléfonos: 0212 4074238 – 4074237. www.ucab.edu.ve

<http://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/temas/index.php/logoi/issue/archive>

Depósito Legal impreso: pp. 199802df38

ISSN impreso: 1316-693X

Deposito Legal electrónico: DC2021000745

Lógoi, Revista de Filosofía es arbitrada bajo la modalidad doble ciego e indizada en: REVENCYT: RVL006, CLASE, The Philosopher's Index, Index Copernicus International, IC Journals Master List, DIALNET, Ulrich's Periodicals Directory, Catálogo de LATINDEX, Base de datos EBSCO

Dirección para el envío de correspondencia y canje:

logoirevistadefilosofia@gmail.com

Correos electrónicos para el envío de colaboraciones:

logoirevistadefilosofia@gmail.com jdasilva@ucab.edu.ve

Diseño y Producción: **abediciones**
Diagramación: Isabel Valdivieso
Diseño de portada: Isabel Valdivieso
Venta: **abediciones**
Canje y donación: **abediciones**

PRESENTACIÓN.....	5
PALABRAS DEL DIRECTOR.....	15
ARTÍCULOS	
<i>Pensándolo bien, las intenciones irreflexivas al estilo Libet pueden ser compatibles con el libre albedrío</i> Nick Byrd	17
<i>¿Determinados para ser libres y responsables? El compatibilismo de Daniel Dennett</i> José R. Lezama Q.....	29
<i>A favor de las obligaciones imposibles</i> Carlos G. Patarroyo.....	52
<i>Los niveles emergentes no salvan el libre albedrío</i> Jesús Zamora Bonilla.....	75
COMUNICACIÓN	
Entrevista: con María Aurelia Delgado Mansilla. Jesús Hernáez.....	88
NOTICIAS	
Notas.....	121
INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES.....	129
INSTRUCTIONS FOR AUTHORS.....	130
PLANILLAS PARA LOS AUTORES.....	131
PAUTAS PARA LOS ÁRBITROS.....	132
GUÍA Y PLANILLA DE EVALUACIÓN.....	133

PRESENTATION.....	5
WORDS OF DIRECTOR.....	15
ARTICLES	
<i>On Second Thought, Libet-style Unreflective Intentions May Be Compatible With Free Will</i> Nick Byrd	17
<i>Determined to be free and responsible? Daniel Dennett's compatibilism</i> José R. Lezama Q	29
<i>In favor of impossible obligations</i> Carlos G. Patarroyo.....	52
<i>Emergent Levels Will Not Save Free Will</i> Jesús Zamora Bonilla	75
COMMUNICATION AND INTERVIEW	
Interview: María Aurelia Delgado Mansilla Jesús Hernández.....	88
NEWS	
Events.....	121
INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES.....	129
INSTRUCTIONS FOR AUTHORS.....	130
FORMS FOR AUTHORS.....	131
RULES FOR THE REFEREES.....	132
FORM AND EVALUATION GUIDE.....	133

*A favor de las obligaciones imposibles **

Carlos G. Patarroyo
Escuela de Ciencias Humanas
Universidad del Rosario – Bogotá, Colombia
carlosg.patarroyo@urosario.edu.co

Resumen

En este artículo ofrezco una defensa de la posibilidad de las obligaciones imposibles al ofrecer argumentos en contra de la idea según la cual estas obligaciones son un sinsentido, pues la función esencial de una obligación es la de ser una guía para la acción, y una obligación imposible no puede indicar ninguna acción a realizar. Pretendo mostrar cómo la idea de que las obligaciones han de ser guías de acción, en conjunto con la máxima “deber implica poder”, lleva a consecuencias indeseables, y luego ofrezco argumentos para defender que las obligaciones imposibles están en mejor posición que otras obligaciones para guiar cierto tipo de acciones.

Palabras clave: obligación imposible, deber implica poder, guía de acción, deliberación, alternativas.

*In favor of impossible obligations**

Abstract

In this paper, I present a defense of impossible obligations against the argument according to which these types of obligations are pointless or nonsensical because they do not comply with the basic action guidance function of an obligation. I attempt to show that the action-guidance function of obligations, together with the ‘ought implies can’ maxim, lead to undesirable consequences, and this result casts doubt on the argument against impossible obligations. Also, I provide an argument attempting to defend that impossible obligations are in a better position to guide certain actions than traditional obligations.

Keywords: Impossible obligations, ought implies can, action guidance, deliberation, alternatives.

*En faveur des obligations impossibles**

Résumé

Dans cet article, j'offre une défense de la possibilité des obligations impossibles en proposant des arguments contre l'idée selon laquelle ces obligations sont un non-accord, puisque la fonction essentielle d'une obligation est d'être un guide d'action, et une obligation impossible ne peut indiquer aucune action à réaliser. Je veux montrer comment l'idée selon laquelle les obligations doivent être des guides pour l'action, en liaison avec la maxime «le devoir implique le pouvoir» conduit à des conséquences indésirables, puis j'offre des arguments pour faire valoir que les obligations impossibles sont mieux placées que d'autres obligations pour guider un certain type d'actions.

Mots clés: obligation impossible, devoir implique pouvoir, guide d'action, délibération, alternatives.

* Agradezco profundamente la invitación que me hizo María Aurelia Delgado Mansilla (Marylin Delgado) para hacer parte de este número monográfico y los muy iluminadores comentarios que hizo a una versión anterior de este texto. Pero más aún agradezco la calidez, la paciencia y el cariño que tuvo conmigo en el proceso de enviarme este escrito en medio de condiciones muy adversas.

* I am deeply grateful for Marylin Delgado's invitation to be part of this monographic issue and for the very illuminating comments she made on an earlier version of this text. But even more I am grateful for the warmth, patience and affection she showed me in the process of sending her this paper in the midst of very adverse conditions.

*Je suis profondément reconnaissant de l'invitation que Maria Aurelia Delgado Mansilla (Marylin Delgado) m'a faite pour faire partie de ce numéro monographique et les commentaires très éclairants qu'elle a faits à une version antérieure de ce texte. Mais plus encore, j'apprécie la chaleur, la patience et l'affection qu'il a eues avec moi dans le processus d'envoi de cet écrit dans des conditions très défavorables.

Introducción

La máxima “deber implica poder” afirma algo que aparentemente tiene un fuerte apoyo intuitivo, a saber, que es un requisito indispensable para un agente estar en la capacidad de realizar una cierta acción, si su realización ha de ser un deber para él o ella. El principio puede presentarse de la siguiente manera;

“Deber implica poder” (DIP): Necesariamente, *S* debe hacer *A*, sólo si *S* puede hacer *A*.

Pese a que mucho antes de Kant DIP ya es rastreable hasta la expresión latina (consignada en la *Pandecta* o *Digesta*) “*Impossibilium nulla obligatio est*”, es un lugar común en los debates contemporáneos sobre ella mencionar a Kant como el representante por excelencia de su defensa. Es así que incluso la máxima ha recibido sobrenombres como “el *dictum* de Kant” (Stern 2004, Khurana 2017) . Es, sin embargo, un asunto discutido si Kant realmente asumió en su filosofía la máxima tal cual ha sido entendida por el debate contemporáneo, o si, más bien, su apego a ella obedecía a una versión más amigable con una suerte de compatibilismo (Stern 2004, Stern 2015, Scholten 2020, Timmermann 2003).

En las discusiones contemporáneas acerca de las relaciones entre libertad y responsabilidad moral, esta máxima ha tenido un papel protagónico. En primer lugar, DIP es una piedra angular en muchos argumentos que buscan problematizar las posiciones compatibilistas. La idea detrás de esta crítica es que, si el determinismo fuese verdadero, nadie podría actuar de manera diferente a como de hecho lo hace. Y si esto fuera verdad, entonces no podría decirse de nadie que es moralmente responsable por actuar de manera incorrecta, pues no sería verdad que “hubiese podido” actuar de otra manera. La estructura esencial del argumento (si bien presenta variaciones menores dependiendo del autor que lo defiende o ataca) es la siguiente:

(1) Necesariamente, si el determinismo es verdadero, nadie puede actuar de manera diferente de como ha actuado.

- (2) Necesariamente, si una persona no podía actuar de manera diferente a como lo ha hecho, entonces no es el caso que fuera su deber actuar de manera diferente (DIP).
- (3) Por lo tanto, y necesariamente, si el determinismo es verdadero, nadie debe actuar de manera diferente a como lo hace.
- (4) Necesariamente, una persona ha actuado incorrectamente sólo si debía actuar de otra manera.
- (5) Por lo tanto, si el determinismo es cierto, nadie actúa de manera incorrecta (Graham 2011, Haji 2009, 2002).

Este argumento ha sido resistido por los compatibilistas, no mediante el ataque a DIP, sino mediante el rechazo de la primera premisa del argumento. Así, si se acepta un análisis condicional de “poder actuar de otra manera” (Ayer 1954, Chisholm 1964, Davidson 1973) se invalida esta primera premisa y el argumento cae por su propio peso. El análisis condicional, sin embargo, ha sido criticado fuertemente también (Moya 2006).

Un segundo tipo de argumento en el que la máxima DIP ha sido utilizada es aquel que pretende derivar el *Principio de posibilidades alternativas* (PPA) a partir de ella. Según el PPA “Un agente es moralmente responsable por una acción sólo si hubiese podido actuar de otra manera” (Frankfurt 1969) donde este actuar de otra manera incluye también abstenerse de actuar en absoluto.

- (1) Necesariamente, *S* es moralmente responsable por hacer *A* sólo si *S* debía no hacer *A*.
- (2) Necesariamente, *S* debe no hacer *A*, sólo si *S* puede evitar hacer *A*. (DIP)
- (3) Por lo tanto, y necesariamente, *S* es moralmente responsable por hacer *A*, sólo si *S* podía evitar hacer *A* (PPA) (Graham 2011, Yaffe 1999).

Tal y como ocurría con el argumento anterior, quienes lo resisten suelen hacerlo mayormente mediante la negación de la primera premisa (Zimmerman 1988, Haji 1998) dejando intacta la premisa que utiliza a DIP. Y tal y como también ocurría en el argumento anterior, la negación de esta primera premisa ha sido altamente cuestionada.

En buena medida, estos dos ejemplos muestran un cierto respeto que la mayoría de los autores contemporáneos en el debate acerca de la libertad y la responsabilidad moral sienten por la máxima DIP. Para algunos es intuitivamente cierta, mientras que para otros su refutación parece ser una tarea en extremo complicada y por ello deciden desarticular los argumentos en los que es usada, derribando otras premisas diferentes de DIP.

Ello no quiere decir que no existan intentos de refutación de la máxima misma. Algunos de ellos se basan en la presentación de casos en los que, presuntamente, hay agentes que tienen un cierto *deber* que, sin embargo, no *pueden* cumplir; Blum (2000), por ejemplo, ofrece el caso de un cleptómano a quien, pese a no poder resistir su impulso de tomar cosas que no le pertenecen, no por ello deja de aplicarle la normativa según la cual *no debe* tomarlas. Estrategias como ésta, sin embargo, distan de tener la fuerza requerida para derribar la máxima DIP. Un opositor puede sencillamente defender que, o bien un cleptómano puede hacer un esfuerzo (grande, por supuesto, pero no imposible) para resistir sus impulsos, o bien, si éstos son irresistibles, defenderá que no es el caso que sea para él un *deber* no tomar estos objetos, lo cual dejaría intacta a DIP.

Otros han buscado contraejemplos más elaborados en contra de DIP. John Martin Fischer (2006, 2003) por ejemplo, ha defendido que los famosos contraejemplos tipo-Frankfurt no sólo son contraejemplos al *Principio de posibilidades alternativas* (PPA, como se ha visto en el segundo argumento presentado más arriba), sino que, además, son contraejemplos para la máxima DIP. Los contraejemplos tipo Frankfurt son experimentos mentales en los que se presenta un escenario en el que un agente actúa por sí mismo (sin coerción o manipulación alguna), sin saber que existía un cierto mecanismo o interventor contrafáctico que impedía que tuviera alternativas de decisión y de acción (para un extenso debate acerca del éxito o fracaso de estos escenarios cf. Widerker and McKenna 2003). Frankfurt (y sus seguidores, que han retomado, enmendado y mejorado sus contraejemplos) consideran que en estas situaciones o escenarios, encontraríamos al agente moralmente responsable de lo que ha hecho, pese a que no tuvo alternativas; al fin y al cabo, actuó por sí mismo, sin coerción ni manipulación alguna. El propósito de los contraejemplos tipo-Frankfurt es mostrar que consideraciones acerca de cursos alternativos de acción son irrelevantes para las adscripciones de responsabilidad moral (Frankfurt 2003), y, si Widerker tiene razón, también mostrarían que la capacidad del agente para actuar de acuerdo con el deber no es un requisito para que tenga dicho deber.

Esta estrategia en contra de DIP adolece, sin embargo, de dos problemas. El primero de ellos es que, de la misma manera que ocurría con el caso del cleptómano, un defensor de DIP puede decir que en el contraejemplo tipo-Frankfurt el mecanismo o el interventor contrafáctico no ha eliminado todas las alternativas, y que es justamente la presencia de éstas la que hace que el agente sea moralmente responsable. Esta es la que ha sido llamada la estrategia del “resquicio” *-flicker-* de libertad, que se puede encontrar muy bien analizada en (Fischer 1995), pero uno de los argumentos recientes más fuertes que conozco en contra de los contraejemplos tipo-Frankfurt y que se vale de estos resquicios de libertad ha sido el desarrollado por Carlos Moya (2011, 2014). Valerse de esta estrategia deja, una vez más, intacto a DIP. También se puede defender (aferrándose a PPA y a DIP), que si el mecanismo o el interventor contrafáctico eliminan todas las alternativas, el agente ni es moralmente responsable, ni tenía el deber de actuar de otra manera. Pareciera entonces que la discusión encuentra una suerte de estancamiento dialéctico.

El segundo problema está en que para un compatibilista parece ser deseable rechazar PPA sin rechazar del todo la máxima DIP (Yaffe 1999, 2005). Al fin y al cabo, la máxima parece defender algo altamente intuitivo y que ha venido estrechamente ligado con la manera como entendemos la responsabilidad moral. A lo que esto apunta es entonces a que tal vez la mejor estrategia para defender el compatibilismo no es el rechazo tajante a la máxima DIP (como han intentado hacerlo (Graham 2011, Martin 2009, Saka 2000, Kühler 2012, Kühler 2013), sino reinterpretar la máxima de forma diferente, de tal manera que no sea tan demandante metafísicamente como tradicionalmente se la ha considerado.

Hay ya varios intentos de reinterpretación de la máxima. C. D. Broad hace tiempo, en su charla inaugural de 1934 en Cambridge, avanzó una interpretación en la cual consideraba distintas maneras de entender el “poder” envuelto en la máxima, y analizaba cada una de ellas de acuerdo con los intereses compatibilistas (Broad 1934). Por su parte, Humberstone (1971) ha diferenciado el “deber” en la máxima, entre un “deber hacer” y un “deber ser”, el segundo de los cuales parece ser más amigable con el compatibilismo. Mark Shroeder (2011) ha diferenciado a su vez un sentido “deliberativo” de “deber” de uno “evaluativo”. Y Walter Sinnott-Armstrong (1984) ha defendido que el

tipo de implicación que se establece en la máxima “deber *implica* poder” no es otra cosa que aquello que Paul Grice denominó “implicatura conversacional”.

Cada uno de estos intentos de reinterpretación de la máxima o de alguno de sus conceptos constituyentes tiene serias complicaciones y dificultades que, en ocasiones, parecen insalvables (ver, por ejemplo, la fuerte crítica que ha presentado Streumer (2003) a la idea según la cual la implicación hecha en la máxima es una “implicatura conversacional”).

Finalmente, otros han atacado el origen de la aparente aceptación intuitiva que tiene la máxima, al decir que la fuerte inclinación que sentimos a pensar que es verdadera depende, a su vez, de una injustificada creencia en un mundo justo. Sin esta creencia, la máxima perdería mucha de su plausibilidad (Waller 2015, 2013).

Este recorrido, incompleto, por supuesto, sólo tiene como objetivo mostrar la importancia de DIP para las discusiones contemporáneas sobre libertad y responsabilidad moral. Y es justamente de ella de la que deseo hablar en este texto.

Antes de continuar deseo dejar clara mi posición frente a DIP: creo que la máxima, tal como la entiende el debate contemporáneo y como ha sido explicada en el primer párrafo de este artículo, es falsa. No es mi deseo ofrecer argumentos a favor de su falsedad aquí; ya en otro escrito emprendí la tarea de defender una interpretación diferente y mostrar razones por las cuales creo que la máxima ha de entenderse de otra manera, lo cual da cabida a las que han sido conocidas como “obligaciones imposibles”, esto es, deberes que un agente tiene, pese a no ser verdad que tenga la posibilidad y la oportunidad de cumplirlos (Patarroyo 2015). Mi interés en este escrito es más específico. Deseo concentrarme en un tipo de argumento particular que ha sido usado para atacar a quienes, como yo, defendemos la falsedad de la máxima; el argumento se basa en la idea, tradicionalmente aceptada, de que una obligación moral tiene como una de sus funciones principales servir de guía o indicación de una acción a seguir. Es decir, una obligación moral ayuda a un agente a saber cómo actuar y hacia dónde perfilar sus acciones. Si una obligación es imposible de cumplir, reza el argumento, entonces no es posible que la obligación tenga esta función de ser guía para la acción, pues no tendría sentido que indicara a un agente hacer algo que no puede hacer. De aquí los defensores de DIP concluyen que las

obligaciones imposibles son un sinsentido. Buscaré, en lo que sigue, enfrentar este argumento a fin de ofrecer una defensa de las obligaciones imposibles.

El argumento de las obligaciones morales como guías de acción

Llamaré OG (por *obligación-guía*) al argumento según el cual las obligaciones morales tienen como una de sus funciones principales servir como guías de acción. Si bien es un argumento defendido por varias personas, me centraré en la manera como dos de sus más acérrimos defensores lo han presentado. En primer lugar tenemos a R. M. Hare, quien en su seminal libro *Freedom and Reason* hace una analogía entre las obligaciones morales y las órdenes. Para él, tanto las órdenes como las obligaciones morales tienen una función esencialmente prescriptiva, y, por ello, es un sinsentido dar una orden a alguien que no la puede cumplir. Las órdenes son guías de acción, es decir, indican qué acción debe realizarse. Cuando alguien da una orden imposible de cumplir, el agente que recibe la orden queda perplejo porque no entiende qué se espera de él, no sabe cómo actuar: “Si alguien dijera ‘cáete por las escaleras accidentalmente’ o ‘entra en la habitación equivocada por error’, estaríamos perdidos en saber qué es lo que nos está ordenando hacer” (Hare 1965). Las órdenes se dan para ser cumplidas. Parece entonces no tener ningún sentido el dar una orden que se sabe no puede ser cumplida. Es por ello, dice Hare, que buscamos interpretaciones alternativas según las cuales al decir “cáete por las escaleras accidentalmente” tal vez se nos quiera decir “pretende caer accidentalmente” o “actúa como si fuera un accidente”, pues los accidentes son, por su propia naturaleza, involuntarios, de manera que nadie puede, intencionalmente, caer por accidente.

La situación es perfectamente análoga, continúa Hare, con la de la máxima DIP; una obligación moral que no pueda ser cumplida sería un sinsentido de las mismas grotescas proporciones que una orden imposible de cumplir:

Estas ilustraciones podrían ser usadas para mostrar que, en circunstancias similares, una pregunta del estilo “¿debería yo...?” sería igualmente incomprensible [...] es imposible entender lo que alguien estaría preguntándose cuando dice “¿debería caer por las escaleras accidentalmente?” o “¿debería entrar en la habitación equivocada por error?” [...] Parece ser verdad en general que si la

descripción de una acción descarta una pregunta de tipo práctico del estilo “¿podría yo...?”, entonces también descartará, por la misma razón, la pregunta general prescriptiva “¿debería yo...?”. Es, de hecho, la imposibilidad de deliberación, de preguntarse si se puede hacer o no algo, la que descarta preguntarse si *debería* hacerlo (Hare 1965).

Por su parte David Copp ha defendido una posición similar:

La Máxima [refiriéndose a DIP] es a veces apoyada por un argumento meta-ético acerca del “propósito” de los requerimientos morales. El corazón del argumento es, de manera general, el siguiente: cualquier teoría moral debe dar cuenta de, o dar lugar a, de alguna manera, la intuición según la cual hay un *propósito* al requerir una acción, esto es, de manera cruda, que sea realizada. Más aún, claramente una acción no sería realizada si el actor prospectivo no puede realizarla. En otras palabras, de acuerdo con la intuición detrás del argumento, una teoría moral sería incoherente si permitiera que una acción tuviera la propiedad de ser moralmente requerida aun si el actor prospectivo fuese incapaz de realizarla. Claramente un requerimiento al agente sería un sinsentido si la persona que es llamada a actuar fuese incapaz de realizar la acción. Parece ser igualmente correcto que un requerimiento moral sería un sinsentido si la persona sujeta al requerimiento putativo fuese incapaz de cumplirlo (Copp 2003).

Se puede ver que la estructura del argumento es básicamente la misma, tanto en estas dos exposiciones como en la manera como lo han presentado otros autores, por ejemplo (Vranas 2007). Si una de las funciones principales (por no decir la principal) de las obligaciones morales es la de servir como guías de acción, entonces una obligación imposible no tendría ningún sentido porque sería absurdo indicarle a alguien hacer lo que no puede hacer.

Este argumento incluso puede ser usado para derivar DIP. Es así como Nick Hughes formaliza el argumento:

1. Si A tiene la obligación moral de hacer ϕ , entonces A es guiado en su deliberación por esta obligación acerca de cómo actuar.

2. A puede ser guiado en su deliberación acerca de cómo actuar por la obligación de hacer φ sólo si puede hacer φ .
3. Por lo tanto, A sólo puede tener la obligación de φ si puede hacer φ (DIP). (Hughes 2018a)

En pocas palabras, si una obligación ha de ser una guía para la acción, y la guía para la acción sólo tiene sentido cuando la acción es posible de realizar, entonces sólo se pueden tener obligaciones que se puedan cumplir o, lo que es lo mismo, DIP.

Si OG es correcto, entonces no puede haber obligaciones imposibles. En lo que sigue intentaré mostrar que el argumento es problemático y que aceptarlo lleva a tener que aceptar consecuencias indeseables y debería, por tanto, ser rechazado. Posteriormente, defenderé una manera en la que las obligaciones imposibles pueden ser guías de acción.

Dos consecuencias indeseables de OG

Según OG, cuando un agente A no puede X, no tiene sentido que delibere acerca de hacer X. Pero el problema aparece para el argumento cuando examinamos qué ocurre si el agente no puede evitar hacer X, es decir, cuando no puede $\neg X$. En un caso así, la conclusión debería ser exactamente la misma y, sin embargo, hay algo extraño en ella.

Parece haber una cierta asimetría que no se puede explicar fácilmente (para un tratamiento de la extrañeza de esta asimetría véase Hughes 2018a). Si un agente sabe que le es absolutamente imposible hacer X, entonces ni siquiera deliberaría acerca de hacer X. Pero no parece ocurrir lo mismo cuando la imposibilidad no es la de realizar la acción, sino la de abstenerse de realizarla. Un agente que no puede evitar hacer X, parece perfectamente capaz de pensar y razonar acerca de su deber de hacer X. Es conocido el ejemplo de Martín Lutero cuando después de ser excomulgado es llamado por el emperador a defenderse y rectificar su posición, a lo cual él replica “Here I stand, I can do no other” (*esta es mi posición, no puedo hacer otra cosa*). Hay una gran controversia acerca de cómo interpretar las palabras de Lutero (y de hecho, la hay acerca de si siquiera las dijo). La mayoría lo ha tomado como una exageración pues consideran que, de haberlas dicho, le era perfectamente posible retractarse, sólo que consideraba incorrecto y contrario a sus más profundos principios hacerlo. Lo importante, a

mi juicio, no está en este caso particular. El ejemplo sirve para ver cómo parece haber una asimetría en los juicios pues, si imaginamos que Lutero realmente no podía hacer otra cosa que defender sus principios, debía, de todas maneras, defenderlos. OG, sin embargo, tiene la extraña consecuencia de que Lutero no deliberaría acerca de defender sus principios, y que no tendría sentido que lo hiciera. Este argumento, sin embargo, es relativamente débil porque alguien podría simplemente *morder la bala* y decir que sí, que, efectivamente, cuando no se puede sino realizar una cierta acción, no se delibera acerca de si se hace o no; de la misma manera que no se delibera acerca de si se hace dicha acción cuando no se puede realizar. He de decir que no tengo algo más que mis intuiciones para defender la asimetría y, si lo dicho aquí no despierta las mismas intuiciones en el lector, no es mucho más lo que pueda hacer para defender el punto.

Pero hay un punto más fuerte, que no depende de intuiciones, y que pone en serios aprietos a OG. De lo ya dicho se sigue entonces que una obligación cumple su papel de guía de la acción cuando el agente tiene alternativas. Si no tiene sentido deliberar si se hace X cuando no se puede hacer X, y si tampoco lo tiene deliberar si X cuando no se puede evitar hacer X, entonces sólo tiene sentido deliberar si se hace X cuando se puede, tanto X como $\neg X$. Esto es llamativo (y cuestionable) cuando menos por dos razones¹. En primer lugar, porque parece conducir a la idea según la cual deliberar sobre lo que no se puede hacer carece de sentido. Esto, sin embargo, parece obedecer más a una suerte de tensión lógica a la que conducen las premisas de OG, que a un verdadero sinsentido práctico. En segundo lugar, esto parece demandar del agente un cierto *conocimiento* (no mera creencia) acerca de lo que puede y no puede hacer antes de deliberar acerca de si ha de hacerlo o no, pues OG no habla de si el agente *cree* que puede hacer algo, sino de las condiciones metafísicas para hacerlo, es decir, de sus capacidades efectivas y sus oportunidades para hacerlo². Esto, empero, parece demandar demasiado del agente, pues es perfectamente concebible que un agente delibere acerca de si ha de hacer algo o no, sólo para darse cuenta, al momento de intentar actuar, que no puede hacerlo.

¹ Agradezco las sugerencias que me hizo Marylin Delgado en este punto para robustecer este análisis.

² Benjamin Kiesewetter (2016) ha defendido que DIP debería replantearse de la siguiente manera “debes hacer ϕ sólo si pudieses creer que debes hacer ϕ ” (“*you ought to ϕ only if you may believe that you ought to ϕ* ”) lo cual desplaza el debate acerca de DIP del terreno metafísico al epistémico en relación con las creencias y evidencias con las que cuenta el agente. Esta propuesta, por supuesto, dista mucho de la que estamos discutiendo aquí y su tratamiento nos alejaría de nuestro propósito principal.

Ahora bien, OG es utilizado para decir que las obligaciones imposibles no son verdaderas obligaciones porque no cumplen con su papel de guía de la acción. Si seguimos a OG ahora, bajo el entendido al que hemos llegado según el cual una cierta obligación sólo puede ser guía de acción si el agente puede tanto cumplirla como no hacerlo, tendremos el resultado de que las obligaciones que sí podemos cumplir, pero cuyo cumplimiento es inevitable para nosotros, no son obligaciones verdaderas tampoco.

Si la obligación de Andrea de hacer X cuando Andrea no puede hacer X es una obligación falsa; entonces la obligación de Andrea de hacer X cuando no puede *evitar* hacer X es igualmente falsa. Lo extraño de esto se puede ver si utilizamos un ejemplo:³

Andrea hace parte de un equipo de voluntarios que trabaja en un hospital. Gracias a la pandemia de Covid-19 les han dado instrucciones muy precisas de no saludar extendiendo la mano a ningún paciente. Andrea trabaja en la sección geriátrica, con los adultos mayores que son las personas con mayor riesgo de complicaciones si llegan a contraer la enfermedad. Andrea, y todos los voluntarios que trabajan con ella en esa sección, tienen la obligación moral de no saludar con la mano a los pacientes mayores, a fin de no exponerlos innecesariamente a un contagio que puede resultarles mortal. Sin embargo, Andrea se golpeó fuertemente el brazo en un partido de baloncesto el día anterior, hiriéndose un nervio, lo cual le tiene el brazo derecho completamente paralizado. Le es imposible moverlo en cualquier dirección. Así, si la obligación de Andrea es la de no saludar extendiendo su mano a los pacientes, Andrea no puede evitar cumplir esta obligación ya que, al no poder mover su brazo, le es imposible extender su mano hacia ellos. Pero, como hemos visto, si no puede evitar cumplirla, entonces no tiene la obligación de cumplirla. La extraña conclusión es,

³ Este ejemplo ha sido modelado a partir de un ejemplo de Hughes acerca de alguien que, en una ceremonia solemne en un partido de fútbol ha de guardar silencio, cuando igual no puede hablar por tener una afectación en la garganta que le impide hablar (Hughes 2018a). En el fondo este ejemplo, y otros tantos similares, obedecen a una estrategia muy similar a la elaborada por Frankfurt con sus famosos contraejemplos al Principio de Posibilidades Alternativas (PPA). Su idea es la de presentar situaciones en donde un agente actúa por sus propias razones y por su propia voluntad, en un escenario en donde las circunstancias son tales que le era imposible actuar de una manera diferente. Para Frankfurt lo esencial de estos contraejemplos es establecer la diferencia que hay entre *ser obligado o coercido a actuar* y *actuar cuando no hay alternativas de acción*. Lo segundo no necesariamente implica lo primero. Un agente puede actuar por sí mismo, es decir, sin ser obligado o coercido, aún si no tiene alternativas. El defensor del PPA se verá obligado, sin embargo, a decir que el agente no es moralmente responsable en un caso tipo Frankfurt, lo cual es, para Frankfurt y sus seguidores, un resultado cuando menos polémico.

La estrategia en este caso con el ejemplo de Andrea es similar. Un defensor de OG se verá obligado a llegar a ciertas conclusiones, si desea defender OG, que son bastante controversiales en casos como éste.

entonces, que Andrea no tiene la obligación que todos los voluntarios tienen en el hospital, justamente porque es la única que no puede evitar cumplirla.

Un segundo problema con OG se presenta si tomamos un principio básico de la lógica deóntica, conocido como el principio de dualidad: $(\neg O \varphi \leftrightarrow P \neg \varphi)$ es decir, una cierta acción no es obligatoria para un agente, si y sólo si, es permisible para el agente no realizar la acción (McNamara 2006). Esto es intuitivamente aceptable. Si me es permitido no contestar el teléfono cuando alguien me llama, entonces no es obligatorio que lo conteste cuando me llaman. En este caso OG tendría el extraño resultado de que al agente (tomemos nuevamente a Andrea como conejillo de indias) le es permitido no hacer X sólo si es incapaz de evitar hacer X. Veamos: retomando el ejemplo anterior, si Andrea no puede hacer otra cosa que cumplir con la obligación de no dar la mano a los pacientes (X), o, lo que es lo mismo, Andrea no puede $\neg X$, entonces no tiene la obligación de X. Y, por el principio de dualidad, si no tiene la obligación de X, entonces le es permitido $\neg X$. Pero le es permitido $\neg X$ justamente porque $\neg X$ le es imposible. La extraña conclusión es que todo lo imposible es moralmente permisible.⁴ Visto esto en el ejemplo sería equivalente a que Andrea no puede no dar la mano (no puede evitar no dar la mano). Así, no tiene la obligación de no dar la mano, lo cual implica que le es permitido dar la mano. Pero le es permitido dar la mano justamente porque le es imposible darla.

Dejemos de lado, si se quiere, la asimetría con la que iniciamos esta sección (y que concedo que no es un argumento fuerte) y quedémonos solamente con los dos problemas que hemos visto que se siguen de la aceptación de OG. Por un lado, parece que OG ha de llevar a su defensor a aceptar que no se tiene la obligación de X sino cuando el agente puede tanto X como $\neg X$. Por el otro lado, la aceptación de OG junto con el principio de dualidad parecen llevar a la extraña conclusión de que todo lo imposible para Andrea es moralmente permisible para ella. ¿Qué podría responder un defensor de OG?

Un defensor de OG podría responder de dos maneras, o bien aceptando de frente (o *mordiéndola bala*) que Andrea no tiene la obligación de X si no puede X y que tampoco la tiene si no puede $\neg X$;

⁴ En este punto véase también (Hughes 2018b).

o, por el otro lado, podría aceptar que Andrea no tiene la obligación de X (bien sea porque no puede X o porque no puede $\neg X$) y negar que cuando Andrea no tiene la obligación de X, sea permisible $\neg X$. La primera opción es fácilmente descartable. Aceptar que Andrea no tiene la obligación de no dar la mano nos lleva al problema que ya vimos según el cual, por el principio de dualidad, lo que no es obligatorio es permisible, y llegamos nuevamente a la inaceptable consecuencia de que todo lo que es imposible para Andrea es permisible para ella.

La segunda opción tampoco parece satisfactoria pues lleva en pocos pasos a una rampante contradicción. Veamos: la estrategia del defensor de OG está en negar que Andrea tenga la obligación de X (obligación de no dar la mano) y *negar a la vez* que le sea permisible $\neg X$ (le sea permisible darla). Pero cuando vemos esto a la luz del principio de dualidad los problemas saltan a la superficie; siguiendo a (Hughes 2018a) podemos empezar por tomar la lectura de izquierda a derecha del principio de dualidad.

Recordemos que este principio reza:

$$\neg O X \leftrightarrow P \neg X$$

Así que la lectura de izquierda a derecha será:

$$\neg O X \rightarrow P \neg X$$

El defensor de OG pretende negar que A tenga la obligación de ϕ , así que:

$$\neg O X$$

Por *modus ponens* se sigue:

$$P \neg X$$

Pero el defensor de OG quiere negar que a A le sea permisible $\neg X$, y hemos llegado justamente a lo opuesto de esto.

Pareciera que, si el defensor de OG quiere defender que Andrea no tiene la obligación de no dar la mano y que tampoco le es permisible darla ($\neg X$) debe rechazar, de alguna manera convincente, el

principio de dualidad de la lógica deóntica, algo sin duda en extremo difícil de hacer y que, a su vez, ha de tener serias consecuencias cuya exploración me desviaría de mi objetivo en este texto.⁵

Si el hilo argumentativo que he seguido en estas breves páginas es correcto, la aceptación de OG conlleva serios problemas y deja de ser un argumento intuitivamente aceptable para convertirse en uno problemático y de difícil aceptación. A su vez, OG ha sido utilizado para negar la existencia de obligaciones imposibles y su desarticulación es la eliminación de un obstáculo para la defensa de dichas obligaciones.

Pero todo este formalismo, si bien útil para mostrar los problemas que creo que tiene la aceptación de OG, poco o nada nos dice acerca de en qué sentido una obligación imposible puede ser guía para una acción. En lo que resta de este texto procuraré enfrentar este tema.

Guiando desde lo imposible

Hace unos cuanto años Christopher Jay (2013) publicó un artículo en donde pretendía defender que las obligaciones imposibles no son inertes o inútiles en lo que a la deliberación se refiere. Su propuesta es la siguiente:

Suponga que me encuentro ante la decisión de hacer o no hacer X , donde X es algo que puedo hacer o puedo no hacer. Esta es una decisión que me es imposible tomar de inmediato, esto es, sin poner explícitamente a X en el contexto de los distintos marcos éticos que parecen relevantemente plausibles. [...] Suponga que no es claro para mi cuál de dos marcos éticos T_1 y T_2 es el mejor; de acuerdo con T_1 debo hacer X pero de acuerdo con T_2 debo no hacer X , y suponga que T_1 y T_2 agotan los posibles marcos disponibles. Suponga ahora que sé que tengo la obligación de ϕ . Suponga también, aunque este punto es irrelevante para mi deliberación, que me es imposible hacer ϕ . Suponga adicionalmente que de acuerdo con T_1 debo no hacer ϕ pero de acuerdo con T_2 debo hacer ϕ . Concluyo por tanto que T_1 no es un buen marco después de todo (lleva a un resultado inadecuado respecto de mi deber de ϕ), y, por lo tanto, T_2 es el marco más plausible. He deliberado entonces acerca de qué hacer

⁵ Pigden (2007) y Olson (2014), por ejemplo, niegan el principio de dualidad, sin embargo, lo hacen por razones completamente ajenas al principio DIP y al argumento OG.

al (*inter alia*) involucrar el conocimiento de una obligación imposible. Así que el conocimiento de las obligaciones imposibles no es necesariamente estéril cuando se delibera entre posibilidades (Jay 2013). ¿Es esta una buena defensa de la utilidad de las obligaciones imposibles para la deliberación acerca de la acción? No lo creo. No veo, en principio, un fallo o error en ella, pero ciertamente es en extremo restringida; aplica sólo en casos en los que la duda se presenta acerca de marcos éticos diferentes frente a los cuales no podemos decidir, y creo que lo que un buen defensor de las obligaciones imposibles ha de ofrecer es una explicación de cómo éstas nos permiten guiar la acción en contextos más amplios, más comunes y menos demandantes. Hay, sin embargo, una virtud en esta defensa, y que nos recuerda que la guía de la acción puede ser amplia, es decir, una obligación de X no necesariamente ha de restringirse a decirnos algo acerca de si hacemos X, sino que puede decirnos mucho acerca de otras posibles acciones Y, Z, D, F, etc.

Teniendo esto en mente, podemos examinar un caso particular para ver cómo una obligación imposible sirve de guía para una serie de acciones relacionadas, y podemos comparar esto con la manera como trataría el mismo caso una persona que negara -debido a su aceptación de DIP- la existencia de las obligaciones imposibles. Por supuesto, no espero que todos los lectores acepten sin chistar el caso, pero creo que no les será difícil encontrar casos similares ante los cuales tengan una menor resistencia y cumplan el mismo objetivo ilustrativo que pretendo con éste. Pensemos en la siguiente situación:

Machista ordinario (MO): Felipe intencional e injustamente discrimina a las mujeres. Esta discriminación es aceptada por Felipe y es capaz de evitarla.

Machista incontrolable (MI): Felipe intencional e injustamente discrimina a las mujeres. Esta discriminación es aceptada por Felipe, pero sus acciones se deben a hechos respecto de su carácter que él no puede cambiar, y que jamás ha tenido la capacidad de cambiar (véase Talbot 2016).

Decir que Felipe acepta esta discriminación es decir que no es ciego al hecho de que sus acciones son discriminatorias e inadecuadas, es decir, no se trata de un caso de ignorancia moral. Más aún, acepta estas acciones como suyas (en oposición a tics, o a un síndrome de Tourette que lo llevaría a decir cosas ofensivas involuntariamente, esto es, son cosas *que le pasan*, y no cosas *que hace*).

Ahora bien, encuentro difícil decir que Felipe tiene una obligación a comportarse de manera no machista en MO pero que no la tiene en MI; sin embargo, esto sería justamente lo que un defensor de OG se vería llevado a decir; ya vimos cómo OG lleva a decir que, si el sujeto no tiene la posibilidad de cumplir con el deber, entonces no tiene el deber, de la misma manera que si no puede evitar cumplirlo, tampoco tiene el deber de cumplirlo. En este caso, ya que Felipe no puede comportarse de manera no-machista, no tiene el deber de actuar de manera no-machista en MI. Creo que lo que hay aquí es una confusión o ruido que trae un argumento del que aún no he dicho nada, a saber, aquel que liga la responsabilidad moral con el deber. Según este argumento, se es moralmente responsable (digamos culpable) de algo, si al actuar se ha violado un deber; esto, sumado a DIP, nos da como resultado el Principio de Posibilidades Alternativas (PPA), según el cual alguien es moralmente responsable de una acción sólo si hubiera podido hacer otra cosa en el momento de actuar:

- (1) Necesariamente, *S* es moralmente responsable por hacer *A* sólo si *S* debía no hacer *A*.
- (2) Necesariamente, *S* debe no hacer *A*, sólo si *S* puede evitar hacer *A*.
- (3) Por lo tanto, y necesariamente, *S* es moralmente responsable por hacer *A*, sólo si *S* podía evitar hacer *A* (Graham 2011, Yaffe 1999).

En el argumento vemos que la premisa 2 es DIP, y la conclusión (3) es PPA. No es mi interés central en este texto entrar en este debate, pero creo que lo que ocurre con Felipe en MI, como venía diciendo, es una confusión acerca de si Felipe es o no moralmente culpable por su machismo. Nos sentimos intuitivamente atraídos por la idea de que es injusto culpar a alguien por algo que no ha podido evitar hacer. MI nos presenta un escenario en el que Felipe no puede evitar su machismo, y lo que yo quiero decir es que, pese a que no puede evitarlo, tiene la obligación moral de no comportarse de manera machista. No estoy hablando de responsabilidad moral y para hablar de ello hace falta discutir la muy cuestionable primera premisa del argumento que acabo de presentar.⁶

⁶ Michael Zimmerman (Zimmerman 1997), por ejemplo, acuña el término “*accuse*” (en oposición a “*excuse*”) para defender que la culpabilidad (*blameworthiness*) es compatible tanto con la presencia como con la ausencia de la violación de un deber. Por su parte, Ishtiyaque Haji (Haji 2014) ha ofrecido un poderoso argumento para mostrar que lo que él denomina el principio BRI (por *Blameworthiness Requires Impermissibility*) es falso. Más aún, es célebre el artículo de Robert Merrihew Adams “*Involuntary Sins*” en el cual aboga por la responsabilidad moral de agentes por ciertos rasgos de su carácter (como el hecho de ser racistas o machistas) ante los cuales no han tenido ni tienen opción u alternativa disponible (Adams 1985).

Si retiramos de la mesa por el momento el debate acerca de la responsabilidad moral de Felipe, creo que no es descabellado, ni siquiera difícil, admitir que tiene la obligación de comportarse de manera no machista. Más aún, este deber sirve de guía para otras acciones que Felipe podría enfrentar. Por ejemplo, si Felipe es una persona en un alto cargo administrativo, y sus acciones perjudican a sus subordinadas en su empresa, hay una serie de acciones que debería emprender. Así, en ambos casos, MO y MI, Felipe ha de disculparse con quienes ha perjudicado, de igual manera, ha de ofrecer algún tipo de restitución o reparación por sus acciones (véase también Talbot 2016).

Estas acciones sólo son comprensibles desde el punto de vista de que Felipe ha hecho algo incorrecto, algo que no debía hacer. Si Felipe no tuviera la obligación de no comportarse de manera machista entonces sería permisible que actuara de manera machista y así no tendría sentido que se disculpara ni que ofreciera reparaciones. Dado que ha violado una obligación que tenía, ha de comportarse de manera que atenúe el daño causado por sus acciones. Quitando la obligación de la ecuación, no hay razón ni motivo alguno por los cuales Felipe tuviera que actuar de manera atenuante. Así, la obligación imposible es una guía para otras acciones (pedir disculpas y reparar).

Un opositor de las obligaciones imposibles podría intentar explicar esto de una manera que evitara admitir que en MI Felipe tiene una obligación que no puede cumplir. Suponiendo, con este opositor, que Felipe no tiene esta obligación, ¿qué explicaría y motivaría las acciones de pedir perdón y reparar? Para estos opositores estas explicaciones descansan en acciones pasadas u omisiones del agente que, en ese momento, sí estaban bajo su control (Vranas 2007).

Si Felipe sabe que es un machista incontrolable, podemos suponer que estaba bajo su control en un momento previo aceptar o no aceptar un cargo administrativo en el cual tuviera subordinadas a las cuales pudiera afectar con sus acciones. Es porque tenía en ese momento el control de no aceptar el cargo, que ahora debe pedir disculpas y reparar a las colegas afectadas (véase Talbot 2016).

Creo que en esta respuesta se presenta nuevamente el error de confundir o mezclar a la responsabilidad moral indistintamente con el deber moral. Lo que se ve en esta respuesta es una versión de la condición de *rastreo* (*tracing*) de la responsabilidad moral:

El rastreo es la idea según la cual la responsabilidad por un resultado no necesita estar anclada en el agente o la acción del agente en el momento inmediatamente anterior al resultado; sino en algún tiempo adecuado anterior al momento de la deliberación o de la acción (Vargas 2005).

El rastreo es introducido para evitar que personas que no tienen control en algún momento en el que mediante su acción producen un daño, sean exculpadas de responsabilidad justamente por esta ausencia de control. El ejemplo paradigmático es el del conductor ebrio. Suponiendo que en su estado de ebriedad mientras conduce, no tiene control sobre sus reflejos ni tiene un razonamiento sólido, no por ello es exculpado de responsabilidad. Ésta se rastrea hacia atrás hasta algún momento en el cual tenía control de sus acciones y de su razonamiento, y era razonablemente previsible para él el resultado de sus acciones. Así, cuando entra al bar con las llaves de su auto en la mano, y antes de empezar a tomar, tiene la potestad de evitar tomar o entregar las llaves, puede prever que una vez embriagado será -como muchos ebrios- obstinado y querrá conducir a su casa. En ese momento tiene control de sus actos y, si decide tomar sin entregar las llaves, asume la responsabilidad de las consecuencias que ello acarree.

Pero he dicho que no debemos confundir la responsabilidad moral por una acción con tener un deber moral y menos aún con la guía para la acción que un deber moral se supone ha de darnos. Regresando al ejemplo de Felipe, creo que Vranas y Talbot confunden la responsabilidad moral y el rastreo con la guía para la acción de los deberes morales. Nuevamente, dejemos de lado la responsabilidad moral y pensemos en el caso de Felipe en MI Si hay una razón para pedir perdón y reparar a sus empleadas es que las ha tratado injustamente, indebidamente, que les ha hecho daño y no debía hacerlo. El que haya aceptado el empleo años o meses atrás no es explicativo de por qué estas acciones tienen sentido en este momento (es explicativo, eso sí, de por qué sería moralmente responsable por ellas).

Mi punto es muy sencillo. Cuando evitamos la confusión o el ruido que nos traen las adscripciones de responsabilidad moral y atendemos únicamente a las motivaciones para la acción, vemos que en casos como el de Felipe una persona que crea en las obligaciones imposibles está en una

mejor posición para explicar la motivación de otras acciones aledañas a la obligación, que una persona que rechace la posibilidad de estas obligaciones. Esta última tendría un asidero muy frágil para explicar acciones como el pedir perdón y el intentar reparar.

En este texto he intentado defender que las obligaciones imposibles no son inertes o inútiles a la hora de servir como guías para la acción con dos estrategias diferentes. En la primera de ellas ofrecí una explicación del argumento mediante el cual los opositores de las obligaciones imposibles intentan mostrar que éstas no sirven como guías de acción y procuré mostrar que su aceptación trae consecuencias indeseables, particularmente que alguien que no puede evitar cumplir con un deber no tiene ese deber, y que todo aquello que es imposible de hacer para un agente, se convierte en permisible para él justamente por el hecho de no poder hacerlo, lo cual es cuando menos extraño. En la segunda estrategia examiné un caso particular e intenté mostrar que el defensor de las obligaciones imposibles está en una mejor posición para explicar cómo una obligación de este tipo sirve de guía para acciones cercanas a ella, que lo que puede estar un detractor de las obligaciones imposibles para explicar la motivación o guía para estas acciones cercanas.

No pretendo que con estos argumentos haya quedado saldada la discusión. Lejos de ello esta es apenas una pequeña parte de la marejada de argumentos que un defensor de las obligaciones imposibles ha de enfrentar a fin de dar plausibilidad a su posición. Estoy seguro de que los argumentos que he dado no son incontrovertibles y hace falta aún pulirlos mucho para aumentar su fuerza y capacidad de persuasión. De igual manera, quedan aún por enfrentar temas álgidos, de entre los cuales uno ha sido apenas mencionado en este texto, a saber, aquel acerca de la responsabilidad moral (o ausencia de ella) que pueda tener un agente frente a una obligación imposible.

Referencias

- Adams, Robert Merrihew. 1985. "Involuntary sins." *Philosophical Review* 94 (1): 3-31.
- Ayer, A. J. 1954. "Freedom and necessity." En *Exploring Philosophy: An Introductory Anthology*, 271-284. Londres: Palgrave Macmillan.
- Blum, Alex. 2000. "The Kantian versus Frankfurt." *Analysis* 60 (3): 287-288.
- Broad, C. D. 1934. "Determinism, Indeterminism, and Libertarianism." *Philosophy* 9 (35): 370-371.
- Chisholm, Roderick M. 1964. "Human Freedom and the Self." En *Free Will*, editado por Robert Kane. Blackwell.
- Copp, David. 2003. "'Ought' Implies 'Can', Blameworthiness, and the Principle of Alternative Possibilities". En *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, editado por David Widerker and Michael McKenna, 265-299. Aldershot: Ashgate.
- Davidson, Donald. 1973. "Freedom to act." En *Essays on Freedom of Action*, editado por Ted Honderich. Routledge.
- Fischer, John Martin 1995. *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Wiley.
- Fischer, John Martin. 2003. "'Ought-implies-can', causal determinism and moral responsibility." *Analysis* 63 (3): 244-250.
- Fischer, John Martin. 2006. *My Way: Essays on Moral Responsibility*. Vol. 57. Oxford University Press.
- Frankfurt, Harry G. 2003. "Some thoughts concerning PAP". En *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, editado por David Widerker and Michael McKenna, 339-345. Ashgate.
- Frankfurt, Harry G.. 1969. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." *The Journal of Philosophy* 66 (23): 829-839. doi: 10.2307/2023833.
- Graham, Peter. 2011. "'Ought' and Ability." *Philosophical Review* 120 (3): 337-382.
- Haji, Ishtiyaque. 1998. *Moral Appraisability: Puzzles, Proposals, and Perplexities*. New York: Oxford University Press.
- Haji, Ishtiyaque. 2002. *Deontic Morality and Control*. Cambridge University Press.
- Haji, Ishtiyaque. 2009. "On the viability of semi-compatibilism." *Ideas Y Valores* 58 (141): 125-140.
- Haji, Ishtiyaque. 2014. "Blameworthiness and Alternate Possibilities." *Journal of Value Inquiry* 48 (4): 603-621.
- Hare, R.M. 1965. *Freedom and Reason*. OUP Oxford.

- Hughes, Nick. 2018a. "Guidance, Obligations and Ability: A Close Look at the Action Guidance Argument for Ought-Implies-Can." *Utilitas* 30 (1): 73-85.
- Hughes, Nick. 2018b. "Luminosity Failure, Normative Guidance and the Principle 'Ought-Implies-Can'." *Utilitas* 30 (4): 439-457.
- Humberstone, I. L. 1971. "Two Sorts of 'Ought's." *Analysis* 32 (1): 8-11.
- Jay, Christopher. 2013. "Impossible Obligations are not Necessarily Deliberatively Pointless." *Proceedings of the Aristotelian Society* 113 (3pt3): 381-389.
- Khurana, T. 2017. *Das Leben der Freiheit: Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Suhrkamp.
- Kiesewetter, Benjamin. 2016. "You Ought ϕ to Only if You May Believe that You Ought to ϕ ." *The Philosophical Quarterly* 66 (265): 760-782
- Kühler, M. 2013. *Sollen ohne Können?: über Sinn und Geltung nicht erfüllbarer Sollensansprüche*. Mentis.
- Kühler, M. 2012. "Who Am I to Uphold Unrealizable Normative Claims?" In *Autonomy and the Self*, edited by Michael Kühler and Nadja Jelinek, 191-209. Springer.
- Martin, Wayne. 2009. "Ought but Cannot." *Proceedings of the Aristotelian Society* 109 (1pt2): 103-128.
- McNamara, Paul. 2006. "Deontic logic." In *Handbook of the History of Logic*, edited by Dov M. Gabbay and John Woods, 197-288. North-Holland.
- Moya, Carlos. 2006. *Moral Responsibility: The Ways of Scepticism*. Taylor & Francis.
- Moya, Carlos. 2011. "On the very idea of a robust alternative." *Critica* 43 (128) :3-26.
- Moya, Carlos. 2014. "Doing One's Best, Alternative Possibilities, and Blameworthiness." *Critica* 46 (136): 3-26.
- Olson, Jonas. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford University Press.
- Patarroyo, Carlos 2015. "Ought Without Ability." En *Agency, Freedom and Moral Responsibility* editado por Andrei, Moya Buckareff, Carlos, Rosell, Sergi, 165-178. New York: Palgrave Macmillan.
- Pigden, Charles R. 2007. "Nihilism, Nietzsche and the Doppelganger Problem." *Ethical Theory and Moral Practice* 10 (5): 441-456.
- Saka, Paul. 2000. "Ought Does Not Imply Can." *American Philosophical Quarterly* 37 (2): 93 - 105.
- Scholten, Matthé. 2020. "Ought implies can, asymmetrical freedom, and the practical irrelevance of transcendental freedom." *European Journal of Philosophy* 1 :1-18.

- Schroeder, M. 2011. "Ought, Agents, and Actions." *Philosophical Review* 120 (1): 1-41.
- Sinnott-Armstrong, Walter. 1984. "'Ought' conversationally implies 'can'." *Philosophical Review* 93 (2): 249-261.
- Stern, R. 2015. *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation*. Oxford University Press.
- Stern, Robert. 2004. "Does 'ought' imply 'can'? And did Kant think it does?" *Utilitas* 16 (1): 42-61.
- Streumer, Bart. 2003. "Does 'ought' conversationally implicate 'can'?" *European Journal of Philosophy* 11 (2): 219-228.
- Talbot, Brian. 2016. "The Best Argument for 'Ought Implies Can' Is a Better Argument Against 'Ought Implies Can'." *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 3.
- Timmermann, Jens. 2003. "Sollen und Können. 'Du kannst, denn du sollst' und 'Sollen impliziert Können' im Vergleich." *Logical Analysis and History of Philosophy* 6: 113-122.
- Vargas, Manuel. 2005. "The Trouble with Tracing." *Midwest Studies in Philosophy* 29 (1): 269-290.
- Vranas, Peter B. M. 2007. "I ought, therefore I can." *Philosophical Studies* 136 (2): 167-216.
- Waller, B.N. 2013. "Does Ought Imply Can in an Unjust World?" *Flickers of Freedom*.
- Waller, B.N. 2015. *The Stubborn System of Moral Responsibility*. MIT Press.
- Widerker, David, and Michael McKenna. 2003. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*. Ashgate.
- Yaffe, G. 1999. "'Ought' implies 'can' and the principle of alternate possibilities." *Analysis* 59 (3): 218-222.
- Yaffe, Gideon. 2005. "More on 'Ought' Implies 'Can' and the Principle of Alternate Possibilities." *Midwest Studies in Philosophy* 29 (1): 307-312.
- Zimmerman, Michael J. 1988. *An Essay on Moral Responsibility*. Vol. 10. Rowman & Littlefield.
- Zimmerman, Michael J. 1997. "A Plea for Accuses." *American Philosophical Quarterly* 34 (2): 229-243.