

# LA GRADUACIÓN DE LO VOLUNTARIO

Mark Platts\*

---

## Resumen

Algunos filósofos contemporáneos (White, Williams) plantean teorías de lo voluntario que no toman en cuenta su carácter graduado; mediante un examen de su explicación del papel de la voluntad en la coerción, este trabajo sugiere que Frankfurt es otro de esos filósofos. Luego, por medio de una modificación a la teoría de la coerción que ofrece Frankfurt, se presenta aquí una teoría de cómo las aversiones de la gente a hacer lo que de hecho hace determinan el grado de lo voluntario en su conducta. En este contexto se evalúa también una sugerencia de Santo Tomás de Aquino, aparentemente aprobada por Davidson, sobre la manera en la cual emociones fuertes como el miedo modifican el grado de lo voluntario.

## Abstract

Some contemporary philosophers (White, Williams) offer theories of the voluntary which fail to take into consideration its degrees; by looking at his account of the role of the will in coercion, this paper suggests that Frankfurt is another of those philosophers. Then, by means of a modification to the theory of coercion put forward by Frankfurt, I present here a theory of how aversions of people to doing what they in fact do determine the degrees of the voluntary in their behaviour. In this context I also assess a claim made by Aquinas, apparently endorsed by Davidson, about the way in which strong emotions like fear modify the degrees of the voluntary.

**1** • ¿Qué excluye lo voluntario? O bien, ¿qué amenaza el uso correcto de “voluntariamente”? En primer lugar y de manera central, los casos de coerción [*coercion*] y compulsión [*compulsion*], de que se fuerce o se obligue a alguien a actuar por amenazas o intimidación; y, en segundo, los casos de movimientos corporales que no están bajo el control de una persona. En este último tipo de casos, la noción de ac-

\* Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

ción intencional, al parecer, también queda por completo descartada, en el primero aparentemente no; una extensión bastante drástica de la idea de quién, si acaso alguien, controla una situación podría justamente lograr una imagen de unidad entre los dos tipos de casos.

Ahora bien, cuando Bernard Williams propone una noción de lo voluntario, las cosas son bastante diferentes (aun tomando en cuenta que lo que propone es “una idea inherentemente vaga y limitada”): algo se hace voluntariamente, dice, “si (en líneas muy generales) es un aspecto intencional de una acción efectuada en un estado de ánimo normal”.<sup>1</sup> El enigma aquí es el “si”. Cambiémoslo por “sólo si” y Williams hace dos afirmaciones: una, subrayar la pertinencia de lo intencional en este caso; la otra, llamar la atención hacia la importancia de una idea de un “estado de ánimo normal” como condición de lo voluntario, idea que no tomé en consideración en mis primeras observaciones. Una acción intencional en circunstancias libres de coerción puede, no obstante, ser resultado de algún estado de ánimo anormal: la importancia de esto se mantiene aun cuando abandonemos la inquietud por las formas de locura inducidas sobrenaturalmente y aun cuando reconozcamos la existencia de anomalías que pueden empezar a amenazar el empleo de la noción de lo intencional. Pero, ¿cómo puede este nuevo elemento añadido prestarse a la formulación de una condición suficiente tan simple de lo voluntario? Tal vez haya casos de coerción en que se pueda decir, con razón, que las amenazas o la intimidación provocan un estado de ánimo anormal en el receptor, un estado de pánico, digamos, lo suficientemente extremo como para que cuente como tal, aunque todavía no tan extremo como para lanzar dudas sobre la intencionalidad de sus acciones subsecuentes; sin embargo, seguramente hay casos de coerción en que el receptor lleva a cabo lo que se le fuerza u obliga a hacer y lo realiza en un estado sereno, tal vez incluso tranquilo.

De una manera casi sorprendente, este énfasis en el papel independiente que desempeña la coerción y similares es especialmente coincidente con una cuestión bien planteada por el propio Williams:

El problema [...] existe sólo para aquellos que tienen expectativas metafísicas. [...] el problema de la libre voluntad sólo existe para aquellos que piensan que se puede profundizar metafísicamente en la idea de lo voluntario. Hay que reconocer que aunque sea posible extender-

<sup>1</sup> *Shame and Necessity*, University of California Press, Londres, 1993, p. 66.

la o reducirla de varias formas, difícilmente habrá manera de profundizar en ella. Lo que la amenaza es este intento de llevarla a un nivel más profundo, y el efecto que se obtiene al tratar de hacerlo es que queda más allá de todo reconocimiento. Los griegos no se metieron en estas honduras; he ahí uno de los casos en los que nos encontramos con su talento para ser superficiales precisamente debido a su capacidad de ser profundos.<sup>2</sup>

No hay nada metafísico ni profundo en las distintas operaciones posibles de coerción y en las amenazas que éstas plantean a lo voluntario; esto opera, en buena medida, en el mismo nivel “superficial” que la distinción entre “por accidente” y “por error”.

2. Tras describir la naturaleza de la incontinencia en el caso de Medea, donde el *akrates* es vencido por la pasión o trastornado por la emoción de una manera tal que la acción resultante carece de intencionalidad, Donald Davidson hace notar lo siguiente:

Santo Tomás es excelente al respecto. Distingue claramente entre acciones realizadas como consecuencia de una emoción fuerte, como el miedo, que –según lo concede– son involuntarias en cierta medida y, por lo tanto, no verdaderamente incontinentes, y acciones llevadas a cabo por concupiscencia, por ejemplo: en este caso, dice, “la concupiscencia inclina a la voluntad a desear el objeto de la concupiscencia. Por lo tanto, el efecto de la concupiscencia es hacer que algo sea voluntario”.<sup>3</sup>

Este comentario de asentimiento de Davidson podría parecer desconcertante. ¿De qué manera el miedo plantea una amenaza a lo voluntario y la concupiscencia no? ¿Es acaso el pensamiento de que una emoción fuerte como el miedo produce un estado de ánimo anormal, mientras que la concupiscencia no? Si esto es así, la respuesta tiene que ser, en ambos casos, que a veces lo hace y a veces no.

Tal vez lo que verdaderamente está detrás del asentimiento de Davidson sea algo más mundano. Dado el argumento de su texto principal, quizá a lo que él está asintiendo es a la idea *de la concupiscencia* que propone santo Tomás con su rechazo implícito a la total generalización de la naturaleza de la incontinencia en el caso de Medea: una generalización que implica que no hay acciones incontinentes como

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>3</sup> “How Is Weakness of the Will Possible?”, en Joel Feinberg (comp.), *Moral Concepts*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. 93-113, nota 1, p. 99.

Davidson las ha definido. Como Davidson lo ve, la propuesta de santo Tomás es excelente en cuanto al uso de la concupiscencia para ilustrar la posibilidad de la acción intencional y voluntaria en contra del propio mejor juicio del agente; pero lo que dice de las emociones fuertes como el miedo no viene al caso. Sin embargo, con esta interpretación subsiste un enigma: ¿por qué asumir que todos los casos de acción provocada por concupiscencia muestran la posibilidad soslayada en la descripción de Medea, mientras que ningún caso de acción provocada por miedo lo manifiesta? ¿Por qué no esbozar la misma posibilidad, por ejemplo, en ciertos casos de acción provocada por emociones fuertes como el miedo, cuando el miedo no interfiere en la capacidad del agente para la deliberación serena y racional ni lo vuelve psicológicamente incapaz de hacer lo que piensa que es mejor? ¿Por qué llegar casi al punto de asimilar todos los casos de gran temor a los casos de pánico ciego e histérico?

3. Esa explicación del asentimiento de Davidson bien podría parecer injusta para santo Tomás; vale la pena considerar de algún modo un enfoque alternativo. Harry G. Frankfurt ha ofrecido explicaciones de lo que hace que sea el caso que una persona amenace a otra y de lo que es que alguien se vea sometido a coerción para realizar cierta acción.<sup>4</sup> Considérese, en primer lugar, la emisión de una amenaza condicional: una persona (*P*) propone ocasionar cierto estado de cosas (*C*) si la otra persona (*Q*) lleva a cabo cierta acción. Que *P* esté planteando realmente una amenaza –a diferencia, digamos, de una oferta condicional– dependerá en parte, dice Frankfurt, de sus motivos, intenciones y creencias;<sup>5</sup> Frankfurt prefiere, sin embargo, pasar por encima de esas consideraciones y proponer las siguientes condiciones para que se diga que *P* está amenazando condicionalmente a *Q*: (i) *Q* depende de *P* para algo; (ii) *Q* necesita ese algo; y (iii) *P* se aprovecha de la dependencia y la necesidad de *Q* –digamos, pidiendo un precio injusto o inapropiado a cambio de la cosa en cuestión–. *P* tiene a *Q* en su poder y saca una ventaja injusta de ello.<sup>6</sup>

Alguien que hace lo que hace por someterse a una amenaza como ésta actúa “bajo presión” [*under duress*]; pero para Frankfurt no toda

<sup>4</sup> “Coercion and Moral Responsibility”, en Ted Honderich (comp.), *Essays on Freedom of Action*, Routledge and Kegan Paul, Londres/Boston, 1973, pp. 63-86.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

presión es coerción.<sup>7</sup> La razón que tiene para sostener esto es la siguiente: la presión no siempre elimina toda la responsabilidad moral de su víctima, mientras que la coerción implica estar libre de esa responsabilidad. Para que sea coerción, la víctima de una amenaza no debe tener alternativa al sometimiento, está obligada a hacer lo que hace, no tiene más opción que hacerlo: este requisito se satisface si el deseo de la víctima o su motivación para evitar el “castigo” con que se le amenaza es (o piensa que es) tan fuerte que no puede evitar que la conduzca a someterse a la amenaza, tan fuerte que no puede llegar a aceptar el “castigo” que enfrentará si procede de otro modo. Pero ni siquiera añadir ese requisito es suficiente para establecer el carácter coercitivo de una amenaza patente: la acción correspondiente podría ser una acción que el agente de todas maneras quisiera realizar y que de cualquier modo pretendiera llevar a cabo. Si la coerción ha de liberar a la víctima de toda responsabilidad moral tiene que involucrar “una violación de su autonomía”; esto ocurre, según Frankfurt, cuando la víctima se siente impulsada a someterse “a un deseo que no es sólo irresistible sino que vencería si pudiera”,<sup>8</sup> cuando lo que la mueve es un deseo por el cual no desea ser movida. La víctima de la coerción tiene un deseo (de segundo nivel) de no tener el deseo que de hecho está dominando su comportamiento: se ve “motivada en contra de su propia voluntad” a hacer lo que hace; su voluntad “está sometida a la voluntad de otro”. Así si *P* ejerce coerción sobre *Q* para que realice una acción *A*, *Q* no lleva a cabo *A* “libremente ni por su propia voluntad libre”; de hecho, es incluso “verdadero en un sentido que *P* ... reemplaza la voluntad de *Q* con la suya propia”.<sup>9</sup>

No obstante su propensión a ofrecer descripciones múltiples de algún fenómeno dado entre las cuales las relaciones lógicas a veces no quedan del todo claras, las últimas frases citadas parecen sugerir inequívocamente que, para Frankfurt, cualquier caso de coerción involucra no sólo la violación de la autonomía de la víctima, sino también el carácter no voluntario de su comportamiento. De hecho, Frankfurt podría pretender haber *explicado* por qué la coerción excluye lo voluntario (su explicación de la supuesta exclusión de toda responsabilidad moral es otro asunto). Sin embargo, cualquier intento encaminado a ha-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 83.

cer uso de esa explicación de la coerción como una glosa general de las observaciones de santo Tomás acerca del papel activo de las emociones fuertes como el miedo se topará con diversas (clases de) dificultades. En primer lugar, aun aceptando como correcta la explicación que Frankfurt ofrece de la coerción, la utilidad de recurrir a ella en el presente contexto bien podría verse bastante mermada por la reflexión en torno a una pregunta muy sencilla: así entendida, ¿con qué frecuencia ocurre la “coerción” en el papel activo de esas emociones? En segundo lugar, según Davidson, a santo Tomás le interesan las acciones que son involuntarias “en cierta medida”: el uso de la explicación de la coerción propuesta por Frankfurt está limitado al caso en que esa medida es total. Y, en tercer lugar, de ninguna manera queda claro cómo ha de entenderse la explicación de Frankfurt.

Podría haber una analogía parcial con el Agamenón de Williams, cuando aquél intenta arrebatarle a Briseida a Aquiles: la intervención de los dioses ha creado el estado de ánimo anormal de Agamenón (“delirante” o incluso “loco”) en el cual surge su intención de apoderarse del premio de Aquiles. Cuando Agamenón afirma que esto es lo que ha sucedido, está, como Williams lo plantea, “por así decirlo, deslindando la acción de sí mismo”.<sup>10</sup> Esto podría sonar como el caso de la víctima en la explicación de la coerción que propone Frankfurt. Pero una cosa en la que Williams pone énfasis en su *descripción* de Agamenón –que el comportamiento intencional interviene– es problemática en los casos que ejemplifican la explicación de la coerción dada por Frankfurt. Pues, para empezar, si el sometimiento de la voluntad de *Q* por parte de *P* significa que la voluntad de *Q* realmente no interviene de ninguna manera (ha sido “reemplazada”), ¿por qué no afirmar, en analogía, que la determinación de las intenciones de *Q* por parte de *P* significa que las intenciones de *Q* realmente no intervienen en ningún sentido (han sido “reemplazadas” por las de *P*)? ¿Por qué no pensar que estos casos se entienden mejor en términos, digamos, de alguna variante sofisticada de un modelo del movimiento telequinésico del cuerpo de *Q* propiciado por *P*? En segundo lugar, por poco atractiva que esta posibilidad pueda parecer inicialmente, su atractivo parece aumentar si reflexionamos en la afirmación de Frankfurt de que en casos de amenazas “naturales” irresistibles –como los desprendimientos de tierra inminen-

<sup>10</sup> Williams, *op. cit.*, pp. 54 y anteriores.

tes— análogas a amenazas coercitivas, la voluntad de un hombre “puede no ser suya aun cuando no se vea movido por la voluntad de otro”.<sup>11</sup> La voluntad del agente es *desplazada, pero no es “reemplazada” por la voluntad de ningún otro* (“¿de la voluntad de quién se trata?” queda cancelado):<sup>12</sup> así que no interviene ninguna voluntad. ¿Puede haber intencionalidad para Frankfurt en ausencia de voluntad? En tercer lugar, Frankfurt afirma que una amenaza coercitiva

despierta en su víctima un deseo —esto es, evitar el castigo— tan fuerte que lo conducirá a realizar la acción requerida independientemente de que la quiera llevar a cabo [...].<sup>13</sup>

Frankfurt repetidamente afirma que en casos de coerción no se trata para nada de que la víctima elija hacer lo que hace (otros podrían preferir el casi arcaico pero diferente de una manera importante “no puede elegir otra cosa que hacer lo que hace”); en el pasaje que acabo de citar, sin embargo, Frankfurt va más allá al sostener que la víctima hace lo que hace aun cuando no lo quiera hacer. Pero, ¿puede entonces esto haber sido hecho intencionalmente? ¿Podría algún tipo apropiado de producción por desear —a diferencia, aparentemente, de querer— bastar para que haya acción intencional?

Un paradigma de coerción, tal vez tácitamente operativo en este pensamiento de Frankfurt, es el de la limitación física: los casos en que, debido a la voluntad de otro, lo que podrían haber sido las acciones intencionales de la víctima —las cosas que hubiera querido hacer— se vuelven físicamente imposibles. En tales casos, la exigencia de Frankfurt de que se libere a la víctima de toda responsabilidad moral se satisface. Tal vez, por consiguiente, para mantener a la víctima de *cualquier tipo* de coerción libre de responsabilidad moral, Frankfurt está dispuesto a negar, en efecto, el carácter intencional del comportamiento de la víctima.

<sup>11</sup> Williams, *op. cit.*, p. 84.

<sup>12</sup> Bernard Williams (*op. cit.*, p. 54) nos advierte contra “esta peligrosa frase: no era su yo normal”. Los admiradores de *To Have and Have Not* recordarán el diálogo de Jules Furthman y William Faulkner (¡nada menos!) cuando Frenchy justifica el comportamiento del personaje de Dolores Moran diciendo: “Por favor, no sabe lo que está diciendo. No es ella misma”, a lo cual el capitán Morgan (Bogart) responde: “¿Quién es ella entonces?” (El guión es un estudio de las rarezas (la elusividad, la sustituibilidad) del “yo”).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 79.

Bernard Williams esboza una manera posible de cuando menos reducir la responsabilidad moral de la víctima sin negar el carácter intencional de su conducta (a través del reconocimiento del estado de ánimo anormal de la víctima); existen otras diferencias importantes entre su explicación y la de Frankfurt. Lo voluntario no desempeña ningún papel en las condiciones de Williams para lo intencional (de hecho, es justo a la inversa), y en su explicación de lo voluntario la “voluntad” no desempeña ningún papel (cualquier idea de “otra acción mental que se supone necesariamente que yace entre llegar a una conclusión y actuar en consecuencia” es descartada por ser considerada “la invención de una mala filosofía”).<sup>14</sup> No queda claro que la concepción de Frankfurt de la “voluntad” como un deseo efectivo –como un deseo “que mueve (o moverá o movería) a una persona directamente a la acción”–<sup>15</sup> caiga dentro del ámbito del rechazo de Williams, y esta falta de claridad se mantiene aun cuando se consideren las voliciones [deseos, *willings*] de “segundo nivel” y se hagan explícitos los elementos normativos de la explicación de Frankfurt con respecto a su funcionamiento. Lo que sí parece claro, sin embargo, es el compromiso de Frankfurt con una relación entre su concepción de la “voluntad” y las condiciones del comportamiento intencional, una relación que autoriza el paso de la consideración del “reemplazo” (o desplazamiento) de la voluntad de un agente a la consideración del “reemplazo” (o desplazamiento) de sus intenciones: justo el movimiento que no afecta la explicación de Williams pero que para la explicación de Frankfurt genera las dificultades que acabamos de ver.

4. Es posible que en buena parte de la argumentación de la última sección haya yo puesto más énfasis en algunas de las expresiones de Frankfurt del que éste pretendía que tuvieran; no obstante, de todos modos quedarían intactas las dudas sobre la frecuencia con que se instancia su explicación de la coerción y sobre la utilidad de la misma como una posible glosa del santo Tomás de Davidson y sus grados de lo voluntario. Ambas dudas invitan a considerar la posibilidad de hacer uso de otro elemento presente en la discusión de Frankfurt a fin de ofrecer una explicación de la coerción “más débil” y más ampliamente

<sup>14</sup> Williams, *op. cit.*, p. 36.

<sup>15</sup> Véase su “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy*, vol. 68, 1971, pp. 5-20, en la p. 8.



instanciada, aunque esto efectivamente borre la marcada distinción establecida por Frankfurt entre coerción y presión.

Para Frankfurt, toda amenaza efectiva involucra una violación de la autonomía de la víctima:

Aunque una persona se ve sometida a coerción para que actúe como lo hace sólo cuando está motivada para actuar por un deseo irresistible, actúa de alguna manera en contra de su propia voluntad cuando se somete a *cualquier* amenaza. Al someterse a una amenaza, una persona inevitablemente hace algo que realmente no quiere hacer.<sup>16</sup>

Esto es así porque el motivo de alguien que se somete a una amenaza –no solamente cede a ella– “no es mejorar su condición, sino evitar que ésta empeore”:<sup>17</sup> no tiene nada que ganar al recibir la amenaza y sí algo significativo que perder.

Si queremos “reconocer” más casos de coerción aquí, esto seguramente requerirá que la coerción sea considerada completamente compatible con el carácter intencional del comportamiento de la víctima, y esto a su vez parece requerir que se dé sentido a la idea de que, en tales casos, la víctima en efecto quiere hacer lo que hace. Tal vez la manera más obvia de tratar de satisfacer estos requisitos y también al mismo tiempo respetar algunas de las formulaciones de Frankfurt sea distinguiendo las siguientes afirmaciones:<sup>18</sup>

- i) la víctima no quiere hacer *por o en sí mismo* lo que de hecho hace;
- ii) *hechas todas las consideraciones*, la víctima sí quiere hacer lo que efectivamente hace; y
- iii) la víctima habría preferido –a menudo, habría preferido muchísimo– que no hubiera ocurrido el contexto (de amenaza) que da origen a (ii) a pesar de que (i).

Ahora bien, la idea general de que hay algún grado de lo involuntario en cada caso de sometimiento a una amenaza puede ser afinada un poco: el grado de lo involuntario involucrado en el comportamiento intencional de la víctima en un caso específico está determinado por (el peso de) las consideraciones que determinan la fuerza de la aversión de

<sup>16</sup> “Coercion and Moral Responsibility”, *op. cit.*, p. 81.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>18</sup> Cfr. Platts, *Moral Realities*, Routledge, Londres/Nueva York, 1991, p. 18.

la víctima a hacer por o en sí mismo lo que de hecho hace, donde es el contexto creado por las amenazas lo que conduce a que actúe en contra de su aversión. Así, según esta explicación, el peso de las consideraciones que determinan la fuerza con que la víctima, en vista de las circunstancias, quiere hacer lo que de hecho hace es irrelevante para el asunto del grado de lo involuntario que se manifieste (suponiendo, desde luego, que la fuerza de ese querer es suficiente para que la víctima actúe de hecho en contra de su aversión). Otro asunto que puede ser pasado por alto rápidamente surge de los casos de conflicto desiderativo en los cuales (i) aparentemente entra en conflicto con el hecho de que la víctima también quiere hacer por o en sí mismo lo que de hecho hace; en estas circunstancias, el peso de las consideraciones que determinan la fuerza de este último querer puede ser tomado como negativamente “interno al”<sup>19</sup> peso de las consideraciones que determinan la fuerza de la aversión de la víctima a la cual se hace referencia en (i) (suponiendo, desde luego, que el balance final favorece a la aversión). Un asunto tal vez más importante es la motivación para hablar (torpemente) de “las consideraciones que determinan la fuerza” de la aversión de la víctima (en vez de hablar simplemente de “la fuerza” de la aversión de la víctima): la motivación está en dejar abierta para la discusión y la decisión la cuestión de cómo repercuten en el grado de lo voluntario los temores irracionales, comprendidos en éstos desde las meras rarezas de la personalidad individual hasta las fobias en toda la extensión de la palabra. Algunas de estas últimas tienen un papel activo que parece aproximarse al modelo de coerción de Frankfurt y ejemplificar también el “estado de ánimo anormal” del que habla Williams; pero en muchísimos casos creo que no queda nada claro que los temores en cuestión tengan o deban tener un impacto significativo en nuestros juicios con respecto a los grados de lo voluntario y el alcance de la responsabilidad (los crímenes de odio provocados por la homofobia, por ejemplo), y hay tantísimos casos en que el uso de la noción de lo irracional está en duda (la aversión extrema a morir quemado, en comparación con morir arrojándose al vacío, que se hizo patente, por ejemplo, en los acontecimientos del 11 de septiembre).

Por último, se debe mencionar la posibilidad de tratar de incluir la preferencia mencionada en (iii) dentro de las determinantes del grado

<sup>19</sup> *Cfr.*, e.g., Platts, *op. cit.*, pp. 17-18.

de lo involuntario. La objeción de que una propuesta así amenace, en un mundo menos que perfecto, cualquier uso de la idea de lo voluntario está equivocada: confunde el pesimismo con la paranoia. (Quizá el escritor británico Michel Frayn intencionalmente pasó por alto esta distinción cuando ideó la escuela filosófica del “resistencialismo”: *les choses vont contre toi*.) Tal vez venga más al caso la observación de Frankfurt acerca de una propuesta similar de que el “mero hecho de que una persona esté en una situación en la que preferiría no estar desde luego no entraña, en sí mismo, que sea menos que totalmente autónoma en cualquier elección que haga entre las alternativas que la situación le brinda”:<sup>20</sup> pues si bien la propuesta bajo consideración aquí es sólo que una preferencia como (iii) podría desempeñar algún papel en la determinación del grado de lo involuntario *una vez que las condiciones para hacer amenazas efectivas han sido satisfechas*, no veo ningún argumento claro en favor de una propuesta así que no confunda el pesimismo con la paranoia, que no explote analogías ilegítimas entre situaciones que involucran coerción y situaciones que involucren otros tipos de indeseabilidad (y las preferencias consecuentes de los agentes entre ellas).

5. La propuesta de que el término “coerción” y sus cognados sean usados para describir no sólo el tipo de caso considerado en la explicación del término propuesta por Frankfurt, sino también en casos de amenazas en los cuales un alto grado de lo involuntario interviene adecuadamente en las respuestas de la víctima, logra el objetivo de “debilitar” (disyuntivamente) la explicación de Frankfurt con la esperanza de hacer que el término tenga un uso más amplio. Es verdad que según esta nueva explicación, “coerción” ha de ser usado para abarcar al menos dos procesos psicológicos bastante distintos; pero no parece haber ninguna buena razón para suponer que todo concepto ético deba tener una contrapartida extensional *simple* dentro de los términos de la psicología filosófica (no ética).<sup>21</sup> Que el término “coerción” de algún modo ya se use conforme a la explicación propuesta aquí parece claro en las siguientes observaciones de un profesor de Derecho:

<sup>20</sup> “Coercion and Moral Responsibility”, *op. cit.*, nota 15, p. 85.

<sup>21</sup> *Cfr.* Williams, *op. cit.*, pp. 42 y ss. sobre la idea “inversa” de que “las funciones de la mente, sobre todo con respecto a la acción, se definen en términos de categorías que extraen su significado de la ética”.

Hay, es cierto, una distinción muy importante entre lo que un hombre hace voluntariamente y lo que hace por compulsión, presión, necesidad, etc. [...]. [P]odemos exonerar a alguien de un delito aduciendo que el acusado no actuó voluntariamente, sino bajo presión. El marido de cierta mujer puede haber ejercido coerción sobre ella para que obrara como lo hizo [...]. [L]a acusada podía elegir; no había necesidad [...] de hacer lo que se hizo. Pero [...] la coerción ejercida por el marido puede haber hecho difícil para la esposa elegir actuar de una manera diferente de como lo hizo.<sup>22</sup>

De hecho, este pasaje podría dar pie a la esperanza de que la explicación de la “coerción” aquí ofrecida se aproxime más que la de Frankfurt al uso de la expresión dentro de al menos algunos sistemas jurídicos.

El mismo filósofo del derecho señala, sin embargo, que antes de “admitir una confesión como prueba [...], el juez puede tener que determinar si fue voluntaria, o si se obtuvo por alguna amenaza o incentivo”.<sup>23</sup> La mención del incentivo debería alertarnos de una complicación que enfrenta el intento de utilizar la explicación de lo involuntario desarrollada aquí como una glosa de las ideas de santo Tomás tal como las presenta Davidson: pues, como Frankfurt lo plantea, “es difícil especificar qué diferencias puede haber entre el deseo de adquirir un beneficio y el temor de perderlo”.<sup>24</sup> Si el lenguaje ordinario ha de ser nuestra guía, de verdad podemos temer perder un beneficio (algo ofrecido, un aliciente) sin que esto necesariamente implique la presencia simultánea de una amenaza. Más en general, podemos temer cosas aun a sabiendas de que las condiciones para la existencia de una amenaza no se han presentado: podemos incluso temer que se presenten las condiciones para la existencia de una amenaza (dependencia, necesidad, explotación), tal vez simplemente por nuestro temor de que el mundo no instancie las cosas que deseamos. De aquí se sigue que la afirmación de santo Tomás de que las acciones llevadas a cabo por temor “son involuntarias hasta cierto punto”, aunque es verdadera de los temores provocados

<sup>22</sup> P.J. Fitzgerald, “Voluntary and Involuntary Acts”, en A.G. Guest (comp.), *Oxford Essays in Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1961, pp. 1–28; reimpreso en Alan R. White (comp.), *The Philosophy of Action*, Oxford University Press, Oxford, 1968, pp. 120–143, a cuyas páginas corresponden las referencias; este pasaje es de la p. 129.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> “Coercion and Moral Responsibility”, *op. cit.*, p. 82.

por amenazas efectivas, no es correcta sin reservas; que el temor fuerte de, digamos, “perder un beneficio” podría incluso acompañar alguna acción “llevada a cabo por concupiscencia” sin que por ello introduzca lo voluntario en alguna medida.

6. Alan F. White una vez comentó que “hacer  $x$  voluntariamente es hacer  $x$  con la conciencia de que se cuenta con una vía alternativa.”<sup>25</sup> Se podría objetar que la “conciencia” es en este caso una noción demasiado “fáctica” [*factive*], que presupone aquí la existencia real de una alternativa: es decir, se podría objetar que la mera *creencia* en la existencia de una alternativa sería suficiente para lo voluntario; más pertinente, sin embargo, es el hecho de que la explicación de White parece no dar cabida a una graduación de lo voluntario, a la idea de acciones que son involuntarias hasta cierto punto. Una dificultad que parece similar surge, desde luego, para la tesis de Williams de que algo se hace voluntariamente “si (en líneas muy generales) es un aspecto intencional de una acción efectuada en un estado de ánimo normal”;<sup>26</sup> a pesar de la vaguedad —el asunto del grado— de un estado de ánimo anormal, la condición de Williams no dice nada de los grados de lo voluntario. Tal vez en ambos casos, entonces, la solución sea considerar que el filósofo en cuestión propone una condición necesaria de lo voluntario, que será complementada en la búsqueda de suficiencia por otras condiciones que pueden definir el asunto del grado (la presencia en alguna medida de la coerción, de la manipulación y de otros tipos de interferencia, por ejemplo). Sin embargo, esta solución sistemática no está disponible para Frankfurt: su explicación de la coerción la restringe a lo que parece equivaler a lo totalmente involuntario.

Sugerí antes que ese rasgo de la explicación de Frankfurt podría en parte ser explicado por la operación tácita de un paradigma de lo involuntario en términos de limitación física, de casos en que se deja al agente físicamente incapacitado para hacer lo que quiere hacer. Claramente se trata aquí de una “omisión”, de una “no acción”; evidentemente puede ser complementada con casos de compulsión física en los cuales el agente se ve físicamente forzado a “hacer” cualquier cosa que “haga”. Pero considérese ahora uno de los ejemplos de “lo involuntario” propuestos por G.E.M. Anscombe: el raro tipo de sacudida o brinco que todo nuestro cuerpo da a veces cuando nos estamos quedando

<sup>25</sup> “Introduction”, en White (comp.), *The Philosophy of Action*, *op. cit.*, pp. 1-18, p. 6.

<sup>26</sup> Williams, *op. cit.*, p. 66.

dormidos.<sup>27</sup> Éste ejemplifica “una clase de movimientos corporales en una descripción puramente física”, una clase también ejemplificada en los “tics, en el reflejo de la rodilla al ser golpeada, la elevación del brazo de nuestro costado después que nos hemos inclinado pesadamente sobre él contra la pared”.<sup>28</sup> En todos estos casos hay movimiento corporal, pero ninguna posibilidad de que el movimiento sea voluntario en algún grado: lo involuntario es todo (o nada). Añádase éste como otro paradigma junto con la limitación física y la compulsión física, y la falta de atención a los grados de lo voluntario –en el caso de Frankfurt, su exclusión– podría empezar a ser comprensible, y con ello el consecuente descuido de las variedades de la coerción. Esto último no se restringe a los casos en que la resistencia a las amenazas es imposible: abarca también muchas situaciones en que la resistencia sería heroica, o una tontería, o excesivamente difícil, o no razonablemente esperada, o incluso completamente inhumana. El pensamiento moral puede vivir seguramente con este grado de complejidad.

Recibido: 5/07/2007

Aceptación: 7/02/2008

27 G.E.M. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 2a. ed., 1963, p. 1.

28 *Ibid.*