

## Reseñas

### John Cowburn: Free Will, Predestination and Determinism<sup>1</sup>

Carlos G. Patarroyo G.

Departamento de Filosofía  
Universidad Nacional de Colombia  
[cgpatarr@cable.net.co](mailto:cgpatarr@cable.net.co)

Prevalece la opinión común de que hace tiempo se sacó todo el jugo a la controversia acerca del libre albedrío, y que ningún campeón nuevo puede hacer más que recalentar argumentos rancios que todos han oído ya. Este es un error radical. No conozco tema menos gastado, o en el que el genio inventivo tenga una mejor oportunidad de abrir un nuevo camino<sup>2</sup>.

Así comienza William James (1884) la conferencia titulada “El dilema del determinismo”. En ese entonces James consideraba pertinente defender la actualidad y vigencia del debate acerca del libre albedrío, y esta defensa sigue teniendo absoluta validez hoy en día. Los participantes contemporáneos en el debate saben que éste es uno de esos problemas a los que la filosofía no ha podido dar una solución totalmente satisfactoria. Precisamente por la dificultad que encierra, los aportes que cada uno de los autores ofrece recientemente se caracterizan por su humildad. El número de quienes proclamaban a viva voz haberlo resuelto se ha reducido dramáticamente, y estos gritos de victoria se han transformado en el reconocimiento de que cada aporte es una “posible vía” que “tal vez” nos acerque un poco a la solución definitiva, si hay una. Es precisamente porque este es el ambiente reinante actualmente, que el libro de Cowburn llama inmediatamente la atención, pues el autor dice desde la introducción que en él “*refuto el determinismo y así pruebo el libre albedrío*”.<sup>3</sup> Se hace inevitable entonces imbuirse en la lectura del libro de Cowburn a la búsqueda de los argumentos en los que se basa esta osada afirmación.

1 Milwaukee, Marquette University Press, 2008, p. 268.

2 William James: “The Dilemma of Determinism”, pp. 145-183, *Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longman’s, Green, and Co., 1915, p. 145.

3 John Cowburn: *Free Will, Predestination and Determinism*, Milwaukee, Marquette University Press, 2008, p. 13 (énfasis mío).

El lector encontrará que la obra de Cowburn se divide en cuatro partes. En la primera se explica cuál es el problema existente en el enfrentamiento entre una visión determinista del mundo y una visión del hombre como agente libre y moralmente responsable de sus acciones. La segunda parte expone una controversia estrechamente relacionada: la de la omnisciencia divina y si ésta implica la negación de la libertad del hombre. La tercera parte es, como el mismo Cowburn lo reconoce, la más atrayente filosóficamente; allí ofrece argumentos en contra de la visión determinista del mundo y rechaza algunas de las propuestas compatibilistas tradicionales. Finalmente, en la parte cuatro, el autor examina las decisiones; pero más que ser una investigación filosófica profunda acerca de la deliberación, su pretensión es más la de ofrecer unos lineamientos acerca de cómo se debe decidir en ciertas circunstancias, por ejemplo, el capítulo 19 está dedicado a las situaciones en las que las decisiones deben ser, o bien puramente racionales, o bien puramente emocionales, o bien una mezcla de las dos. Ya que esta última parte es menos argumentativa y se acerca más a ser un manual dogmático para la decisión, esto será lo último que se dirá acerca de ella y el resto de esta reseña se centrará en las otras tres: primero se hará una reconstrucción meramente expositiva de la segunda parte, para luego hacer una reconstrucción crítica de las partes primera y tercera.

La tensión entre la omnisciencia divina y el libre albedrío humano puede resumirse, de manera general, en la siguiente formulación: ya que Dios es omnisciente, ha de tener conocimiento del futuro. Si en un futuro un agente se enfrenta a una elección entre A y B, Dios ha de saber cuál será la elección del agente –supóngase que es B– antes de que el agente mismo decida. Pero esto implicaría que el agente no es realmente libre, pues sólo puede escoger B, ya que si escogiera A, el conocimiento que tenía Dios previamente a su elección sería falso, y dada la suma perfección de Dios, esto es imposible.

Es de resaltar que la segunda parte del libro de Cowburn ofrece al lector una excelente visión panorámica introductoria acerca de las distintas maneras en las que se ha abordado este problema en la historia religiosa. Pero el objetivo de Cowburn no es ofrecer una enciclopedia histórica del problema y los argumentos presentados en él. En lugar de ello, su interés es enfrentar a las que considera las dos teorías tradicionales más sólidas con las que se pretende solucionar la tensión entre la omnisciencia divina y la libertad

humana, para mostrar que ambas son insatisfactorias y postular luego la que él llama "mi teoría".<sup>4</sup> Así, Cowburn ubica en el debate los aportes de Pelagio, San Agustín, Lutero y Calvino, entre otros, para centrarse después en las soluciones ofrecidas por Boecio y por Luis de Molina.

Para Boecio la tensión antes descrita sólo existe si se piensa que Dios está *en* el tiempo; y todo se soluciona si se piensa que Dios está *fuera* de él. Para Él los acontecimientos, y por lo tanto su respectivo conocimiento de ellos, son todos simultáneos.<sup>5</sup> La tensión no existe porque el conocimiento de los acontecimientos por parte de Dios no es un conocimiento *previo* a los mismos. Al estar fuera de todo tiempo, no puede haber un antes o un después y, por lo tanto, las acciones humanas no invalidan un conocimiento que Él tuviese de la elección de un agente.

Para Luis de Molina la tensión no existe si se piensa que es precisamente porque Dios es omnisciente, que puede saber todas las elecciones de todos los seres humanos antes de que el universo mismo sea creado. En otras palabras, Dios sabe que si crea al agente X, en el momento T, y ante las opciones A y B, el agente escogerá libremente B, todo esto antes de crear el universo. De todos los universos posibles Dios escoge crear el mejor, pero en él, las acciones de los agentes son, según Molina, libres; la única diferencia es que Dios ha creado un mundo en el que sabe que el agente X no escogerá A.

Para Cowburn la teoría de Boecio de un Dios fuera del tiempo tiene la falla insalvable de exigir que Dios sea un mero espectador de los acontecimientos del universo: su conocimiento no tendría ninguna utilidad práctica ya que no podría hacer ninguna intervención para cambiar el curso de la historia o ayudar al hombre; pues una intervención que cambie los acontecimientos, haría que su conocimiento previo de ellos fuera falso.<sup>6</sup> De igual manera, dice Cowburn, Dios no puede cambiar el pasado, pero si la teoría de Boecio fuera cierta, tampoco podría cambiar el futuro, ya que todos los acontecimientos, para Él, son de la misma naturaleza (no hay unos pasados, otros presentes ni otros futuros), y si no puede

4 Cfr. *Ibid.* pp. 124-142.

5 Cfr. Boecio: *La consolación de la filosofía*, tr. Pablo Masa, Madrid, Sarpe, 1984, Libro V, Prosa sexta, pp. 211-219.

6 Cfr. John Cowburn, *op. cit.*, p. 128.

cambiar unos, no podrá cambiar los que son de naturaleza igual, es decir, ninguno<sup>7</sup>.

La refutación a la teoría de Luis de Molina se presenta en dos frentes. Por un lado, Cowburn considera que esta teoría condena a la desaparición a las consideraciones morales de los hombres antes de tomar una decisión. Ante una disyuntiva, un hombre no debe sopesar pros y contras; puede simplemente lanzar una moneda al aire pues, sea cual sea el resultado, será una acción que corresponde con la voluntad de Dios, ya que Él vio todo antes de la creación y decidió crear este mundo<sup>8</sup>. Por el otro lado, el autor critica la noción de *conocimiento* que de Molina utiliza, pues sólo puede haber verdadero conocimiento de lo que tiene un valor de verdad, y en vista de que lo que tiene un valor de verdad es lo real, Dios no podría tener conocimiento de lo que un ser humano hará antes de que dicho ser exista y lo haga<sup>9</sup>.

Una vez ha presentado sus objeciones a estas dos teorías, Cowburn ofrece su solución al problema. Pese a llamarla "mi solución", ésta no es muy diferente de la teoría de Santo Tomás. Su pilar central radica en la comprensión de que, así como la omnipotencia de Dios consiste en poder hacer todo lo que *es posible* hacer, su omnisciencia consiste en conocer todo lo que *es posible* conocer. Un evento contingente, como lo son las acciones humanas, no puede ser *conocido con certeza* previamente por nadie<sup>10</sup>. Por lo tanto, en la omnisciencia de Dios no están incluidas las elecciones humanas. A lo sumo, Dios podrá tener un *conocimiento probable* de éstas, es decir, puede saber que el agente X probablemente escogerá A o que probablemente escogerá B. Cualquiera que sea la elección real de X, el conocimiento de Dios no se convierte en falso.

Una objeción no se hace esperar: parece que esto disminuye el control de Dios sobre su creación. Cowburn contesta que esta objeción sólo tiene sentido si se piensa que la palabra "control" tiene un significado unívoco cuando se aplica tanto a cosas materiales como a seres con libertad. Pero la verdad es, dice el autor, que es

---

7 Cfr. *Ibid.*, p. 129.

8 Cfr. *Ibid.*, p. 118.

9 Cfr. *Ibid.*, p. 128.

10 *Ibid.*, p. 135; cfr. también: Santo Tomás: *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 2001, Parte primera, Cuestión 14, Artículo 13, pp. 215-217.

absurdo pensar que tener control total sobre un ser libre es lo mismo que tener control total sobre un proceso químico o físico<sup>11</sup>.

Más controversial es la solución que Cowburn propone para el problema de la incompatibilidad entre el determinismo y el libre albedrío. Como buen libertarista, Cowburn cree que el determinismo y la libertad son incompatibles y, además, que los seres humanos son libres<sup>12</sup>. Esta libertad implica siempre el acceso a posibilidades alternativas en el momento de actuar. Adicionalmente, el agente debe elegir, entre las distintas opciones, conscientemente y por su propia voluntad. Este segundo requisito es el que le da al agente "propiedad" sobre sus acciones, es decir, es él la fuente última e intencional de sus actos. Cowburn, igual que otros libertaristas, rechaza la dicotomía propuesta por Hume según la cual si una acción no es determinada entonces es indeterminada. El indeterminismo es un enemigo tan peligroso para la libertad como puede serlo el determinismo pues, como dice el mismo Hume, una acción sin necesidad, sin determinación, sería azarosa<sup>13</sup>, y nadie es responsable de lo que ocurre por azar. Así, para Cowburn hay tres tipos de eventos: los determinados, los indeterminados y las acciones libres<sup>14</sup>.

Para defender la existencia de las acciones libres Cowburn utiliza una estrategia simple: comienza por rechazar el determinismo como un *hecho*, luego rechaza al compatibilismo sobre la base de que éste acaba con la responsabilidad moral y, finalmente, refuta intentos de fundamentar una teoría del castigo que no implique la existencia de posibilidades alternativas.

A la primera parte Cowburn no dedica grandes esfuerzos. Sigue al mismo Hume y su crítica a la *Idea de conexión necesaria* para mostrar que la necesidad de la causalidad no es ni conceptual ni empíricamente demostrable, lo cual hace que el determinismo,

11 Cfr. John Cowburn, *op. cit.*, p. 117.

12 Hay que recordar que hay una rama del incompatibilismo que cree que el determinismo y la libertad son incompatibles, pero niega la realidad de la libertad; esta rama es conocida como el *Incompatibilismo fuerte*.

13 Cfr. David Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, Félix Duque (tr.), Madrid, Orbis, 1984, Libro II, Parte III, Sección I, p. 407.

14 Cowburn sigue la línea de otros libertaristas al defender esta tripleta de eventos irreducibles entre sí (cfr. Robert Kane: *The Significance of Free Will*, New York, Oxford University Press, 1998; y David Hodgson: "Hume's Mistake", pp. 201-224, en Benjamin Libet *et. al.* (eds.): *The Volitional Brain*, Londres, Imprint Academic, 1999).

que se basa en ella, no sea un hecho establecido más allá de toda duda<sup>15</sup>.

El segundo paso de la estrategia de Cowburn es sin duda el que debe soportar casi todo el peso de su teoría. Sin embargo, adolece de una grave falla. Cowburn *asume* que la responsabilidad moral está necesariamente ligada a las posibilidades alternativas, en otras palabras, asume la verdad del *Principio de posibilidades alternativas* según el cual sólo se es moralmente responsable de un acto si en el momento de realizarlo se ha podido actuar de otro modo. En el debate contemporáneo, sobre todo después de que Harry Frankfurt atacó, en 1969<sup>16</sup>, este principio tan fuertemente, no se puede suponer esto tan libremente. Cowburn no parece encontrar en la propuesta de Frankfurt mayor problema y lo refuta diciendo:

Sin embargo, si el uso de Frankfurt de la palabra [responsabilidad moral] fuese aceptado, seríamos responsables por respirar dióxido de carbono y una persona que se cayera por un risco accidentalmente sería responsable por su caída; también las bestias en su estado natural serían responsables por sus acciones y el agua lo sería por evaporarse, condensarse y caer como lluvia<sup>17</sup>.

Una afirmación así sólo puede indicar una lectura errada de la propuesta de Frankfurt y el desconocimiento de su teoría de la libertad<sup>18</sup>. Para Frankfurt un agente es libre cuando sus deseos de segundo orden concuerdan con sus deseos de primer orden y en esas situaciones también es moralmente responsable por sus acciones. Ya que ni los animales, ni el agua tienen deseos de segundo orden, es injusto decir que, según Frankfurt, todo lo que ocurre conlleva responsabilidad moral. Esto no quiere decir que Frankfurt sea imbatible, sus famosos contra-ejemplos han sido fuertemente criticados, siendo una de las críticas más fuertes la presentada por David Widerker y Carl Ginet, conocida como la "Defensa del dilema"<sup>19</sup>. Más allá de ello, Cowburn no recurre a una

---

15 Cfr. John Cowburn, *op. cit.*, pp. 182 ss.

16 Cfr. Harry Frankfurt: "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", pp. 829-839, *The Journal of Philosophy*, Vol. 63, N°. 23, 1969.

17 John Cowburn, *op. cit.*, p. 170.

18 Cfr. Harry Frankfurt: "Freedom of the Will and the Concept of a Person", pp. 5-20, *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, 1971.

19 Cfr. David Widerker: "Blameworthiness and Frankfurt's Argument Against the Principle of Alternative Possibilities", pp. 53-73 & Carl Ginet: "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing", pp. 75-90; ambos en David Widerker & Michael McKenna (eds.): *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Inglaterra, Ashgate, 2003.

acusación tal y se contenta con su crítica a Frankfurt. En vista de que el objetivo de la crítica de Frankfurt es mostrar que la responsabilidad moral es independiente de las posibilidades alternativas, buena parte de la teoría de Cowburn queda en el aire si no logra mostrar positivamente este vínculo, cosa que no hace, o si no logra refutar contundentemente a Frankfurt, cosa en la que falla.

La falta de una explicación positiva de cómo funciona el libre albedrío es otro de los errores graves de Cowburn. Dejando de lado todo el interesante debate acerca de qué ocurre en el cerebro cuando una persona actúa (y, por supuesto, si estos eventos físicos dan lugar o no al libre albedrío) Cowburn se limita a citar a Robert Kane cuando éste dice “cuando es descrito solamente desde el punto de vista físico, el libre albedrío se parece al azar”<sup>20</sup>. El problema está en que Kane sólo puede defender la realidad del libre arbitrio si explica qué es lo que ocurre en el cerebro y muestra que, en ciertas circunstancias, allí hay un indeterminismo que el sujeto controla. Este indeterminismo sólo se presenta en ciertas situaciones, en las que el sujeto se enfrenta a una decisión en la que ambas alternativas son exactamente igual de atractivas. Esto genera un conflicto en el agente y este conflicto

(...) se verá reflejado en las regiones apropiadas del cerebro, produciendo un distanciamiento del equilibrio termodinámico. El resultado será una mezcla del caos presente en las redes neuronales involucradas [...] el caos resultante podría magnificar las indeterminaciones cuánticas en los disparos de las neuronas individuales, de manera que éstos tengan efectos a gran escala en la actividad neuronal de las redes del cerebro<sup>21</sup>.

Kane sólo puede explicar la aparición del indeterminismo en el cerebro si hay un conflicto. El conflicto aparece cuando el agente debe decidir entre dos opciones exactamente igual de atractivas. Sin embargo, Cowburn afirma “no es como si sólo fuésemos capaces de decidir por cualquier alternativa sólo cuando las distintas influencias en nosotros estén perfectamente balanceadas”<sup>22</sup>. Cowburn defiende que para un ser humano es posible escoger la opción hacia la que tiene una inclinación menor. Pero si esto es así, hace falta una explicación de qué ocurre en el cerebro y cómo esto es fácticamente posible desde un nivel físico, ya que se distancia

20 John Cowburn, *op. cit.*, p. 18.

21 Robert Kane: “Libertarianism”, p. 28, en Robert Kane *et. al.*: *Four Views on Free Will*, Malden, Blackwell, 2007.

22 John Cowburn, *op. cit.*, p. 23.

de la propuesta de Kane. Infortunadamente jamás ofrece una explicación.

El segundo paso de la estrategia de Cowburn no logra demostrar el vínculo necesario entre las posibilidades alternativas y la responsabilidad moral, así como también falla al no ofrecer una explicación de cómo es posible el libre albedrío teniendo en cuenta el funcionamiento del cerebro.

El último paso de su estrategia se centra en la refutación de teorías que pretenden defender que, pese a no haber posibilidades alternativas, puede seguir habiendo castigo. Su foco central de atención es la teoría según la cual la "culpa" no existe, pero de todas maneras es necesario "condicionar" a los trasgresores de la ley mediante la prisión. La idea es que si el determinismo es cierto, nadie puede en realidad actuar de una manera diferente a como actúa. Esto eliminaría, a los ojos de Cowburn, la responsabilidad y la culpa; sin embargo, para algunos autores ello no implica que las prisiones y los castigos desaparezcan. Un agresor es castigado, ya no pensado en el pasado, sino en el futuro. Si sus acciones están determinadas por su entorno y sus experiencias, la experiencia de la cárcel influirá en él de manera que la próxima vez se incline más hacia el bien que hacia el mal. Recientemente Derk Pereboom ha defendido una posición similar: "Poner a alguien en cuarentena puede ser justificado aún si ese alguien no es moralmente responsable de ser un peligro para otros"<sup>23</sup>. Sin embargo Cowburn rechaza esto al decir:

¿Qué pasa con las personas que, después de cometer el crimen, no responden al tratamiento? [...] Cuando las personas que han estado encarceladas por un largo período después de cometer ofensas relativamente menores vean a otras, que han cometido ofensas mayores, salir después de un tiempo corto, encontrarán esto injusto<sup>24</sup>.

Cowburn agrega: "En este contexto el determinismo priva a las personas del reconocimiento de su responsabilidad y de su dignidad"<sup>25</sup>.

---

23 Derk Pereboom: "Hard Incompatibilism", p. 116, en Robert Kane *et. al.*: *Four Views on Free Will*, *op. cit.*

24 John Cowburn, *op. cit.*, p. 211.

25 *Ibid.*, p. 214.

A lo primero se puede responder con una pregunta: ¿Cuál sería la diferencia si el agresor fuera realmente libre pero no se regenerara? Volvería una y otra vez a la prisión. Visto de esta manera no hay mucha diferencia entre una teoría y la otra. En ambas quien no se regenera está condenado a pasar su vida en prisión.

Lo segundo parece ser una petición de principio por parte de Cowburn. A menos que se logre mostrar que la responsabilidad moral es algo real (y no una ficción social), cosa que sólo se puede hacer si se demuestra, primero, que hay realmente libre albedrío y, segundo, que hay un vínculo necesario entre éste y la responsabilidad moral, no se puede rechazar una teoría que pretenda prescindir de ella, sólo porque prescinde de ella. Infortunadamente, como ya se ha dicho, Cowburn no logra cumplir con los dos pasos anteriores.

El libro de Cowburn no cumple con su promesa. El lector no encontrará la prueba de la realidad del libre albedrío en él, ni la refutación definitiva al compatibilismo, o siquiera al determinismo. La falla parece estar en la estrategia misma. Donde sólo hay dos posibilidades y éstas son complementarias, la negación de una implica la verdad de la otra. Pero cuando las posibilidades son tres, como en este caso (determinismo, indeterminismo y acciones libres), la negación del determinismo no implica la verdad de las acciones libres. No basta con refutaciones al compatibilismo, hay que mostrar, positivamente, en qué consiste el libre albedrío y cómo es posible. Infortunadamente a Cowburn se lo puede acusar de no refutar contundentemente a su enemigo, y de omitir cualquier explicación positiva acerca del funcionamiento del libre albedrío. Pese a ello, su libro tiene la virtud ser una buena introducción al debate acerca del determinismo y el libre albedrío, así como también acerca de la tensión entre la omnisciencia divina y la libertad humana.