

El influjo de Hofstadter sobre una versión novedosa del compatibilismo

Miquel Bertrán

ABSTRACT (*A Hofstadterian version of compatibilism*)

One of the main ideas of Hofstadter's best-seller *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid* is his conception of strange braid. This article is about the use that Michael Morden makes of this idea, arguing in favour of compatibilism (the doctrine that free will is compatible with determinism) against some criticism put forward by libertarianism. With the idea of self-reference as a guide, free will is seen as the symbols in the mind. In this process, when we are trying to understand the determination of our will, a strange braid emerges.

1. Introducción

Compatibilismo es el nombre que se da a la tesis según la cual el libre albedrío y el determinismo pueden ser, a la vez, verdaderos (y por lo tanto compatibles). Los compatibilistas creen por lo general en la verdad del determinismo, y sostienen teorías acerca de la libertad de la voluntad, que la hacen posible en un mundo regido sin excepción por las leyes de la causalidad. Las estrategias compatibilistas han sido particularmente numerosas en la tradición inglesa, desde su canónica formulación en la edad moderna realizada por Hobbes (1656), hasta clásicos de este siglo como Moore (1912) y Hobart (1934) y filósofos de la actualidad: Dennett (1984) o Watson (1987), por citar sólo a algunos.... Recientemente, un amplio sector de estos filósofos ha intentado defender la tesis compatibilista a partir de una redefinición del agente moral, que resalta su complejidad volitiva y su capacidad para evaluar críticamente los propios deseos y creencias. Por ejemplo el jerárquico agente moral que propone Frankfurt desde su artículo seminal de 1971, o concepciones de la autonomía-como-racionalidad a la manera de Wolf (1990) o Double (1991). Entre ellos, uno de los intentos más elegantes de reformular el compatibilismo clásico, para hacerlo inmune a las críticas que se le dirigen desde el libertarismo, ha sido el de Michael Morden (1990), quien postula la tesis de que un agente es suficientemente libre (puede decirse: goza de libre albedrío) simplemente cuando él mismo es causa de su propia conducta. La versión de la autocaución que propone Morden tiene como componente central la noción de bucle extraño, que Hofstadter hizo célebre en su admirado *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid* (1979).

2. El miedo al determinismo parece deberse, en opinión de Morden, ya desde sus mismos orígenes en el pensamiento griego, al claro deseo de no sabernos ni sentirnos marionetas controladas por una voluntad externa a nosotros... De este modo, nuestro concepto de cuál sea la libertad adecuada —tanto en el terreno de la voluntad como en el de la acción— varía según crezca o disminuya nuestra fantasía acerca de cómo sería o simplemente de si existe alguien que maneje las cuerdas que nos mueven (esto es, que sea el verdadero autor de los motivos y creencias que nos impulsan a querer y actuar). Según se sabe, el monoteísmo insuflado en la tradición filosófica occidental por hebreos de Alejandría como Filón «generó la primer gran manejador de cuerdas» (Morden 1990, p. 59). El vindicar la libertad suficiente para que se pudiera dar cuenta de los propios actos ante un Dios que habrá de juzgar todo aquello que el agente acomete en el orden natural del mundo (incluso los intentos más recónditos), condujo a la concepción de una responsabilidad incesante, por parte del hombre, frente a otra voluntad, la divina, indeciblemente más poderosa, que era a la vez justicia sobrehumana —y por lo tanto incomprendible, pero justicia al fin y al cabo—, y observadora permanente de toda flaqueza, de toda debilidad, de toda indecisión y también de toda decisión humanas. Esto confirmó un contenido moral incluso al más nimio de los actos, a la más íntima de las intenciones, a la vez que les dio —tanto a los actos como a las intenciones— un estatuto implícito de libertad, puesto que el agente tuvo que adquirir la carta de autonomía suficiente como para que pudiera imputársele al libre albedrío el poder de decidir, simultáneamente, entre alternativas opuestas.

Algo que en buena parte la visión mecanicista postrenacentista del mundo desmanteló. En la edad moderna, y «según los compatibilistas, los cuales toman más en serio que los dualistas nuestro lugar en el mecanismo causal, se puede ser suficientemente libre (se goza de libre albedrío) como para (sabernos dignos de) el elogio o el reproche (por nuestras acciones) sólo con que se dé que ningún ser particular está manejando nuestras cuerdas» (Morden, p. 59). Si la amenaza que el mecanicismo significa para el libre albedrío es impersonal, ello redundará en una liberación del agente, lo que permite a los compatibilistas clásicos (Hobbes-Locke-Hume) afirmar que un agente es libre en la medida en que puede hacer lo que quiere. Para ellos, el único medio efectivo por el cual podría tener lugar un control que coarte la libertad del agente sería una restricción o compulsión física, de modo que, cuando éstas no se dan, somos lo suficientemente libres en-tanto-que-agentes-en-el-mundo como para que nuestras acciones nos puedan ser imputadas. Si alguien puede hacer lo que desea, goza de libre albedrío, porque no se concibe que las voliciones sean manipulables meramente por hallarnos en un mundo mecanicista, y somos libres en la medida en que «somos nosotros quienes queremos y escogemos». Nada nefasto contiene el hecho de que nuestra voluntad no sea capaz de escoger algo, en la medida en que no queremos escogerlo, esto es, en tanto que nos vemos impulsados hacia otra dirección por una volición alternativa «que es la nuestra».

En años recientes la repercusión de ciertos sofisticados experimentos mentales al estilo del realizado por Richard Taylor —según el cual un genio maligno podría manipular nuestros estados mentales, de modo que el poder hacer lo que queremos no sería suficiente para probar nuestra libertad de acción, puesto que *ex*

hipotesis sería el otro quien decide por nosotros (una versión secular del «manejador de cuerdas omnipotente» que es Dios)—, ha podido convencer a muchos detractores del compatibilismo de que los deterministas-en-sentido-biando (*soft-determinists*) «venden su libertad muy barata» (Morden, p. 60). Los liberalistas actuales arguyen así, con cierta capacidad de convicción, que la libertad «requiere de una garantía contra los más tortuosos manejadores de cuerdas que puedan disponer nuestras acciones, controlando nuestros deseos y creencias» (*ibid.*).

Debemos pues ser capaces, como afirmaba ya Frankfurt en su artículo de 1971, «de desear lo que deseamos desear». Si así ocurriese seríamos causa de nuestra propia conducta, más allá de libertaristas al estilo de Taylor o Chisholm afirmen que es necesario recurrir a la causación-agente para explicar ese poder que tenemos los humanos de ser originadores de nuestras propias acciones y que nuestro poder de volición entre alternativas opuestas representa una excepción frente a las leyes que gobiernan el devenir del resto del universo. Bien al contrario, el compatibilismo tiene como objetivo dar cuenta de una responsabilidad moral de lo agentes, que coexista sin embargo con nuestro concepto común de la causación entre eventos. Pero aun así —y siempre Morden—, incluso los compatibilistas deben admitir que las personas gozan de una habilidad que no se encuentra en ningún otro lugar de la naturaleza, a saber, «la habilidad de ser una de las causas de su propia conducta» (p. 61).

Las características estrictamente humanas que nos hacen *una* de las causas de nuestras acciones es *tener como objeto de conciencia la propia conciencia*. Así, el hecho de que los seres humanos pueden llegar a ser conscientes de que sostienen ciertas creencias y deseos, les hace también, consiguientemente, capaces de comprenderse como causa de sus propias acciones. Y —lo que sigue es la tesis capital del compatibilismo de Morden— «entender las causas de nuestras creencias o deseos hace posible (por sí mismo) aprobarlas o desaprobárlas» (*ibid.*, p. 61).

El único requerimiento que se precisa contra la posibilidad de que exista un manipulador de estados mentales como el que describe Taylor¹ o de cualquier Dios que juegue a ser Dios, es «comprender las causas de nuestros deseos y nuestras creencias». Si somos conscientes de la influencia de éstas sobre nuestras voliciones y decisiones particulares, esa misma conciencia de estar determinados llega a ser —¿por qué no?— una de las causas de nuestra conducta, una suerte de causa superpuesta que permite «otra determinación». La libertad de la voluntad requiere, pues, que la cadena causal que lleva al agente a una decisión o elección particular se revuelva sobre sí misma, en virtud de la verdadera autoconciencia que es crucial para la personalidad, como afirma Morden. Ser libre es meramente una causa de la propia conducta a partir de la autoreflexión.

1. Dennett (19984), en el conocido catálogo que hace de los «espantajos» que en su opinión están en la base de los seculares miedos al determinismo, incluye entre ellos al manipulador de Taylor, denominándolo «el nefasto cirujano». Y si bien introduce ejemplos de otros autores distintos, la distorsión operada por esos manipuladores de las motivaciones del agente es la misma: alguien que «inserta electrodos en tu cerebro, y en consecuencia controla cada uno de tus pensamientos y acciones (simplemente) con pulsar botones....» (p. 8).

Esta concepción del libre albedrío goza de una ventaja práctica, la de conocer el modo de incrementar la propia libertad, al permitir percatarnos de que lo que importa realmente para gozar de la misma es ser consciente de los factores que tienen influencia sobre nuestra conducta (y que la libertad es una cuestión de conocimiento). El nivel aceptable de libertad se refiere a aquello con respecto a lo cual habríamos de ser libres. Según Morden, somos lo-suficientemente-libres cuando nos vemos exentos de control físico o psicológico (las condiciones para la libertad compatibilista requeridas, respectivamente, por los clásicos y los contemporáneos), pero además, *cuando entendemos qué influencias causales obran sobre nuestra actuación*. Incluso en los casos en los que mi conciencia no cambia la propia conducta (porque no desapruébo las influencias preexistentes), ello puede ser considerado un caso de supradeterminación de mi reflexión sobre esos motivos y creencias que causan mi decisión, pues el hecho de refrendar tales influencias, a partir del entendimiento, las refuerza y resuelve la legitimidad de las mismas en un nivel personal.

Claro es que la distinción entre acciones y eventos es crucial para la concepción del libre albedrío que postula Morden. En ese sentido, los teóricos de la acción —en la línea de Danto (1973)— han afirmado con frecuencia que lo que se requiere para que una persona realice acciones —y en consecuencia, acciones libres— es que la cadena causal precedente tenga en ella un eslabón, en vez de «atravesarla» sin tenerla en cuenta». El análisis de las acciones en términos de cómo nos representamos el mundo —tal y como lo propone Danto, pero no sólo él—, sugiere que al distinguir entre los movimientos que juzgamos acciones y los que sabemos que no lo son, las situaciones descritas hacen siempre referencia al modo en que el agente percibe el mundo. Cuando un agente intenta algo se representa el mundo de cierta forma, y una acción intencional exitosa «hace que el mundo sea del modo como lo entiende el agente» (Morden, p. 63) (quizá fuese mejor decir: una acción intencional exitosa refrenda el modo como el agente entiende el mundo).

Se trata de la polémica pero afortunada distinción ente causas y razones. Según ciertos teóricos racionalistas de la acción, cuando hago algo por una razón, la cadena causal que conduce a ese acto se apoya sobre mi persona de un modo distinto a cuando simplemente ocurre que éste se vea causado al margen de mi razonamiento. El mejor análisis de la causación pertinente a esta distinción es el clásico de Mackie (1974), quien introdujo en la teoría nociones como la de campos causales y condiciones inusitadas, condiciones que resultan insuficientes pero necesarias como parte de una condición innecesaria pero suficiente. Un campo causal, a su vez, es un conjunto de circunstancias que permanece constante, frente al *background* desde el cual operan las condiciones inusitadas antes definidas.

Retomando estas nociones de Mackie, Scarrow (1981) ha sugerido, en un polémico artículo, que si consideramos al agente como un campo causal, el análisis de las razones-como-causas se enmarca en ese campo que es la persona, de modo que tales razones —o, en palabras de Morden, la reflexión sobre la propia conciencia desde el entendimiento de los motivos y creencias que conducen a la acción— brotarán de ese campo como condiciones inusitadas. Morden afirma que, cuando la autoconciencia de la persona es «una» causa de su conducta, el agente goza de libre albedrío, así que para él la reflexión también es una condición insu-

ficiente pero necesaria. Así pues cualquier análisis adecuado de lo que sea el yo tiene que incluir las características que permitan al agente esta suerte de autoreflexión.

3. Dos grandes temores con respecto al determinismo, por parte de los libertaristas², se ven así mitigados —aunque no desvanecidos— por el análisis de Morden. Pone en la medida en que existan o puedan existir agentes lo suficientemente libres y responsables —tal y como él lo propone, esto es, agentes que reflexionando sobre la propia conciencia puedan modificar (mediante la sola aprobación o desaprobación) la influencia en su acción de motivos y creencias— poco debe importar si éstos se hallan determinados en su existencia como seres empíricos, lo que es decir, si forman parte de modo no-excepcional de un universo determinista. El otro temor, a saber, la precisa influencia del entorno y de los antecedentes remotos, esto es, de las circunstancias que conforman los motivos y creencias del agente sobre cada una de sus acciones, también puede atenuarse. Porque la tesis de Morden comporta que, a cierto nivel de complejidad —el de la conciencia reflexiva— esa influencia es reabsorbida por la razón-como-identidad del agente, en virtud de su entendimiento del mundo y de sí mismo en el mundo.

Es claro que existe un sentido importante según el cual no podemos controlar nuestras creencias: no podemos decidir cambiar alguna de ellas intencionadamente, sólo en función de la conveniencia (momentánea) de ese cambio, o de la mera voluntad: «Considerar una creencia verdadera es creer que tiene cierta historia causal que no depende de mi decisión» (*ibid.*, p. 65). Sin embargo, en la medida en que llego a ser consciente de la relación entre esa creencia y su historia causal, de modo que entiendo su formación y el por qué de mi estar anclado en ella, puedo asentir a su influjo por la razón (o bien admitir que debo erradicarla), y, en esa medida, hacerla voluntaria. Así, la conciencia de la causa de mis creencias (el entendimiento de las causas que las convierte en adecuadas, en un clásico como Spinoza, quien anticipó, sea dicho *en passant*, la mayoría de tesis mordenianas que estoy elucidando aquí) «me protege de cierta clase de infracciones sobre mi libertad» (*ibid.*). Si un manipulador al estilo del demonio maligno de Taylor trata de distorsionar mis creencias, mi defensa será que esas creencias inducidas no concuerdan con lo que mi entendimiento acepta como causa adecuada de los factores que me inducen a actuar, o dicho de otro modo, que esos nuevos motivadores de la acción *no atienden a razones*. Por supuesto, creencias de las que no soy consciente influyen también en una decisión, pero no las considero parte de mí cuando *me tomo* como causa de mi propia conducta.

Con todo, la discusión usual acerca del libre albedrío tiene en mayor consideración los deseos que las creencias, ya sea como amenazas para la libertad del agente, ya sea como motivadores de toda acción singular. De hecho es la relación

2. Del mismo modo que el compatibilismo se define como la tesis según la cual el libre albedrío y el determinismo pueden ser simultáneamente verdaderos, los libertaristas son, todos ellos, incompatibilistas, en virtud de la sola definición de libertarismo: «la tesis según la cual los seres humanos poseemos libre albedrío como resultado de la indeterminación de nuestras elecciones» (*vid.* Double, 1991, p.18).

del yo con sus descos, a través de la naturaleza de las propias voliciones, la razón principal de la aparición de las teorías jerárquicas de reformulación del agente libre como la de Frankfurt. Para este autor, también, si la persona es causa de su conducta, en tanto que se identifica decisiva e incondicionalmente (1987) con ciertas de sus voliciones meditadas (las que configuran con propiedad el yo), entonces se goza de libre albedrío. Pero el concepto de persona que propone Frankfurt es francamente defectuoso, como Strump (1988) o Thalberg (1990), entre otros, han supuesto en claro³. En concreto, Frankfurt da de lado un análisis adecuado y preciso de lo que pueda ser crucial para ese concepto desde el punto de vista de la autonomía-como-racionalidad. Y se trata de una grave carencia porque, desafortunadamente, los humanos podemos identificarnos decisivamente con lo que somos, incluso si imaginamos que seguir la guía de la razón nos llevaría por otros derroteros, o sabiendo que lo hacemos es profundamente inmoral. Morden piensa que ciertas de las deficiencias internas al concepto de persona que propone Frankfurt pueden verse paliadas apelando a la noción de bucle extraño, que Hofstadter hizo célebre en su libro de 1979. Un bucle extraño que nos permite dar un paso atrás, y hacer de nuestro modelo de conducta el objeto de la propia elección. Así, Frankfurt se equivoca, en opinión de Morden, al decir que, en la identificación, nos elevamos un nivel en el orden de las voliciones. Críticas como la de Friedman (1986) a la concepción jerárquica del yo, como una teoría que nos procura la más deslavazada noción de la autonomía del agente, pueden ser absorbidas con éxito desde el análisis que hace Morden de la autoreflexión. Según teóricos de la autonomía como Dworkin (1976) (a quien Friedman sigue decisivamente), «la motivación se convierte en motivación-de-la-persona en la medida en que la persona juzga que quiere ser motivada de ese modo, y en tanto que su juicio es resultado de un proceso de reflexión crítica libre de manipulación, engaño, o cualquier otra posible constricción efectuada sobre el proceso de reflexión» (p. 24). Y si Friedman rechaza la noción de un yo concebida a niveles volitivos diferentes, de un yo-escindido-en-niveles (*a split-level self*) en su análisis de la autonomía, también Morden está en desacuerdo con esa concepción vertical. Se trataría, antes bien —al parecer del último— de entender que ese extraño bucle en el que se rebusca el yo es lo que nos hace seres únicos en la naturaleza. No la posibilidad de causalidad-agente en el sentido que propone Chisholm, sino la posibilidad determinada de volver atrás y reflexionar acerca de las propias motivaciones, pudiéndolas cambiar incluso desde esa «retaguardia reflexiva».

4. Así, Morden afirma que si los deterministas-en-sentido-fuerte (*hard determinists*) pretenden hacernos ver que toda causalidad funciona según un modelo de caída-de-piezas-de-dominó-alineadas, desde esa posición se ignora la estricta diferencia que la complejidad y la reflexividad de un sistema sobre sí mismo pue-

3. El autor del presente trabajo ha escrito otro artículo concerniente a la teoría frankfurtiana del yo jerárquico (Beltrán, M. (1991): «Harry Frankfurt: el agente moral y la noción de incondicionalidad» (en prensa), en el cual critica la concepción del yo como escindido en niveles, por no emplar desde el punto de vista valorativo, en ese contexto, la cuestión de la legitimación de las emociones en el proceso de evaluación de las decisiones.

den representar para un sistema. A este respecto, otro punto crucial del compatibilismo de Morden reza: «cuando una cadena causal se vuelve lo suficientemente compleja, entonces, y en ciertos modos, cesa de actuar como las cadenas causales con las cuales estamos familiarizados —en cadenas causales tan complejas como las que son características de la autoconciencia de los agentes morales...— existen posibilidades genuinamente abiertas, de la clase que es tradicional para el determinismo negar» (p. 67). De modo que, «la conducta...de las personas llega a ser, en la práctica y quizá (también) en principio, imposible de predecir» (*ibid.*)

También en la idea de Dennett (1984) de considerar a los seres humanos como sistemas intencionales se halla la tesis de que no existe una explicación simple para el modo causal como actúan las personas. Lo importante es que el hecho de tratar a la persona como un sistema intencional por tiempo indefinido, aunque no satisfaga las pretensiones de un libertarista acerca de la existencia metafísica de libre albedrío, nos procura una concepción de nosotros mismos como agentes-en-el-mundo que da, en opinión de Dennett, «toda la libertad que (nos) vale la pena desear». Si en una acción la condición suficiente es suplida por la reflexión del agente consciente, y el ejercicio de su determinación en la decisión no se encuentra simplemente fijado por los eventos previos, ello significa, como afirma Ferre, que la persona es «el final de la línea», si lo que tratamos es de inquirir acerca de la causa de las acciones consecuentes. En ese sentido es crucial el empeño de Hofstadter en dilucidar el modo en que toma forma la decisión, a partir de un modelo del cerebro como una jerarquía de subsistemas conectados (nótese la diferencia estricta con una jerarquía volicional frankfurtiana. El materialismo de Hofstadter establece niveles claramente mecanicistas). A niveles altos tiene lugar la formación de sistemas que «podemos considerar» ideas, deseos, creencias...de modo que se erige un sistema semiautónomo que representa el concepto del yo —Hofstadter usa esa revisión del yo para defender un compatibilismo según el cual fenómeno como la consciencia, el libre albedrío, etc. coexisten con un modelo causal linealmente determinista, a nivel neuronal. Son cruciales, en su explicación, las anomalías que se producen en un sistema complejo cuando niveles cambiantes del discurso permiten que el sistema (desde un nivel) haga referencia a sí mismo (pero en otro nivel). Escribe el autor de *Gödel, Escher, Bach*:

«Estoy convencido de que la explicación de los fenómenos “emergentes” de nuestro cerebro —ideas, esperanzas, analogías, por ejemplo, y en último término, la conciencia y el libre albedrío— están basados en cierto género de Bucle Extraño, una interacción entre niveles donde el nivel superior se extiende hacia el nivel inferior y lo afecta, y al propio tiempo es determinado por este último. En otras palabras, una “resonancia” de refuerzo recíproco entre los diferentes niveles” [1979, p. 709 (1987, p. 790)]. Y más adelante, [p. 709 (791)]:

«...para habémoslas con toda la compleja riqueza del sistema cerebro/mente, tendremos que ser capaces de deslizarnos cómodamente de un nivel a otro. Además debemos admitir diversos tipos de “causalidad”: los diversos medios gracias a los cuales un acontecimiento perteneciente a un nivel de descripción puede “causar” la concurrencia de acontecimientos en otro nivel»...

Según se ve, las elecciones que identificamos con el agente libre son aquellas en las que las causas de la conducta interactúan con el concepto que el agente tiene del yo. Hofstadter define el libre albedrío en términos de la simple realización de elecciones, para identificarlas luego con procesos de alto-nivel. El libre albedrío sería meramente el resultado de la interacción entre el símbolo (o subsistema) del yo, y el resto de los símbolos del cerebro. Para Hofstadter, cuando más conocemos acerca de los subsistemas que constituyen nuestra vida mental, más nos damos cuenta de que estos procesos mentales están determinados. Y sin embargo, sólo cuando somos conscientes de esos procesos de nivel inferior podemos elevarnos a un nivel desde el cual sea factible esa interacción con nuestro sistema del yo: «¿No significaría ello —se pregunta Morden— que cuanto más libres nos volvemos más determinados parecemos?» (p. 70).

En la teoría de Hofstadter no se da esa aparente paradoja porque la determinación a nivel neuronal tiene lugar llanamente, en la medida en que no hay bucles extraños en ese nivel. Y con todo, la justificación hecha por Hofstadter es, claro está, compatibilista, pues aunque se basa en un entendimiento sofisticado de lo que sean los conceptos mentales en un alto nivel, sus bucles extraños —como ya apunté— no dan cabida a las pretensiones libertaristas acerca de una libertad contractual para el agente-en-el-mundo. Aun así, desde la perspectiva de Hofstadter es posible entender, a buen seguro, que la jerarquía de voliciones de Frankfurt y sus preferencias de alto-orden no sea meramente arbitraria, ni una cuestión de simple decisión, cuando se dan en un agente libre (esto es que reflexiona sobre sí mismo desde una auto-conciencia adecuada). También lo piensa así Charles Taylor (1976): en la medida en que su definición del agente como un «evaluador en sentido fuerte» tiene como fin sostener la tesis de que el yo posee «un sentido estructurado profundo de lo que es importante», parece querer resituar al sujeto, por medio de un bucle extraño hofstadteriano, en un punto privilegiado de decisión. Lo cierto es que, en todos casos, el eje central del planteamiento del problema del libre albedrío se muestra recurrente: el complejo modo como la auto-conciencia nos permite modificar la propia conducta, sobre la base de nuestro ser conscientes del modo como actuamos, y de las motivaciones que subyacen en nuestra actuación. Ello es algo que libertaristas al estilo de Nozick (1981) han sugerido que puede hacerse desde el incompatibilismo, pero que el análisis de Hofstadter y Morden muestra con claridad que requiere de nuestra comprensión de las determinaciones que se producen en el nivel de los subsistemas inferiores, y de la compleja trama de creencias y deseos que nos es preciso conocer como motivadores de la acción.

5. Conclusión

Me parece extremadamente importante la revisión que hace Morden, retomando a Hofstadter, del compatibilismo, porque muestra que el entendimiento de la determinación de la conducta es *un requisito previo* a la realización (a la posibilidad) del bucle extraño que se produce cuando, al aprobar o desaprobar las causas de nuestra conducta, la modificamos a través de la reflexión. Las tesis de Mor-

den acerca del libre albedrío tienen como corolario capital que el compatibilismo no sólo es posible (lo que se han limitado a probar o intentar probar tantos partidarios de esa tendencia), sino *también necesario para la auto-causación*, en la medida en que sólo desde el entendimiento de la propia determinación-por-las-causas nos es posible autoevaluarnos y actuar libremente. Habría que concluir, pues, que el que seamos libres cuando nos erigimos como causa de nuestra conducta no puede entenderse (cabe decir, es ininteligible) desde el punto de vista originario que pretenden los libertaristas, sino sólo desde nuestra comprensión de nosotros mismos como causas no excepcionales con respecto al resto del universo (en la medida en que el yo reflexiona sobre sí mismo en calidad de tal). Y ésta es una tesis que puede devolverle al compatibilismo, tan reiteradamente denostado en la actualidad, sus letras de oro en el marco de la teoría de la acción.

Bibliografía

- CHISHOLM, RODERICK M. (1964) [1982], «Human Freedom and the Self», en WATSON, G. (ed.) *Free Will*, Oxford University Press.
- CHISHOLM, RODERICK M. (1967), «He Could Have Done Otherwise», *The Journal of Philosophy*, 64, 409-477.
- DANTO, ARTHUR (1973), *Analytical Philosophy of Action*, NY. Cambridge University Press.
- DENNETT, DANIEL C. (1984), *Elbow Room*, MIT Press and Oxford University Press.
- DOUBLE, RICHARD (1991), *The Non-Reality of Free Will*, Oxford University Press.
- DWORKIN, GERALD (1976), «Autonomy and Behaviour Control», *Hasting Center Report*, 6, 115-129.
- FERRE, FREDERICK (1973), «Self-Determinism», *American Philosophical Quarterly*, 10, 165-173.
- FRANKFURT, HARRY G. (1971), «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *The Journal of Philosophy*, 68, 5-20.
- FRANKFURT, HARRY G. (1987), «Identification and Wholeheartedness», en SCHOEMAN, F. (ed) *Responsability, Character and the Emotions*, Cambridge University Press.
- FRIEDMAN, MARILYN (1986), «Autonomy and the Split-Level Self», *The Southern Journal of Philosophy*, 24, 10-25.
- HOBART, R. B. (1934), «Free Will as Involving Determination and Inconceivable without it», *Mind*, 43, 1-27.
- HOBBS, THOMAS (1656), «The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance», en *English Works* [1966], ed. W. Molesworth, 11 vols., New York.
- HOFSTADTER, DOUGLAS (1979), *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, NY. Basic Books (se cita por su edición en castellano 1ª edición 1987, varios traductores, Tusquets editors, Barcelona).
- MACKIE, J.L. (1974), *Causation: The cement of the Universe*, The Oxford University Press.
- MOORE, GEORGE (1912), *Ethics*, London.
- MORDEN, MICHAEL (1990), «Free Will, Self-Causation, and Strange Loops», *Australasian Journal of Philosophy*, 68, 59-73.
- NOZICK, ROBERT (1981), *Philosophical Explanations*. Cambridge Mass, MIT Press.
- SCAROW, DAVID (1981), «The Causality of Reasons», *Metaphilosophy*, 12, 13-30.
- STUMP, ELEONORE (1988), «Sanctification, Hardening of the Heart and Frankfurt's Concept of Free Will», *The Journal of Philosophy*, 85, 395-420.

- TAYLOR, CHARLES (1976), «Responsability for Self», en WATSON, G. (ed) *Free Will* [1982], Oxford University Press, 111-126.
- TAYLOR, RICHARD (1975), *Metaphysics*, Englewood Cliffs. N.J. Prentice Hall.
- THALBERG, IRVING (1978), «Hierarchical Analysis of Free Action», *Canadian Journal of Philosophy*, 8, 211-226.
- WATSON, GARY (1987), «Free Action and Free Will», *Mind*, 96, 145-172.
- WOLF, SUSAN (1987), «Sanity and the Metaphysics of Responsibility», en SCHOEMAN, F. (ed) *Responsibility, Character and the Emotions*, Cambridge University Press, 46-62.
- WOLF, SUSAN (1990), *Freedom within Reason*, Oxford University Press.