

Acción y libertad: la crítica de Ricoeur al reduccionismo

1

Action and freedom: Ricoeur's critics to reductionism

Juan Ignacio Blanco Ilari*

Resumen: El problema de la libertad es uno de los más áridos de la filosofía. Paul Ricoeur intenta reconstruir el problema tomando el eje del análisis: la naturaleza dicotómica de los discursos sostenidos sobre la cuestión. De un lado, tenemos la “perspectiva de la tercera persona”. Desde esta mirada, cada acto que realizamos está causalmente determinada. Por el otro lado, tenemos la “perspectiva de la primera persona”, en la que todas nuestras acciones libres parecieran brotar del “yo”. El problema comienza cuando intentamos reconciliar ambas perspectivas. Este trabajo revisará algunos de los argumentos presentados por ambos lados, y el posicionamiento de Ricoeur en el debate.

Palabras clave: Acción. Libertad. Reduccionismo. Crítica. Ricoeur.

Abstract: The problem of freedom is one of the most arid in the philosophy. Paul Ricoeur attempts to reconstruct the problem by taking the axis of análisis: the dichotomous nature of the speeches held on the question. On one side, we have the third person perspective. In this view, every act we do is causally determined. On the other side, we have the first persons perspective, in which all of our free action seems to arise form the “I”. The problems begins when we try to reconcile both perspective. Paul Ricoeur seeks to show the scope and limits of the possible reconciliation. This paper will review some of the arguments presented by both sides, and Ricoeur's position in the debate.

Keywords: Action. Freedom. Reductionism. Critics. Ricoeur.

* Profesor de la Universidad Católica Argentina. Profesor de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Investigador Conicet (Argentina). *E-mail:* juan_blanco2001ar@hotmail.com

Introducción

Ricoeur es un hermeneuta un tanto díscolo. Se reconoce como perteneciente a la filosofía abierta por Heidegger, pero se separa de él en un punto central. No considera a las ciencias como un saber derivado, no digno de atención para el filósofo. Por el contrario, cree firmemente que la rigurosidad conceptual lo obliga a atender algunos de los argumentos provenientes de los diferentes enfoques y avances en el campo del saber empírico. Una prueba concluyente de esto es que, desde el inicio de sus análisis ha dado cabida a un diálogo cada vez más fecundo con las posturas naturalistas-reduccionistas.

Uno de los lugares en los que mejor se lee esta tendencia dialoguista es en el campo de la acción y la libertad. Ingresar en esta cuestión es de por sí un problema, el problema de saber, con algo de certeza, en qué consiste el problema. La libertad, como cuestión filosófica, tiene una historia sórdida en nuestra herencia cultural. Ha sido objeto de innumerables reflexiones y enfoques. La variedad de caminos y aristas que componen la problemática hace difícil el acceso, por ello quizá sea mejor comenzar poniendo blanco sobre negro y atacar *per saltum* lo que considero es uno de los nudos centrales de la cuestión. Para ello nada mejor que adoptar la tutela de alguno de los destacados autores que se han volcado a pensar sobre este problema. Según Tomas Nagel toda la cuestión se juega en la pregunta sobre “cómo combinar la perspectiva de una persona particular que se halla dentro del mundo con una concepción objetiva de ese mismo mundo, incluidos la persona y su punto de vista. Este es el problema que afronta toda criatura que tiene el impulso y la capacidad de trascender su punto de vista particular y de concebir el mundo como totalidad”. (NAGEL, 1991, p. 11).¹ Nagel adopta una postura agonal en relación al problema. Somos capaces de adoptar dos perspectivas sobre algunas de nuestras creencias, la perspectiva del participante y la perspectiva del observador (también denominadas “perspectiva yoica” y “perspectiva impersonal”). Estas perspectivas que co-habitan en nosotros no son fácilmente armonizables. En ocasiones la desavenencia se torna algo más dramática, pues lo que una perspectiva muestra contradice lo que se ve desde la otra. Este puede ser el caso del problema de la libertad.

¹ Esta tensión de perspectivas, Nagel la trabaja en varios registros, uno de los cuales es, precisamente, la acción y la libertad.

Así, si el dato es el dualismo de perspectivas, y si este dualismo arroja conclusiones contradictorias, entonces las posibilidades de superación son, en principio, cuatro.

- a) Podemos adoptar una estrategia “jerarquizante” y declarar las verdades objetivas superiores a las seudo-verdades subjetivas. En este caso se trata de mostrar que, desde la perspectiva yoica estamos atados a determinadas ilusiones, una de las cuales sería la de la libertad. El conocimiento “objetivo” (el de la tercera persona) es el mejor antídoto contra estas ilusiones.
- b) También podemos privilegiar la perspectiva del participante y mostrar que la mirada objetivante, distanciadora, es un agregado superpuesto a aquella actitud natural. En este caso, se tratará de hacer ver que la búsqueda de una descripción impersonal es un “modo de comportarse” con las cosas que no puede pretender superioridad sobre otros, ya que la relación originaria del sujeto con el mundo circundante es una relación de pertenencia. Algo de esto, creo, han querido hacer Heidegger por un lado, y Wittgenstein por otro.
- c) Podemos intentar atenuar el carácter antinómico de las perspectivas. En este caso deberíamos mostrar que las perspectivas están llamadas a complementarse. Así, la paradoja es sólo la superficie de la cuestión ya que, cuando indagamos más afondo, podemos advertir alguna variable de compatibilismo en términos de mutua complementación o no interferencia.
- d) Finalmente, podemos renunciar a toda salida ireneica, así como también a toda estrategia jerarquizante. En este caso, se tratará de mostrar el carácter estructuralmente insuperable del dualismo de perspectivas. Esta postura argumental puede parecer, *prima facie*, un tanto desalentadora por cuanto se encarga de mantener el carácter tensional del problema evitando cripto-compatibilismos y seudo-jerarquizaciones.

Creo que las reflexiones de Ricoeur pueden arrojar algo de luz sobre este intrincado mapa, aunque, como veremos, su posición parece oscilar entre las posturas (c) y (d). El reduccionismo que analizaremos en este trabajo es el representado por la postura (a).

Mis pretensiones en este trabajo no son muy ambiciosas. No pretendo hacer una exposición detallada de la cartografía antropológica ricoeuriana (que nos llevaría desde su temprana noción de “labilidad” hasta el binomio “ipse-idem”). No está en mis capacidades realizar una exégesis detallada de la obra de ricoeuriana. Tampoco quiero hacer una exégesis de la cuestión de la acción y la libertad en Ricoeur. Me limito a destacar algunos problemas que surgen en torno a la libertad, la acción y la respuesta que da Ricoeur sobre ellos. Intentaré sopesar estas respuestas y ubicarlas en su justo lugar. Quiero administrar el debate entre Ricoeur y el reduccionismo.

Desde ya que no pretendo mostrar que Ricoeur ha dicho la última palabra sobre esta cuestión. Me conformo con desmalezar un poco algunos senderos para que otro lo transite con mayor claridad.

La descripción impersonal y la desaparición del sujeto

La estrategia general adoptada por la mirada reduccionista consiste en pararse por entero en la perspectiva de la tercera persona (también llamada perspectiva impersonal) para la descripción y explicación de determinados fenómenos. La ventaja de esta estrategia, alegan, es que nos permite advertir algunas cosas que, desde la perspectiva de la primera persona (yoica) nos están vedadas, y que juegan un papel muy importante (casi diríamos determinante) en la producción del fenómeno a explicar.

Esta es la premisa de la que parten los análisis filosóficos reduccionistas que se insertan en el programa científico-natural. Prestigiosos representantes de esta línea filosófica sostienen que “el sentido común” (aquel sentido del que se nutren los participantes en interacciones sociales) no puede ser tomado como parámetro para la solidez o no de una hipótesis filosófica, aunque reconocen que el filósofo debe tomar aquel sentido al menos como punto de partida. Dennett afirma: “Lo que el sentido común nos dice no es suficiente. No sólo deja sin resolver demasiados problemas apremiantes, sino que se entrega con frecuencia a intuiciones persuasivas que se contradicen.” (DENNETT, 1991, p. 17), y un poco más adelante: “No hay reglas que rijan la manera en que nosotros, los teóricos, debemos apelar al sentido común. De un modo u otro debemos partir de la base del sentido común si esperamos ser comprendidos o comprendernos.” (Idem). Esta situación

lo lleva a tomar una decisión “táctica” consistente en confesar de entrada su filiación teórica, tomará al mundo tal como lo percibe la tercera persona, esta mirada “impersonal” es la que adoptan, entre otras, las ciencias físicas.

Así, si estamos abocados a la explicación de la acción (y de toda la red conceptual que la articula) debemos mirar “desde afuera” lo que sucede para ganar en completitud, coherencia y consistencia. No hace falta ser un eximio científico para acordar con esto. Todos tenemos a mano reconocer esta supremacía epistémica de la mirada objetivante. La posibilidad de que la perspectiva yoica se engañe es algo medianamente natural. Yo puedo creer que hago algo por tal motivo, y luego constatar que, en realidad, dicha acción había estado motivada por otras cosas que yo, mientras actuaba, ignoraba. La forma de desentrañar el engaño es adoptando la perspectiva de la tercera persona inclusive sobre mis propias acciones. Entonces, si lo que nos interesa es la verdad, debemos aceptar que esta está más disponible desde la mirada crítica, impersonal. Pero para ello, afirman los adherentes a esta estrategia, debemos tener la suficiente valentía para reconocer que muchas cosas que nos parecen esenciales desde la mirada yoica son una ilusión; no siempre es fácil este acto de reconocimiento.

Tomemos como ejemplo, para ilustrar lo que estoy diciendo, los experimentos realizados por Benjamin Libet en la década del 70. Se le pide a una persona que tome una decisión y ejecute la acción mientras se observa el funcionamiento de su cerebro. Lo que puede notarse es que la decisión (que, desde luego, antecede a la acción) está precedida (temporalmente) por “procesos inconcientes observados en las áreas primarias y asociativas de la corteza cerebral”.² Lo que sucede es que estos procesos neuronales determinan los estados concientes que, luego, producen decisiones y acciones.³ Si aceptamos que la relación causal es

² Tomo la referencia a los experimentos de Libet de Habermas, in Habermas (2006, p. 162).

³ Habermas, entre otros (por ejemplo Ricoeur) critica el esquema general de los argumentos basados en este tipo de experimentos. La razón que aduce siempre me ha llamado la atención; supone que lo que se mide y observa en condiciones artificiales no puede ser trasladado, ni siquiera *mutatis mutandi*, al ámbito extra-laboratorio, ya que, como sabemos, las condiciones de experimentabilidad distorsionan la actitud del sujeto observado, pues sabe que está siendo testeado y este saber condiciona fuertemente las experiencias producidas en ese contexto. Es decir, los fenómenos observados en condiciones artificiales no son los mismos que los observados en condiciones “naturales”. Todo esto quedaría superado si lográsemos establecer condiciones de observación de largo alcance, es decir, si pudiéramos observar lo que pasa en el cerebro de una persona que se desenvuelve en condiciones naturales. Para ello necesitaría que el observado se

transitiva, entonces si el cerebro causa la conciencia, y la conciencia causa la acción, se sigue que el cerebro causa la acción.

Esto no es nuevo en la literatura filosófica sobre el tema. El esquema general de la explicación de Libet afirma que todo lo que sucede en la conciencia está antecedido y posibilitado por procesos inconcientes (en este caso se trataría de un inconciente neuronal); en este sentido (entiéndase bien, sólo en este sentido) el científico está en la misma órbita explicativa que el freudismo, que el estructuralismo, entre otros: la conciencia es un producto de lo inconciente.

Si lo que intenta demostrar el experimento de Liebet es que nuestros procesos concientes tienen una base físico-neuronal, entonces ha malgastado su tiempo, ya que prácticamente nadie negaría esta verdad de perogrullo. El verdadero problema comienza cuando la mirada objetivante hace desaparecer del cuadro algo con lo que, los que moramos en la actitud yoica, estamos tan familiarizados que no estamos dispuestos a tolerar su pérdida así sin más. En efecto, una de las cosas que desaparece en este tipo de explicaciones es “el yo”! (¿qué sería de la perspectiva yoica sin el yo?). Cuando vemos las decisiones y las acciones más de cerca, nos percatamos que las mismas son producidas por determinados antecedentes, y que entre éstos no figura el yo, no al menos como el sentido común parece entenderlo.

Muchos autores ingresan en el problema de la libertad por su derivado jurídico-moral. Supongamos el siguiente caso: una persona es acusada por un delito, se demuestra que su cerebro se hallaba seriamente dañado (por un tumor) al momento de realizar el acto. Las zonas dañadas son las que se corresponden con la agresividad/impulsividad. En este caso diríamos que la causa de la acción fue el daño cerebral. Estamos suponiendo que el soporte físico (en ese estado) fue el “responsable” (si se me permite la catacresis). Al decir esto no podemos estar queriendo decir que el sujeto es responsable únicamente cuando su acción no está provocada por sus estados cerebrales, porque siempre sus estados emocionales, dóxicos y actitudinales están causados por ese órgano. En conclusión, si exculpamos al pobre enfermo, debemos hacerlo, sobre las

olvide de que esta siendo observado. Los avances tecnológicos permiten monitorear el cerebro durante períodos largos de tiempo, períodos en los que el observado desarrolla sus tareas cotidianas a tal punto que se olvida de que esta siendo monitoreado. Es decir, se puede observar lo que pasa en el cerebro de una persona que vive en su medio natural.

mismas bases, en cualquier caso. *El más estricto planteamiento neurocientífico es reduccionista-eliminacionista con respecto al problema de la libertad.*

El argumento reduccionista tiene el aura de muchos argumentos filosóficos que, como bien explica Danto, “consiste en imaginar pares de cosas a cada lado de una línea entre los cuales no se puede detectar ninguna diferencia externa, forzando así una decisión sobre si hay, después de todo, una línea, o sobre qué supuestos se traza, ya que lo que se encuentra a cada lado no puede ser diferenciado”. (DANTO, 1999, p. 230). Por ejemplo, a un lado de la línea coloco el “motor semántico” de Dennett, y del otro una persona normal y corriente. Luego, les pongo determinados estímulos semánticos para que ellos los discriminen. Si ambos realizan las mismas respuestas, entonces no estaría legitimado para decir que uno entiende y el otro no. Los programas de investigación en inteligencia artificial corren en esta dirección. Se trata de demostrar empíricamente (mediante la elaboración de maquinas reales o imaginarias) que los procesos cognitivos que realiza la persona pueden ser realizados por otra entidad que no sea una persona, por lo que aquello que creímos durante siglos era lo *proprium* del hombre ya no lo es, a no ser que estemos dispuestos a llamar persona a esta otra entidad.

En el caso específico de la acción libre, lo que la mirada centrífuga opera es, en palabras de Ricoeur, una explicación de la acción en términos de las respuestas a las preguntas ¿qué? y ¿por qué?; esta es la reducción primigenia. (RICOEUR, 1996, p. 42 y ss). A partir de aquí, lo que entendemos por acción se dilucida por medio de la naturaleza del/los antecedente/s de la acción. Uno de los representantes más robustos de esta línea es Donald Davidson. Intentar compendiar las ideas más importantes de este autor es una empresa temeraria que me arriesgaré a realizar no sin antes pedir al lector algo de indulgencia.⁴

⁴ Hago esto porque Davidson es el autor elegido por Ricoeur como el representante de la escuela “reduccionista”, basada en la mirada de la tercera persona. Hay que aclarar que la cuestión del reduccionismo en Davidson es por demás peliaguda. El ha aclarado que no es un reduccionista, pero algunos han advertido que, más allá de cómo se autocomprenda, sus argumentos pertenecen a aquel club. Podemos acordar, para no generar disputas, que Davidson adopta la mirada objetivante sobre la acción, la intención y la libertad; aunque en un punto intentará mostrar la convergencia entre esa mirada y la mirada del participante. Veremos más adelante a qué costo se realiza esta convergencia.

La tesis nodal de Davidson, desarrollada en su artículo de 1963 (Acciones, razones y causas), dice que “la razón primaria de una acción es su causa”. (DAVIDSON, 1995, p. 18). La razón primaria, a su vez, es entendida como un conyunto compuesto por una “actitud favorable” (que puede ser un deseo) y una “creencia”; todo esto enmarcado “bajo una descripción de la acción”. Esto último es importante habida cuenta de que Davidson intenta superar la teoría separatista de los neowittgensteinianos usufructuando el enfoque pluridescripcional elaborado por Anscombe.⁵ Entonces:

R es una razón primaria de que un agente realice la acción A a tenor de la descripción d si y sólo si R consiste en a1) una actitud favorable del agente hacia las acciones con una determinada propiedad, a2) una creencia del agente de que A, bajo la descripción d, tiene esa propiedad; b) la razón primera de la acción es su causa. (NAISHTAT, 2005, p. 128).

De esta manera, Davidson pretende salvar el hiato que separa la perspectiva de la tercera persona y la perspectiva yoica acudiendo a otra separación, en este caso entre el nivel descriptivo en el que interviene la categorización del suceso en términos de deseos y creencias del agente (perspectiva del participante), y el nivel ontológico-extensional propio de la perspectiva de la tercera persona (observador). Cuando nos referimos a la subclase de eventos que denominamos acciones, dice el argumento, estos niveles deben encontrarse en algún punto, ya que si este punto no existiera tendríamos un serio inconveniente para adscribir la acción/suceso al agente. Ahora bien, este punto de encuentro queda garantizado por lo que Danto llamó “acción básica”, es decir, una acción que hacemos simple y directamente y no como resultado de una acción anterior.⁶

⁵ Elizabeth Anscombe había establecido la multiplicidad de descripciones de la que la acción se hace acreedora. Davidson ilustra esto con el siguiente ejemplo: S pulsa el interruptor, S enciende la luz, S alerta al ladrón, etc. Estas diferentes descripciones tienen el “mismo referente extensional”, aunque la acción sea intencional solo “bajo una descripción” (*under a description*). Le preguntamos al actor qué es lo que entendía hacer y él nos dará la descripción que necesitamos para establecer la intencionalidad de la acción, aunque la misma sea susceptible de otras descripciones. La intencionalidad es una propiedad “intensional” mientras que la causación es extensional. No tengo margen para desarrollar esto aquí.

⁶ Sobre el concepto de “acción básica” cfr. (DANTO, A. Basic Action, *American Philosophical Quarterly*, Pittsburgh, v. 2, n. 2, p. 141-143, 1965).

Siempre es posible dar una descripción de lo que sucede que no vaya más allá de lo que el agente deseaba y creía hacer, y esta descripción refiere a una acción básica. Por ejemplo, Juan “movió el dedo”, “pulsó el interruptor”, “movió moléculas de aire”, “alertó al ladrón”. La primera de estas descripciones es reconocida por Juan como algo que él hizo, aunque el resto no (inclusive el interruptor se podría haber activado por otras causas, v.g. el viento). He aquí el peaje que tiene que pagar la teoría davidsoniana: la armonía entre las descripciones se da sólo si el participante acepta que lo único que él hace es mover su cuerpo.⁷

Entre otras cosas, la pluridescripcionalidad de la acción le permite a Davidson circunscribir la imposibilidad de hallar leyes, que conecten razones primarias con acciones, al ámbito intensional propio de las descripciones de las acciones intencionales.

En efecto, cuando afirmamos que “A causó B” podemos estar queriendo decir dos cosas. Por un lado, que hay una ley que contiene los predicados utilizados en las descripciones A y B; por otro, que la relación entre A y B es una instancia de una ley general establecida en algunas de las descripciones verdaderas de A y B.

Podríamos, de esta manera, dar dos interpretaciones de la causalidad humana. Para ambas, los enunciados causales singulares implican leyes. Pero según la primera interpretación, la ley se enmarca dentro de la descripción dada tanto de A como de B; en la segunda interpretación esto no es necesario, porque podemos decir que tanto A como B pueden ser descritos de varias maneras, en una de las cuales podemos advertir dicha ley. El resultado de esto es que, aún cuando no podamos dar con el enunciado legaliforme en ciertas descripciones, eso no obsta a que dichas leyes aparezcan *en otro nivel de descripción*.

Supongamos que A es una forma de describir determinado suceso, entonces debe existir otra descripción del mismo suceso, pongamos por caso *a*; y supongamos que en el caso de B sucede lo mismo, es decir, tendríamos otra descripción del mismo suceso en términos de *b*. Ahora bien, la ausencia de ley puede deberse a las características del nivel

⁷ “La existencia de una descripción básica de la acción en términos de movimientos del cuerpo propio asegura para Davidson, en el ascenso que supone la secuencia descriptiva cuando ésta es orientada desde el acontecimiento en un sentido contextual amplio a su expresión más estrecha y menos contextual, un punto de parada, una suerte de punto fijo de la acción.” (NAISHTAT, 2005, p. 131).

descriptivo en el que nos manejamos (en este caso, descripciones en términos de A y B), por lo que ella quedaría superada cuando *cambiamos de nivel*. En otras palabras, no hay una ley causal que una A y B, pero sí hay dicha ley en la unión de a y b. Entonces, para decir que la razón primaria de una acción es su causa, no es menester dar con la ley que asocie la razón y la acción; no al menos mientras nos mantengamos en el nivel descriptivo que utiliza dichos términos. Lo que sí se requiere es la existencia de una ley causal en determinado nivel descriptivo, y cuya identidad extensional con el nivel descriptivo que emplea términos como razones y acciones sea susceptible de verificación empírica.

Las leyes cuya existencia se requiere si las razones son causas de las acciones no tratan con los mismos conceptos con los que deben tratar las racionalizaciones, de ello podemos estar seguros. Si las causas de una clase de sucesos (acciones) caen dentro de una clase determinada (razones) y si hay una ley para respaldar cada enunciado causal singular, de ello no se sigue que haya ley alguna que conecte los sucesos clasificados como razones con los sucesos clasificados como acciones; las clasificaciones pueden ser incluso neurológicas, químicas o físicas. (DAVIDSON, 1995, p. 34).

Ahora bien, es verdadero que cada estado mental superviene⁸ a un estado físico, por lo que, si pasamos de las descripciones intencionales a los estados neuronales (como hace Libet en sus experimentos), entonces hay leyes que vinculen estados neuronales con hechos. Así, la falta de leyes se da sólo en un nivel descriptivo, si pasamos del lenguaje mentalista al lenguaje fisicalista esta falta queda saldada. Lo único que tenemos que aceptar es que, a cada estado mental le corresponde un estado físico-neuronal.

La última objeción a la que responde Davidson en su trabajo seminal tiene también gran relevancia para la confrontación con Ricoeur. En

⁸ Un fenómeno “a” superviene a un fenómeno “b” cuando “a” depende por completo de “b”, de tal modo que cualquier cambio en la propiedad “a” debe correlacionarse con un cambio en la propiedad “b”. Mucho se ha hablado de la “superveniencia” en filosofía de la mente. Para una inteligente exposición de la superveniencia, cfr: KIM, JÚNIOR., *Epiphenomenal and Supervenient Causation*, in (FRENCH, P. A.; UEHLING, Jr. T.; WETTSTEIN, H. K. (Comp.). *Causation and Causal Theories*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. “Midwest Studies in Philosophy”, v. 9, p. 257-270, 1984.

esta ocasión, el autor hace frente a la incomodidad que genera, en muchos filósofos, la idea de que los sucesos que describimos como acciones tienen como causas otros sucesos que describimos como razones primarias. Muchos de aquellos filósofos aceptan que las acciones implican movimientos corporales y que los movimientos corporales tienen causas, pero niegan que las acciones tengan causas. La incomodidad que experimentan tiene que ver, dice Davidson, con la idea de que, puestas las cosas en términos de relaciones causales entre razones primarias y acciones, *el agente* de la acción quedaría relegado a ser un simple espectador, una pobre víctima de todo lo que sucede en él. La respuesta de Davidson a esto es llamativa. El pasaje merece ser citado en forma completa:

¿Por qué demonios una causa habría de convertir una acción en un mero acontecimiento y a una persona en una pobre víctima?, ¿es acaso porque tendemos a suponer, por lo menos en el campo de la acción, que una causa exige un causante y la acción un agente? Entonces, insistimos en preguntar: si mi acción es causada, ¿qué la causó?, si fui yo entonces se cae en el absurdo de una regresión infinita; si no fui yo, soy una víctima. Pero estas opciones obviamente no son exhaustivas. Algunas causas no tienen agentes. Entre estas causas sin agentes están los estados y los cambios de los estados en las personas, que, por ser tanto razones como causas, convierten ciertos sucesos en acciones libres e intencionales. (Ibid., p. 36).

Antes de ingresar en las réplicas de Ricoeur a la mirada objetivista debemos hacer algunas aclaraciones importantes. En primer lugar hay que decir que la postura distanciadora no tiene pretensiones uniformes. Si bien podríamos llamar “reduccionista” al programa general de las ciencias empíricas, lo cierto es que el reduccionismo es multifacético. Si esto es así, entonces debemos identificar bien sobre qué tipo de reduccionismo se dirige cada uno de los contra-argumentos.

Quizá el reduccionismo más duro sea el eliminacionista o cuasi-eliminacionista. La estrategia general de este tipo de reduccionismo consiste en mostrar que muchas de las ideas que pueblan la psicología popular son meras ilusiones. Si bien es verdad que nuestro lenguaje mentalista (espiritualista) es muy rico en recursos retóricos, lo cierto es que, desde un punto de vista epistémico riguroso, muchas de estas cosas no tienen correlato en la realidad.

Otra posibilidad es adherir al epifenomenismo. La idea del “yo” y “libertad” (entre otras), dice esta línea de investigación, son recursos lingüísticos engañosos, ya que nos hacen creer que, dentro de la “maquina físico/corporal” hay una entidad distinguible y simple que es “el yo”; y también nos hacen creer que algunos eventos que suceden en el mundo brotan de una facultad misteriosa que llamamos “la voluntad”. Pero, cuando miramos más de cerca las cosas (¡o más de lejos según la metáfora de la distanciación!), vemos que *estas realidades no tienen verdadera eficacia causal*. Toda la conceptografía que la psicología popular utiliza para dar cuenta de la acción libre (el yo, el dar y recibir razones en la esfera pública intersubjetiva, la deliberación, la decisión, el motivo, etc.) es como la espuma de una ola, son “grumos de grasa en la sopa de la vida conciente” (Habermas). Aquí no se va tan lejos como para quitar del mobiliario del mundo al yo, la voluntad, etc., sino que se procura mostrar que ellos no causan las acciones, y por lo tanto, no tienen relevancia explicativa.

Frente a estas estrategias reduccionistas hay dos vías de escape. Una, más general, pone en entredicho el alcance de la ontología que subyace al epifenomenalismo. Para aceptar esta postura, dice el contra-argumento, es necesario previamente aceptar que la realidad que tiene eficacia causal es aquella que puede ser expresada en enunciados empíricamente constatables. Esta estrategia opera en forma separatista: establece la diferencia entre diversos “juegos lingüísticos”. Si cada juego tiene con sus reglas constitutivas y manifiesta diversas “formas de vida”, entonces es improcedente pretender reducir el discurso con sentido a una de estas formas. Es improcedente porque cualquier intento de “traducción” dejará en el camino un resto semántico importante.

Pero hay un argumento más dañino. En este caso se trata de mostrar que, si aceptamos el esquema explicativo funcionalista de las neurociencias, no podemos dar cuenta de la función biológica que cumple esa región de superficie que llamamos “armazón mentalista”. El atractivo de este argumento es que se despliega dentro de los márgenes del juego de las neurociencias (y en general del enfoque empírico-biológico). Searle elabora una objeción contundente. Según él,

en el estadio actual de nuestro conocimiento, la objeción principal para aceptar el epifenomenismo es que va contra todo lo que sabemos de la evolución. Los procesos desarrollados por la racionalidad conciente son una parte tan importante y, sobre todo, una parte biológicamente tan costosa de nuestra vida que constituiría una completa anomalía de la evolución el hecho de que un fenotipo de semejante envergadura no desempeñara ningún papel funcional en la vida y supervivencia del organismo. (SEARLE, 2005, p. 74-75).

Una salida decorosa, aunque ya conocida, es afirmar que todos los contenidos concientes son ilusiones necesarias para que el cerebro realice los procesos complejos que realiza. Mantenemos su estatuto de ilusión y le asignamos un lugar en el engranaje causal-funcional.⁹ El único problema es que no sabemos cómo demostrar esto, pues las categorías semánticas de los contenidos proposicionales no se presentan como estados observables. Así, salimos de un misterio proponiendo otro más grande (*obscurum per obscuris*), esto es, el que un inobservable ingrese en una cadena causal observable.

Sin embargo, el esquema explicativo de la tercera persona sigue siendo algo muy cercano al sentido común. Cuando nos preguntan por qué hicimos lo que hicimos, solemos referirnos a nuestra “razón primaria”. Ella explica la acción porque ella la causa.

Veamos ahora las objeciones de Ricoeur.

La perspectiva del participante: de la acción al agente

Frente a las diversas intenciones reduccionistas en el campo de la acción libre, se han levantado, básicamente, dos tipos de argumentos. Uno consiste en mostrar que el armazón conceptual que utilizan los participantes en sus interacciones es intraducible al esquema conceptual causalista propio de las ciencias empíricas. Por este lado, lo que se intenta demostrar es que *las razones* con las que justificamos nuestras acciones no pueden ser leídas en términos de relaciones causales. Se trata, como

⁹ Algo de esto intenta Roth (2003, p. 397).

dijimos, de la ya clásica estrategia separatista, sustentada en la diferencia categorial de los respectivos juegos lingüísticos. Una cosa es hablar de deseos, creencias, temores y esperanzas; y otra muy distintas es hablar del cerebro y el área de broca.

Creo que si bien esta línea tiene sus argumentos, se trata de una crítica “débil” que no ataca el corazón del problema. Ricoeur advierte que, lo que se ve en el mapa de la discusión, es que las teorías disociadoras no se sostienen fenomenológicamente, y en el fondo, contienen los presupuestos para ser subsumidas en una teoría *more* Davidson.¹⁰

La línea más dura de la crítica muestra que ambas teorías comparten la misma premisa de fondo. Para ambas, se trata siempre de ver cuáles son los mejores candidatos para colocar como los antecedentes de la acción, es decir, se trata de que un conjunto de “cosas” (neuronas o razones y deseos) da lugar a la acción. En ambos casos se define la acción libre en términos de la respuesta a la pregunta ¿por qué? Las divergencias entre estos enfoques comienzan cuando intentamos ver cuáles son los mejores candidatos para responder esta pregunta (¿neuronas?, ¿razones?). El énfasis puesto en los antecedentes de la acción arrastra el argumento hacia la devaluación, casi el borrado diría Ricoeur, de un elemento central, que interviene en forma ineludible e inexorable en la experiencia de la acción libre: el yo-agente. Si ponemos todas nuestras energías en discriminar el tipo de antecedente que produce la acción libre, arribaremos a la desaparición del fenómeno a explicar. Es decir, de un conjunto de hechos físicos y psíquicos interrelacionados de determinada manera no extraeremos nunca *la experiencia del actuar*.¹¹

¹⁰ “Mais cette opposition en première instance entre faire arriver intentionnellement et arriver causalement peut être affaiblie par une ontologie de l'événement quelconque, comme celle de Donald Davidson.” (RICOEUR, 2004, p. 160-161).

¹¹ “La relación de la decisión con los motivos contiene una trampa, e incluso una invitación a traicionar la libertad.” (RICOEUR, 1986, p. 79). Esto es lo que afirma Nagel: “La acción tiene un aspecto interno irreductible propio, al igual que los demás fenómenos psicológicos, hay una simetría mental característica entre el conocimiento de las propias acciones y el de las acciones de los demás, pero la acción no es algo más que se halle aislado o se combine con un movimiento físico: no es una sensación, ni un sentimiento, ni una creencia, ni una intención o deseo. Si en nuestra paleta sólo incluimos estas cosas además de los hechos físicos, en nuestra pintura del mundo no aparecerá la acción.” (NAGEL, 1996, p. 161).

Para los hombres actuantes, que la acción depende del agente es una verdad intuitiva que forma parte de la definición misma de acción libre. En términos ricoeurianos, lo que ha quedado distendido en los esquemas explicativos anteriores es la relación de mutua imbricación entre acción y agente que podemos definir como “la capacité de l’agent lui-même à se désigner comme celui qui fait ou a fait. Elle relie le quoi et le comment au qui. Ce lien ‘hégémonique’ [...] paraît renvoyer à un fait primitif”. (RICOEUR, 2004, p. 162). Por hecho primitivo entendemos una condición necesaria e *irreductible* para determinada experiencia.

La interrelación acción-agente es rastreada por Ricoeur en el Libro III de la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles fue uno de los primeros pensadores que articuló esta interconexión, y lo que allí dijo no ha variado demasiado en nuestra experiencia. Un primer distinguo del estagirita consiste en advertir que “hay cosas que se realizan de buen grado” y hay cosas que se realizan “a pesar de uno”. A las primeras las llamamos voluntarias y a las segundas involuntarias. Una segunda demarcación propone aislar las acciones que expresan una elección preferencial fruto de la deliberación. Ahora bien, pregunta Ricoeur:

¿Cómo expresar, sobre esta base, la relación de la acción con el agente? La expresión más abreviada de esta relación radica en una fórmula que hace del agente el principio (*aitia* o también *arché*) de sus acciones, pero en un sentido del *arché* que permite decir que las acciones depende (preposición *epi*) del mismo (*autos*) agente. (RICOEUR, 1996, p. 77).¹²

Esta primera aproximación muestra que la junción de la acción al agente está expresada por la combinación entre un “concepto genérico de principio” (*aitia*), (principio que es “causa” (*arché*)), uno de los “déicticos de la familia del sí” (*autos*) y una preposición (*epi*): *el principio de la acción está en el mismo agente. La causa de la acción es el agente mismo. Depende de él el hacerla o no.*¹³ *Al decir que la causa de la acción*

¹² Ricoeur refiere el siguiente pasaje de Aristóteles: “Así, cuando un hombre actúa, ha de mencionarse tanto lo voluntario como lo involuntario, porque el principio del movimiento imprimido a los miembros instrumentales está en el mismo que las ejecuta, pero si el principio de ellas está en él, también radica en él el hacerlas o no.” (ARISTÓTELES, 1993, p. 179).

¹³ En este caso, “principio” (*arché*) y “causa” (*aitia*) remiten a la misma experiencia: “La contrainte est l’occasion d’opposer le caractère extérieur (par rapport à l’agent) du principe (*arché*), nommé aussi la cause (*aitia*), de l’action faite par contrainte. Par contraste, l’action faite de plein gré est celle ‘dont le principe est à l’intérieur du sujet et, de plus, au pouvoir du sujet de la faire ou de ne pas la faire’.” (RICOEUR, 2004, p. 141).

es el agente estamos diciendo que no es algo en el agente. La idea de un yo-agente atado a la acción libre implica, al menos en cierto sentido, una imposibilidad de descomponer al agente en sus contenidos. Cuando nos autoadscribimos una acción libre decimos que fuimos “nosotros los autores” y no nuestras creencias y deseos (ni nuestros mapas neuronales y sinapsis).

Entonces, según Ricoeur, la relación entre la acción y el agente sólo queda debidamente articulada cuando unimos la noción de principio con uno de los términos que responden a la pregunta ¿quién?: “*Un principio que es sí, un sí que es principio, he ahí el destacado rasgo de la relación buscada.*” (RICOEUR, 1996, p. 79).

Lo que quiere subrayar Ricoeur es que en nuestra experiencia cotidiana de la “libertad” está implicada una noción del “yo” irreductible. La relación es tan estrecha que la suerte que corre una tiene efectos en el otro. Si no hay tal sujeto, no hay libertad.

Si nos abocamos al análisis de las acciones libres (aunque no sólo de las acciones) veremos que la libertad está indisolublemente unida al yo así entendido. La acción, o el pensamiento, es libre cuando soy yo quien la hace y lo piensa; *yo y no otro en mi lugar.*

Los ejemplos pueden ayudarnos a develar lo que está implicado en esta idea. Supongamos que a una persona, que está bajo los efectos de la hipnosis, se le dice que al despertar sentirá un fuerte deseo de abrir la ventana y que, entonces, abrirá la ventana. El hipnotizado despierta, siente un gran deseo de abrir la ventana y la abre. ¿Diríamos que fue libre de hacer lo que hizo? Si el deseo que lo movió fue inducido desde el exterior contra su voluntad, entonces, no diríamos que fue libre. La acción provino de otro (el hipnotizador) y no de sí-mismo.

Pareciera que por esta vía estamos reingresando en un concepto de sujeto (ipse en la cartografía ricoeuriana) fuerte, pues se trata de una noción irreductible. Cuando, en el trato diario, adscribimos acciones a personas (bajo el supuesto de que esta ha actuado libremente) estamos presuponiendo que la causa de la acción, o mejor, el principio de la acción fue el mismo agente. Al hacer esto establecemos una *separación categorial entre el agente y los contenidos del agente.* Desde luego que la deliberación y la resolución motivada racionalmente son parte integrante de nuestra experiencia de la libertad. Una acción compulsiva o habitual no sería rubricada por nosotros como libre. Pero, cualquier alusión a

razones, motivos y creencias no puede pretender saltar por detrás del sujeto. Si hay una línea continua entre estos contenidos y la acción, entonces lo que desaparece del cuadro es el yo (ipse). Esta es la estrategia reduccionista que Ricoeur quiere superar. La réplica ricoeuriana mostrará que una ontología de los hechos, sean estos de naturaleza física, psíquica o social, está condenada a ocultar la problemática del *agente* en tanto *poseedor* de su acción; y, al hacer esto provoca una desaparición de la acción misma.¹⁴ En efecto, la movida reduccionista procede “haciendo desaparecer al sujeto en beneficio de una relación entre acontecimientos impersonales”. (Idem). Dado este paso, ¿estamos frente a una reducción del fenómeno o a su eliminación?

Lo que Ricoeur dice en este punto puede aclararse con la ayuda de los análisis de Searle sobre el problema de la libertad. Searle afirma que, lo que viene requerido por nuestra experiencia de la libertad es el fenómeno de la “brecha” (gap). “La brecha es aquel rasgo de la intencionalidad consciente por el que los contenidos intencionales de los estados mentales no se experimentan por el agente como algo que establece condiciones causalmente suficientes para decisiones y acciones.” (SEARLE, 2000, p. 84). Es interesante el ejemplo que trae Searle para demostrar este fenómeno:

La demostración más simple de lo que estoy describiendo como los elementos causales y volicionales de la brecha está en el siguiente experimento de pensamiento. Wilder Penfield encontró que al estimular el córtex motor de sus pacientes con un microelectrodo podía causar movimientos corporales. Cuando se les preguntaba, los pacientes decían invariablemente: “Yo no hice eso. Lo hizo usted.” (Ibid., p. 85).¹⁵

¹⁴ “La desaparición de la referencia a personas [...] no es una cosa fortuita y debería ponernos alerta. La cuestión planteada es ésta: ¿una ontología de los acontecimientos, fundada sobre el modo de análisis lógico de las frases de acción conducida con el rigor y sutileza que es preciso reconocer en Davidson, no está condenada a ocultar la problemática del agente en cuanto poseedor de su acción?” (RICOEUR, 1996, p. 72).

¹⁵ El experimento citado por Searle se encuentra en Penfield (1975, p. 76-77).

Una de las virtudes de este ejemplo es que juega en el mismo terreno que los ejemplos ampliamente citados por las posturas empírico-reduccionistas. Cuando uno acude a “casos” para demostrar determinada tesis, debe tener cuidado al momento de interpretar lo que el “caso está mostrando”, y debe procurar atender aquellos casos que muestran cosas diferentes. Cuando tesis contrarias se apoyan por igual en “casos”, la apelación a los mismos se hace ociosa.

Searle remata su argumentación con una declaración que, a muchos, les puede parecer una provocación. Si, desde el punto de vista vivencial, la libertad implica el fenómeno de la brecha, entonces, una de las condiciones experienciales para que haya libertad es la existencia de un “yo” sustancial: “Con la mayor de las reticencias he tenido que llegar a la conclusión de que no podemos dar sentido al fenómeno de la brecha, del razonamiento, de la acción humana y de la racionalidad en general sin una noción sustancial, esto es, no humeana, del yo.” (Ibid., p. 87).

Una vez asumido en fenómeno de la brecha, estamos en condiciones de hacer ingresar a Kant en el debate. El análisis de Ricoeur del argumento kantiano tiene dos movimientos: un primer movimiento *disyuntivo*, en el que se afirma el carácter necesariamente antagónico de la causalidad primitiva del agente en relación con otros tipos de causas, y un segundo movimiento, ahora *conjuntivo*, en el que Ricoeur buscará coordinar “de manera sinérgica”, según sus propias palabras, la causalidad primitiva del agente con las demás formas de causalidad: “Entonces, y sólo entonces, será reconocido el hecho primitivo de lo que habría que llamar, no sólo poder-hacer, sino iniciativa en el sentido más propio del término.” (RICOEUR, 1996, p. 92). Es importante tener en cuenta que el éxito en uno de los movimientos no supone tener éxito en el otro.

El argumento disyuntivo de la antinomia kantiana de la libertad y del determinismo se ofrece a través de lo que el autor denomina “*espontaneidad absoluta de las causas*”, que es, ni más ni menos, la “*capacidad de comenzar por sí mismo (von Selbst) una serie de fenómenos que se desarrollará según leyes de la naturaleza*”.¹⁶

¹⁶ “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad.” (KANT, 1987, p. 212).

Como sabemos, el argumento kantiano hace base en la separación entre lo empírico y lo trascendental. Es en cuanto “*comienzo*” de una serie causal como la libertad hace su aparición en el campo de la acción. En términos de la antinomia kantiana, la idea de *comienzo* implica una detención en el movimiento del pensamiento que se remonta de causa en causa, siempre hacia una causa anterior. Según una de sus acepciones, espontáneo significa que toda búsqueda de antecedentes es impertinente, precisamente porque, o establece una conexión lineal (sin saltos), y entonces estamos dentro del mundo fenoménico; o no lo hace, y entonces hay un “salto” (brecha) entre lo que sucedió antes de la acción y la acción. Si se da esto último, entonces consignar antecedentes no tiene ninguna ingerencia productiva en orden a la comprensión. Decir que la “espontaneidad” de la libertad es “absoluta” no es un simple pleonismo, sino que muestra el carácter único de este tipo de “causalidad”.¹⁷ Chisholm ha extremado, pero no violentando, el argumento para mostrar la peculiaridad de este tipo de “causalidad”. Este autor asegura que, si es verdad que tenemos la capacidad de actuar libremente, entonces “we have a prerogative which some would attribute Only to God: each of us, when we act, is a prime mover unmoved. In doing what we do, we cause certain events to happen, and nothing, or no one, causes us to cause those events to happen”. (WATSON, 1982, p. 32).

Chisholm retoma la clásica diferenciación entre dos tipos de causalidades: la *causalidad transeúnte*, que rige los fenómenos de la naturaleza, y la *causalidad inmanente*, propia del reino de la praxis, de la acción. Cuando un hecho/evento causa algún otro hecho/evento, entonces tenemos una instancia del primer tipo de causalidad. Pero cuando un agente, en tanto distinto de los hechos/eventos (sean mentales o físicos), causa un hecho/evento, entonces estamos en presencia del segundo tipo. La causalidad inmanente es una causalidad primitiva, irreductible. Si buscamos qué es lo que hace que un agente haga lo que hace, entonces lo que obtendremos es un caso de causalidad transeúnte. Chisholm muestra la diferencia entre estos dos tipos de causa retomando el ejemplo de Aristóteles: “Así, el palo mueve la piedra, y es movido por la mano, la que es movida por – el hombre.” (ARISTÓTELES, 1995, 256a,

¹⁷ “La idea de un comienzo *absoluto* es la que resulta verdaderamente desconcertante, ya que “una serie sucesiva que se desarrolle en el mundo sólo puede tener un primer comienzo en sentido relativo, ya que este comienzo siempre va precedido de un estado anterior de las cosas.” (ARENDDT, 2002, p. 263).

p. 6-8). La relación entre el palo y la piedra es un ejemplo de causalidad transeúnte; el movimiento del palo causa el movimiento de la piedra. También el movimiento de la mano causa (causalidad transeúnte) el movimiento del palo. Pero la cosa no termina aquí. Sabemos, por nuestros conocimientos de fisiología, que hay otros eventos que causan el movimiento de la mano. Hasta aquí, la causalidad según leyes de la naturaleza, la que, según la antítesis kantiana, es la única habilitada para explicar lo que sucede. Entonces, desde este punto de vista, no necesitamos introducir ningún agente en la cadena. Pero, aunque no lo necesitemos,

we may say that the hand was moved by the man, but we may also say that the motion of the hand was caused by the motion of certain muscles; and we may say that the motion of the muscles was caused by certain events that took place within the brain. But some event, and presumably one of those that took place within the brain, was caused by agent and not by any other events. (WATSON, 1982, p. 29).

Con esta última frase hemos llegado al paroxismo del argumento de la causalidad agente, entendido el agente como un “punto sin extensión”, algo distinto de todos sus contenidos. Por este lado, la alusión a razones y/o causas es improcedente. Sólo cabría aludir a la causa de la acción en términos de la causalidad agente, tal como la expone Chisholm.

Hay una línea argumental que une, en este contexto, a Ricoeur, Searle y Chisholm. Pero esta línea no está ayuna de inconvenientes. Uno de los más importantes es que, si aceptamos este argumento, nos quedamos sin recursos conceptuales para poder distinguir la acción libre del azar. Ricoeur sale al paso de esta posibilidad subrayando la necesidad de unir esta línea con aquella que pone en relación la acción con los motivos, siempre teniendo en cuenta, como dijimos *ut supra*, la tentación que implica detenerse demasiado en los motivos. Otra de las dificultades tiene que ver con la naturaleza del sujeto (agente) de la acción. Si este sujeto no puede ser identificado con ninguno de sus contenidos (ni con el conjunto), entonces se parece demasiado al “sujeto puntual”. Si seguimos el camino de la acción libre nos veremos próximos al sujeto cartesiano (en algunas de sus variantes), tal como le ocurrió a Searle.

Pero Ricoeur nos ha dicho que su intención es alejarse lo más posible de este sujeto puntual, fantasmal (Ryle).¹⁸

Ricoeur cita en más de una ocasión la frase de Leibniz para mostrar el tipo de relación que hay entre los motivos y la decisión: “Los motivos pueden explicarnos las acciones, pero esto no quiere decir que la determinen en el sentido de causar acciones. Pensamos en Leibniz: inclinar sin determinar.” (RICOEUR, 1981, p. 43) ¿Qué hay entre la inclinación hacia la acción “x” y la decisión y/o ejecución efectiva de “x”? el agente entendido como *ipse*.

En su análisis fenomenológico de la voluntad, Ricoeur remarca las tres características “esenciales” que intervienen en toda decisión: decidir es (a) proyectar una posibilidad práctica que depende de mí, (2) imputarme a mí mismo como autor responsable, y (3) motivar mi proyecto por razones y móviles que “historializan” valores susceptible de legitimarlo (RICOEUR, 1986, p. 96).¹⁹ El punto más problemático es el de la mutua convergencia entre la segunda característica, que alude a la causalidad agente, y la tercera, que invita a ver la acción en continuidad con la motivación.

Volvamos a la senda kantiana. Quizá la razón más fuerte para aceptar la existencia de esta *causalidad libre* sea no sólo que ésta es requerida merced a la incapacidad de la causalidad según leyes de la naturaleza para explicar los fenómenos del mundo, sino además que lo es para asegurar la “integridad de una serie causal”. Este es el argumento “positivo” (conjuntivo) que extrae Ricoeur de las reflexiones de Kant.

Sin un comienzo absoluto la serie de causas no estaría completa; necesitamos un comienzo que garantice la integridad de la serie. En la “Observación” que sigue a la “Prueba” de la Tesis, distingue Kant dos

¹⁸ En más de una ocasión Ricoeur ha declarado su intención de mantenerse a igual distancia de la tradición cartesiana (cogito) y de la tradición Hume-Nietzsche (anti-cogito). Para nombrar ese lugar “intermedio” ha utilizado la fórmula “cogito quebrado”, o la otra, más freudiana, de “cogito-herido”. (Cfr. RICOEUR, 1996, Introducción).

¹⁹ Naishtat muestra que este punto ciego entre las motivaciones y la decisión es lo que da verdadero sentido a la decisión. Si el mundo fuera azaroso o plenamente determinado, entonces no “habría lugar” para la decisión. La decisión exhibe la “irreductibilidad” de la causalidad agente a cualquier suma de eventos. “Este poder implica simultáneamente la negación de la serie causal infinita y la negación del caos. Diremos que los estados del mundo pueden condicionar e influenciar la decisión, pero nunca determinarla. Ninguna suma de influencias es igual a una causa, y la decisión presupone, como condición de posibilidad, una causalidad donde el agente sea quien inaugure la serie.” (NUDLER, 1996, p. 344).

clases de comienzos, un comienzo *del* mundo y un comienzo *en el* mundo. Este último es el de la libertad. La distinción requiere una aclaración *so pena* de verse expuesta a un dañoso malentendido, pues ¿no había llamado anteriormente “*absoluto*” al comienzo de la acción, y no es lo absoluto no-relativo por definición? Pero ahora lo que era absoluto se ha transmutado en relativo, ya que el comienzo en el mundo es precisamente un comienzo “relativo”, relativo a un comienzo anterior, el comienzo del mundo.

La respuesta a esto consiste en distinguir “primero temporal” y “primero causal”. El comienzo es absoluto “en consideración a una serie particular de acontecimientos, la libertad no es más que un comienzo relativo en consideración a todo el transcurso del mundo”. Kant precisa: “No hablamos aquí de un comienzo absolutamente primero desde el punto de vista temporal, sino desde un punto de vista causal.” Sigue el ejemplo del hombre que se levanta de su asiento

de modo plenamente libre y sin experimentar la influencia necesariamente determinante de las causas naturales. [...] Esta distinción entre comienzo *del* mundo y comienzo *en el* mundo es esencial para la noción de comienzo práctico tomada desde el punto de vista de la función de integración. El comienzo práctico *in medias res* no ejerce su función de totalidad más que sobre series determinadas de causas que él contribuye a distinguir de otras series iniciadas por otros comienzos. (RICOEUR, 1996, p. 95-96).

Lejos de calmar los ánimos, los argumentos de Ricoeur conducen a una paradoja. El agente es principio de la acción libre (que sólo por esto puede decir que es suya), pero este principio está impulsado por motivos. Cuando indagamos las razones por las cuales alguien hace algo hay un momento en que la cadena de razones (y de las preguntas por las razones) se detiene en un punto.

No es que la investigación sea interrumpida arbitrariamente, sino que las respuestas que ponen fin a la encuesta son consideradas suficientes por quien las da, y aceptables como tales por quien las recibe. ¿Quién ha hecho esto? Se pregunta. Fulano, se responde. El agente se revela así como una causa extraña, puesto que su mención pone fin a la búsqueda de la causa, búsqueda que se prosigue en otra línea, de la motivación.

De esta forma, lo antitético de que habla Kant penetra en la teoría de la acción en el punto de articulación de la capacidad de hacer y de las razones de actuar. (Idem).²⁰

En toda decisión intervienen la “determinación por motivos” y la “determinación por sí mismo”, el reduccionismo ha dado todo a la primera y ha olvidado la segunda.

Para un pensamiento formado en la llamada “escuela de la sospecha”, cuya tesis central denuncia la mentira de la autotransparencia de la conciencia, la relación entre los *motivos* y la *capacidad del agente* no puede ser menos que paradójica. Por un lado, la búsqueda del autor es una “búsqueda terminable”, se detiene en la identificación del agente designado generalmente por su nombre propio. Cuando yo asumo la autoría de una acción, pongo fin a la pesquisa: *ego sum qui fecit* (y no algo en mí que me determinó/inclinó a hacer lo que hice). Pero, cuando ingresamos en la indagación de los motivos, el agente desaparece nuevamente en la red cada vez más grande de las influencias internas y externas que “mueven al sujeto” a hacer lo que hace. Ahora la afirmación trueca en pregunta: *ego sum qui fecit?* Por el lado de las motivaciones, entonces la búsqueda es interminable. Aquí es donde aparece el problema: ¿cómo unir el análisis terminable con el análisis interminable? (RICOEUR, 2008, p. 79). La situación es verdaderamente problemática, pues si indagamos los motivos el agente pareciera difuminarse en la bruma cada vez más oscura de sus condicionantes; pero si nos decidimos a detener en algún punto esta indagación para que emerja con fuerza el “quién” de la acción, corremos el riesgo de separar al sujeto de sus elementos constitutivos, y de esta manera estamos en las proximidades del sujeto puntual, del fantasma en la máquina. Ricoeur expresa esto parafraseando a Freud: “podríamos decir del ‘yo’ lo que algunos dicen del padre; que hay, o no suficiente, o demasiado”. (RICOEUR, 1996, p. XV).

²⁰ Otro pasaje nos ayudará a comprender lo que está implicado en esta idea: “Se nombra a la persona como sujeto indivisible (la persona ha hecho tal cosa y no su mano) y como sujeto idéntico (el que ha hecho tal cosa es el mismo que ha hecho tal otra), y como sujeto identificable (el que hizo eso ayer es el mismo que hoy lo justifica).” (RICOEUR, 1981, p. 61). Lo que hay que remarcar es que lo mismo que nos hace decir sin dificultad que ha sido él y no su mano el agente de la acción, es lo que debería llevarnos a decir (ahora quizá con un poco más de reticencia) que *“tampoco ha sido su creencia, ni su deseo, ni su clase social, ni su posición económica, ni sus esperanzas, ni su cerebro, ni su férrea educación prusiana, ni su pertenencia a la religión católica, etc.”*

Vemos que la estrategia no-reduccionista que adopta la hermenéutica ricoeurina consiste en señalar el límite de la explicación reduccionista. Dicho límite estriba en la desaparición, el borrado, del sujeto en el esquema explicativo; pero esto no puede hacerse, dice el argumento, *salva veritate*. Se trata de reconocer que

las personas no son sólo sustancias con estados internos o externos [...] sino seres activos, cuyo actuar se caracteriza, primero, por estar en contextos intersubjetivos y, segundo, por tener la posibilidad de autodeterminarse dentro de estos contextos. Como activos, somos lo que hacemos y queremos. Y aquí hay una relación consigo mismo diferente de la epistémica. (TUGENDHAT, 1993, p. 25).

En otras palabras, lo que los argumentos ricoeurianos intentan demostrar es la imposibilidad de traducir lo que nosotros entendemos por acción libre en términos de sucesos que causan sucesos. Pero, y esto hay que subrayarlo, este tipo de articulación nada dice a quienes sostienen un reduccionismo eliminativo. *Describirle minuciosamente la ilusión a quien la denuncia no puede catalogarse de contra-argumento.*

Libertad e iniciativa: la otra cara del fenómeno de la brecha

Una de las líneas críticas contra las posturas reduccionistas, decíamos, señala la heterogeneidad lógica de la relación que une, por un lado, las acciones con las razones y/o motivos, y por otro, los acontecimientos con sus causas. La acción no sucede sino que es lo que hace suceder: “La acción no es un acontecimiento, es decir, algo que sucede; entre hacer y suceder está la diferencia de dos juegos de lenguaje; lo que sucede es un acontecimiento en tanto que observable (psíquico o fisiológico).” (RICOEUR, 1981, p. 30).

Ahora bien, Ricoeur adhiere al argumento separatista (motivos – causas), pero le señala dos debilidades. En primer lugar, distinguir dos juegos del lenguaje heterogéneos no nos permite comprender los casos de discurso mixto (pulsiones, emociones, disposiciones). (RICOEUR, 1996, p. 48-49). Por lo tanto, la especificidad de la acción libre no puede ser correctamente dimensionada si nos quedamos en la escisión de competencias categoriales. No alcanza con decir que lo que hace que una acción sea libre es que está antecedida y “movida” por las razones,

que se imponen luego de una correcta deliberación, a no ser que acentuemos el lugar del agente en la red nocional de la acción.²¹

Algunos sostienen que aquello que hace que las acciones sean “libres” es su conexión interna con razones. Si esto fuera así, entonces, o el sujeto (ipse) interviene en el hacer suceder, o no interviene. Si no interviene, entonces estamos en la misma situación que antes: de una razón se deriva la acción (causalidad transeúnte, fenoménica). Esto supondría también la obliteración de la vivencia según la cual, no son mis mejores razones, sino *yo* quien ejecuta la acción. Este es un punto importante, y de difícil conceptualización. Habermas, por tomar un ejemplo, se debate entre la necesidad de no arrastrar la libertad hacia la situación corporeizada por el asno de Buridán, al tiempo que intenta mostrar que cualquier razón para la acción obtenida por una correcta deliberación es “insuficiente” para generar la acción, pues necesitamos la intervención de otra variable para que la acción sea verdaderamente libre: “En la autoría responsable no sólo entra la motivación por razones, sino la toma, fundada, de una iniciativa, que el agente se atribuye a sí mismo: sólo esto hace del actor un autor.” (HABERMAS, 2006, p. 168). Ricoeur señala que esto se advierte claramente cuando ponemos en el centro de la escena la dimensión temporal en el análisis de la acción libre. En efecto, según nuestro autor, buena parte del éxito de la postura reduccionista se debe a que adopta como horizonte temporal de su análisis las acciones pasadas. En efecto, es difícil saber qué es una acción aún no realizada. Davidson toma como uso central de la “intención” el uso adverbial (x hizo A intencionadamente) bajo el presupuesto de que el uso *prospectivo* puede ser leído en términos del uso *retrospectivo*. Pero, cuando miramos nuestras acciones pasadas, sucede lo mismo que cuando miramos las acciones de otros; solemos dar cuenta de lo que hicimos

²¹ La primitividad de la adscripción y la irreductibilidad de la noción de agente hacen juego. “Todos los términos de la red convergen aquí: acción, intención, motivación, por último agente: a) La acción es “de mí”, depende de mí; está en el poder del agente; b) por otra parte, la intención se comprende como intención de alguien; decidir es decidirse a...; c) por último, el motivo remite también a la noción de agente: ¿qué es lo que ha llevado a A a hacer X?, ¿cuál es la razón de que yo?, ¿por qué yo?” (Ibid., p. 59). En cuanto al motivo, entendido como intención retrospectiva, Ricoeur señala la misma necesidad de subrayar el lugar del agente, entendido éste como algo irreductible a sus contenidos: “La pertenencia al agente forma parte de la significación del motivo tanto como su vínculo lógico con la propia acción de la que es causa; uno se pregunta legítimamente: “¿por qué A ha hecho ‘x’?” “¿Qué condujo a A a hacer ‘x’?” “Mencionar el motivo es también mencionar al agente.” (RICOEUR, 1996, p. 84).

aludiendo a nuestras razones/motivos/circunstancias, etc. y esto coadyuva con la desaparición del papel activo del agente.²²

Precisamente una lectura cognitivo-continuista nos invitaría a ver la acción como derivada del motivo-razón. Esta lectura conspira, según Ricoeur, contra un punto esencial de la relación acción-agente, pues “La causalidad del agente no puede extenderse al pasado porque el pasado no tiene potencialidad”. (RICOEUR, 1981, p. 102). Entonces, el hecho de hacer pie argumentativamente en las acciones ya realizadas puede anticipar el tenor de nuestras conclusiones. Se da aquí una *petitio principii* soterrada: se quiere demostrar que la acción es describible, sin residuo, desde la perspectiva de la tercera persona. Para ello se acude a las acciones pasadas, las que, por definición, se miran desde la perspectiva “él” (en el sentido de que, cuando miramos ya no actuamos).

El pasado es necesario, “ni siquiera Dios puede hacer que lo que fue no haya sido”. Arendt ha anticipado la trampa que se esconde en este recurso epistémico. “Contemplado retrospectivamente, un acto realizado con libertad pierde su aire de contingencia, debido al impacto de ser ya un acto cumplido, de haber devenido parte inseparable de la realidad en que vivimos.” (ARENDDT, 2002, p. 264).

Se trata, en última instancia, de cómo tasamos el papel del *presente* en el campo de la acción. En efecto, el presente puede presentarse ora como *tránsito* ora como *origen*. Es decir, se trata de ver la estructura “continuidad-discontinuidad” que cruza al presente de la acción libre. El presente puede ser estructurado en términos de un *flujo* cargado de pasado y ávido de porvenir. “Inminencia, reciencia, protensión, retención, constituyen relaciones intencionales interiores al presente.” (RICOEUR, 2000, p. 243). Así, el presente es representado como un puente por el que transitan algunas de las cosas pasadas hacia algunas de las cosas futuras. Esta dimensión es funcional a todo esquema que vea en la acción

²² Uno de los autores reduccionistas más destacados realiza esta movida argumental para intentar demostrar que nuestras decisiones también provienen de sucesos que podemos catalogar como deseos y creencias. Según él, para advertir correctamente esto, y no dejarnos engañar por la experiencia en primera persona, debemos volcarnos hacia el pasado: “Sólo mientras estamos tomando una decisión puede ser difícil considerar esta decisión como un evento, cuando reflexionamos acerca de nuestras decisiones pasadas, o sobre las decisiones de otras personas, está claro que las decisiones son eventos [...]. Por supuesto, las decisiones son eventos de un tipo especial, pero creo que sus cualidades distintivas podrían reconocerse y explicarse en un esquema impersonal.” (PARFIT, 2004, p. 144).

libre un modo en que las cosas de antes se proyectan sobre las cosas de después. Pero hay otra categoría del presente que no se deja atrapar en la lectura lineal. Se trata del presente entendido como un punto, un *corte en el continuum* temporal. El “instante” “marca el carácter de incidencia del ahora, lo que se podría llamar su efecto de irrupción y de ruptura.” (idem).

Ricoeur recuerda que “el presente ya no es una categoría del ver, sino del obrar y del padecer. Un verbo lo expresa mejor que todos los sustantivos, incluido el de presencia: el verbo “comenzar”; comenzar es dar a las cosas un curso nuevo, a partir de una iniciativa que anuncia una sucesión y así abre una duración”. (RICOEUR, 1996a, p. 974).²³

Por el lado temporal reaparece, con nuevas variables conceptuales, el problema del dualismo de perspectivas. “Diversa es [...] la misma actitud cuando observamos lo que acontece y cuando hacemos que algo acontezca. No podemos ser a la vez observadores y agentes. [...]. En otros términos si el mundo es la totalidad de lo que es el caso, el hacer no se deja incluir en esa totalidad; mejor: el hacer *hace* que la realidad no sea totalizable.” (Ibid., p. 975). (Ricoeur, 2000, p. 241 y ss). Esto sólo se advierte con claridad cuando vemos al presente como “corte”, no como “puente”.

Si tomamos la dimensión temporal de la acción libre, entonces advertiremos otro modo de expresarse la tensión que supone el papel del agente. El “milagro de la acción”, como lo llama Arendt, queda debidamente acreditado cuando reconocemos la dimensión acontecimental (*evenementiel*) del hacer suceder. Según esta dimensión, la acción puede ser algo “nuevo” sólo si no se le busca una conexión con el pasado, ni causal ni motivacional. La paradoja de la acción libre adquiere toda su estatura cuando vemos el escándalo que supone para el pensamiento proponer el paso de la “nada” a “algo”. La “brecha”, el “punto ciego” alude a esta nada. Esto sólo puede ser advertido cuando reconocemos al presente como “iniciativa”.

²³ Von Wright ha elaborado un argumento parecido sobre el presente como categoría del obrar y no del observar. Todo intento, dice el autor, de coordinar la mirada objetiva con la experiencia yoica choca con este límite. El autor afirma que el hecho de poder levantar el brazo, por ejemplo, no se opone a la posibilidad de que esté actuando en mí una condición causalmente suficiente responsable de la acción. *Lo que sí queda excluido es el hecho de que yo, a un tiempo, levante el brazo y observe como la causa levanta el brazo.* Pues advertir la intervención de la causa implica dejar que ella levante el brazo, y dejar que ella lo haga es incompatible con levantar el brazo por mí mismo. “Se trata de un punto lógico. Cuando estoy observando, dejo que ocurran cosas. Cuando estoy actuando hago que ocurra.” (WRIGHT, 1987, p. 153-154).

Desde este lugar, la crítica se hace más rotunda. Ya no trata de mostrar que los antecedentes de la acción deben ser leídos en términos de razones, deliberaciones, simbolizaciones sociales, etc., y no en términos de neuronas, sinapsis y sistema nervioso central. Según la crítica, ambos contendientes comparte el presupuesto de fondo según el cual, la acción tiene antecedentes, y hay que clarificar estos antecedentes para clarificar la acción. Es este presupuesto el que queda jaqueado por una nueva lectura sobre el presente de la acción.

Conclusión

El debate que he intentado recrear puede ser compendiado, como dije en la introducción, como la mutua exclusión que, sobre el problema de la libertad, tienen la mirada impersonal (objetivante, distanciadora) y la perspectiva del participante, del actor. La situación se torna más paradójica cuando advertimos que esta dualidad de perspectivas antitéticas puede ser adoptada por la misma persona. Yo puedo verme como un él, aunque este cambio de perspectivas tenga sus límites. Si me paro en la perspectiva de la tercera persona, entonces advierto que la acción no es sino el producto de determinados antecedentes (un problema puede ser la naturaleza de estos antecedentes, es decir, si son anatómicos, fisiológicos, sociales, culturales, económicos, históricos, o una suma de todos ellos, etc.). El yo queda progresivamente despotenciado a medida que la mirada objetivante se distancia cada vez más de la experiencia yoica.

La forma más sencilla de producir este efecto consiste en pensar en la posibilidad de que todas las acciones estén determinadas causalmente; pero no es la única forma. La fuente esencial del problema es una visión en que las personas y sus acciones forman parte del orden de la naturaleza, sea que éste se encuentre determinado causalmente o no. Forzándola un poco, esta concepción despierta la sensación de que no somos agentes en absoluto y no nos cabe responsabilidad por lo que hacemos. *La visión interna del agente se rebela contra este juicio.* (NAGEL, 1996, p. 160).²⁴

²⁴ Cursivas mías.

Pero la visión interna del agente suele incurrir en ilusiones y engaños. Podemos equivocarnos sobre nosotros mismos. Yo creí durante mucho tiempo que había elegido libremente la carrera que elegí. Pero luego de un minucioso análisis reconocí que estaba muy condicionado por mandatos paternos. Para lograr este descubrimiento tuve que verme desde otro lugar, tuve que narrar una historia en donde yo era el personaje principal, pero en tanto narrador adopté la mirada de la tercera persona. Así pude ver muchas cosas sobre mí que en ese momento operaban a mis espaldas. Uno podría acudir al argumento de la sobredeterminación causal para dejar a todos conformes. Pero es necesario admitir la posibilidad del error no sólo sobre mis disposiciones caracterológicas, sino también sobre los móviles de mis acciones. La pretendida “autotransparencia” cartesiana ha sido un sueño que duró relativamente poco. Luego de las advertencias de los maestros de las sospecha sabemos que “ce que je suis est incommensurable à ce que je sais”. (RICOEUR, 1947, p. 49).

Ahora bien, para advertir la mentira de la conciencia hay que “poner a distancia” la esfera de la vivencia inmediata. Este distanciamiento es la matriz del pensamiento crítico. Ricoeur ya no pertenece a la inocente postura que hace primar la autocomprensión del sujeto de la acción. En este sentido, ya no puede tomar al sujeto que experimenta su hacer como hacer libre como la autoridad epistémica máxima. Pero tampoco debemos ceder a la *hybris* opuesta, la que nos llevaría a una distanciamiento tan descontrolada que, en el fondo, ya no habla nuestro lenguaje, ya no se refiere a lo que nosotros, participantes en interacciones simbólico-sociales, nos referimos.

Movido por la necesidad de evitar esta doble desmesura, Ricoeur decide enmarcarse en lo que podríamos llamar un “dualismo de los puntos de vista” (o dualismo de perspectivas). Según esta postura, algunas cosas que vemos desde la primera persona (desde la vivencia, desde la experiencia que tenemos en tanto participantes) son intraducibles, y por lo tanto, *irreducibles* a la perspectiva objetivante de la tercera persona. La tesis inicial de la que parte nuestro autor es “que los discursos sostenidos en uno y otro ámbito proceden de dos perspectivas heterogéneas, es decir, no reducible la una a la otra, ni derivable una de otra. En un discurso se habla de neuronas, de un sistema neuronal, en otro se habla de conocimiento, de acción y sentimiento”. (RICOEUR; CHANGEUX, 1999, p. 22). A partir de aquí, toda tarea meta-crítica

consistirá en vigilar permanentemente este dualismo, su alcance y sus límites.

Si esto es así, entonces el esquema procedimental de Ricoeur se regirá no tanto por la “solución del problema” sino por la necesidad de mantener el carácter esencialmente dicotómico (antinómico) de la cuestión.²⁵ Su mirada se asemeja más a la de un abogado que se encarga de desacreditar la postura del fiscal más que de proponer una hipótesis sustantiva sobre lo que verdaderamente acaece. Tal vez esta mirada sea un tanto desalentadora, pero es la que asegura que, cualquier intento de solución sea medianamente consistente y no se base en un error de principio: el error de reducir lo irreductible. Aún si aceptamos, con Dennett, que no hay reglas que nos indiquen cómo debemos apelar al sentido común, hay, según Ricoeur, algunos caminos prometedores en esta dirección. Una forma de controlar la actividad crítica es *mantener la distanciaci3n que ella opera a resguardo de la experiencia*. Es decir, podemos establecer algunos lineamientos básicos que toda actividad crítica, que tenga pretensiones de ilustrar al sentido común, debe respetar *so pena* de producir, en el esfuerzo distanciador, un cambio en el *denotatum*. En otras palabras, se trata de encaminar un “distanciamiento” medurado que no se distancie demasiado. En otro contexto Ricoeur señala algo de esta estrategia. Se trataría, dice el autor, de elaborar una lógica trascendental del fenómeno de la libertad. Por lógica trascendental entiende “El establecimiento de las condiciones de posibilidad de una esfera de objetividad en general; la tarea de una lógica semejante es desprender por vía regresiva las nociones presupuestas por la constituci3n de un tipo de experiencia y de un tipo correspondiente de realidad.” (RICOEUR, 2009, p. 49). Espero haber demostrado que la noci3n de sujeto-agente es una de estas nociones que constituyen nuestra experiencia de la libertad, y que cualquier intento de analizar *esa* experiencia debe tomarla como centro indelegable del análisis.

²⁵ Debo reconocer que esta mirada dicot3mica est3 algo matizada en Ricoeur. En m3s de una ocasi3n, Ricoeur se ha mostrado proclive a mostrar la “mezcla” de registros en los que se mueve nuestra compresi3n de la acci3n. Por ejemplo, las nociones de “pulsión”, “afecto” y “disposici3n” (hábito) se presentan como t3rminos “mixtos”, a medio camino entre el enfoque causal y el motivacional (racional). Ahora bien, no se advierte de qu3 manera este lenguaje “mixto” puede evitar lo que el mismo autor dice que hay que evitar; esto es, las amalgamas semánticas que “unen” (¿mezclan?) t3rminos pertenecientes a diferentes regiones categoriales.

Referências

- ARENDDT, H. *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 1993.
- ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- DANTO, A. *El problema del cuerpo*. Madrid: Síntesis, 1999.
- DAVIDSON, D. *Ensayo sobre acciones y sucesos*. México: Crítica, 1995.
- DENNETT, D. *La actitud intencional*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- FRENCH, P. A.; UEHLING JÚNIOR, T.; WETTSTEIN, H. K. (comp.). *Causation and causal theories*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. (Midwest Studies in Philosophy, v. 9).
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa, 1987.
- NAGEL, T. *Una visión desde ningún lugar*. México: FCE, 1991.
- NAISHTAT, F. *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.
- NUDLER, O. (Comp.). *La racionalidad: su poder y sus límites*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- PARFIT, D. *Personas, racionalidad y tiempo*. Madrid: Síntesis, 2004.
- PENFIELD, W. *The mystery of the mind*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- RICOEUR, P.; CHANGEUX, J.-P. *Lo que nos hace pensar*. Barcelona: Península, 1999.
- RICOEUR, P. *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra, 1981.
- _____. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 2009.
- _____. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Paris: Du Temps Présent, 1947.
- _____. *Lo justo II*. Madrid: Trotta, 2008.
- _____. *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires: Docencia, 1986.
- _____. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *Sí-Mismo como Otro*. México: Siglo XXI, 1996.
- _____. *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI, 1996a.
- ROTH, G. *Fühlen, Denken, Handeln*. Fráncfort: Del Meno, 2003.
- SEARLE, J. *Libertad y neurobiología*. Barcelona: Paidós, 2005.
- SEARLE, J. *Razones para la acción*. Barcelona: Nobel, 2000.

TUGENDHAT, E. *Autoconciencia y autodeterminación*. México: FCE, 1993.

WRIGHT, G. H. von. *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza, 1987.

WATSON, G. (Ed.). *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Submetido em 10 de outubro de 2013.
Aprovado em 31 de outubro de 2013.