

Los fundamentos de la libertad*

Una introducción al problema de cuerpo y alma

Thomas Buchheim**

Ludwig-Maximilians-Universität, München

Three conditions for human freedom are to be distinguished: (1) The reality of the activity of living individuals, (2) the causal relevance of mental states and (3) an irreducibly subjective aspect in living things. These conditions provide a way of describing the relation between body and soul, such that the conditions are fulfilled: firstly, the reality of activity implicitly assumes the substantial identity of body and soul in every active individual that exists as a body. Secondly, there are however fundamental formal differences between the mental and physical states of such bodies, so that a duality of the states possessed by a living individual has to be recognised along with the substantial identity of its body and soul. Hence the causal relevance of mental states for the occurrence of certain actions may act as the peculiar mark of freedom. Finally, the distinction between the objectively recognised existence of states and the subjective possession of them is the reason that certain actions cannot be deduced from objective knowledge of reality, however complete the latter may

* Aportes importantes para las reflexiones de este artículo han surgido del trabajo común en el marco de un proyecto de investigación financiado por la Fundación Thyssen con el tema "¿Libertad basada en la naturaleza? Modelo de un concepto cualitativo de libertad más allá de determinismo e indeterminismo". Agradezco a los colaboradores Dr. Torsten Pietrek, Ortrun Daniel y Markus Wanzeck por sus contribuciones conceptuales, múltiples correcciones y la discusión intensa y constante de todas las facetas del tema.

** El artículo de Thomas Buchheim, "Die Grundlagen der Freiheit", apareció originalmente en *Philosophisches Jahrbuch*, Vol. 111. (2004-1). Halbband. ©Verlag Karl Alber GMBH, Freiburg/ München, 2004. Se publica la versión castellana con permiso del autor y la revista. Traducción de Marcela García y Manfred Svensson.

be. This argument shows that actions cannot be seen as the logical consequence of preceding states of the world, even if the actions in question were causally completely determined. Such a view of actions is, however, the standard justification that freedom is incompatible with determinism.

“El buen comer y beber”, dice un dicho alemán, “mantiene unidos alma y cuerpo”. Al ver este dicho lo primero que pensamos es que a través de semejantes refuerzos se unen firmemente el cuerpo y el alma, que podrían también estar separados. Desde este punto de vista, comer y beber serían lo contrario de la filosofía. Como es sabido, Platón enseñó que ésta era “ejercicio para la muerte” en cuanto separación definitiva (*chôrismos*)¹ del alma respecto del cuerpo. La filosofía ayuna para que el alma se mantenga para sí y en la mayor pureza posible, y pueda ocuparse mejor de las cosas en sí.

Hoy tenemos la opinión más bien contraria: de los dos lados que junta el dicho sólo debemos mantener y utilizar el cuerpo, mientras que el alma —todavía separada del cuerpo mediante la filosofía— se disuelve en nada. Así podemos entregarnos a nuestros análisis e investigaciones científicas de lo puramente corpóreo —también de nosotros mismos— con menos dificultad e irritación.

1. La actividad como principio de una identidad sustancial de cuerpo y alma

Con todo, el dicho tiene quizá una solución distinta: no por aquí el cuerpo y por allá el alma, que se mantienen unidos por la comida y la bebida en un ser humano vivo. Más bien: tanto el cuerpo se mantiene unido por comer y beber, como el alma, de modo que el hombre entero esté sano y vivaz en ambos.

De acuerdo a esta segunda interpretación, mi primera tesis será que tenemos al hombre entero dos veces: una como cuerpo, constituido de tal y cual manera, y otra como alma, con estas y aquellas facultades y actividades que hemos aprendido a llamar “mentales”.

¹ Cfr. *Fedón* 67 c-e.

Ambos son uno y el mismo, es decir, *un* hombre (no un montón de biomasa, no un enjambre de células y procesos, etc.).

¿Por qué afirmo que no son dos, un hombre-alma y un cuerpo humano, que están unidos? ¿Por qué sostengo la tesis de la identidad sustancial de cuerpo y alma en el hombre y rechazo un dualismo cartesiano, según el cual uno de ellos es mi yo pensante y sentiente, el otro una máquina corporal, que de algún modo están encadenados? La razón más importante es que todas las actividades que asignamos a seres humanos como típicas nuestras, sólo pueden atribuirse al individuo entero, existente corporal y anímicamente, nunca en cambio al cuerpo o al alma solos.

Un hombre ve y oye, pero no su alma y tampoco su cerebro, ya que ni el alma ni el cerebro tienen ojos u oídos. Un hombre corre o duerme, pero no su cuerpo o su alma². Pues el cuerpo, por ejemplo, no duerme, sino que trabaja —acaso en la digestión; tampoco corre propiamente, sino realiza a lo más movimientos o se encuentra en movimiento. Siempre que decimos que un hombre hace algo, tomamos al individuo entero y lo ponemos en una relación que puede llamarse causal respecto del hacer correspondiente³. En cambio, cuando hablamos de movimientos o procesos que tienen lugar en un cuerpo, distinguimos partes móviles del cuerpo

² En este sentido es célebre un pasaje del *De anima* de Aristóteles que ha sido llamado “pasaje ryleano” por su similitud con un pensamiento fundamental de Gilbert RYLE (1949, especialmente el capítulo 10): “afirmar que es el alma quien se irrita, sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que en parte termina en ella y en parte se origina en ella: por ejemplo, la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales”. (*De anima* I 4; 408 b 11-18). N. T.: A lo largo del trabajo se cita la traducción de Tomás CALVO en ARISTÓTELES: *Acerca del alma* (Madrid: Gredos, 2000), con modificaciones.

³ Cfr. por ejemplo R. TAYLOR (1966): 108f.: “The [...] most important thing to note is that there must always be an essential reference to an agent in the description of any act. [...] It is of the utmost importance to note that this essential reference to some agent as the performer of an act is required, not just to make clear that the act is peculiarly his, but precisely to convey that it is an act”.

correspondiente, o de una constelación de cuerpos a los que pertenece el cuerpo en cuestión, y las ponemos en relación con otras partes del cuerpo o constelación, que se mueven de otro modo o que no se mueven. Los movimientos de una avalancha los ponemos en relación con la pendiente o con otras partes de la avalancha; la tierra en relación con el sol; la arena en relación con el mar; el pistón con el cilindro. Con las actividades humanas (y con el comportamiento animal) no procedemos así, aunque en cuanto meros movimientos corpóreos naturalmente sean lo mismo que una bola que rueda o una avalancha. Para captar las actividades no distinguimos una cosa de otra (como con los movimientos y procesos), sino que ponemos algo en relación a sí mismo en una determinada forma de expresión, la cual asume en la actividad. Las actividades de un ser humano son autorrelaciones del que actúa con su hacer; los movimientos de un cuerpo son heterorrelaciones del cuerpo móvil con otros cuerpos móviles o inmóviles.

Para este tipo de autorrelaciones, afirmo, no es suficiente el lenguaje de lo meramente corpóreo. Necesitamos dos veces lo mismo bajo aspectos fundamentalmente distintos: por un lado totalmente como *causa* de la correspondiente actividad; por otro parcialmente en la descripción de la *expresión* o constitución que el correspondiente individuo produce⁴. Con el primer aspecto establecemos el origen del suceso en cuestión (la actividad) simplemente como *interno* a él, sin que pueda ser reducido a otras causas externas. En principio, se podría llamar a esto *interno* también 'alma'. Con el otro aspecto entendemos el mismo suceso como un darse-hacia-fuera-de-sí, como presentarse en un contexto que supera al actor, lo cual sólo parece ser posible por medio del cuerpo o de manera corpórea. Ambos deben ser aspectos de lo

⁴ La expresión no puede identificarse con la acción o actividad total, cfr. al respecto J. BISHOP (1983): 71: "Since *what constitutes* a basic intentional action, on the agent-causalist view, is the obtaining of an agent-causal relation, the basic intentional action cannot *itself* be the object of this relation. The action *is* the existent relation, and may not be collapsed into one of its terms. The object of the agent-causal relation, then, is not the action itself but rather certain events or sequences of events which, in virtue of their standing in this relation, count as *intrinsic* to the agent's intentional action".

mismo, es decir, ser uno y el mismo ser humano que hace esto o aquello, o no podríamos hablar siquiera de actividades. A mi modo de ver, la idea de alma o de un interior del hombre se debe sobre todo al hecho de que debemos entendernos como seres *activos* y no sólo *móviles*, más que a una suerte de introspección cartesiana por la que descubriríamos en nosotros un algo mental o estados mentales.

También Aristóteles distinguía cuerpo y alma de tal modo que el cuerpo de un ser vivo sólo pasa por (y no causa) los cambios y movimientos que trae consigo una actividad que dicho ser vivo realiza. Si no fuera así, y no quisiéramos distinguir entre los movimientos por los que pasa un ser vivo y la actividad que realiza, entonces no podríamos distinguir entre procesos que las olas desencadenan en el cuerpo de la medusa y los que van por cuenta de la medusa misma. Sin duda, la medusa aprovecha los movimientos de las olas para moverse hacia delante. Si en este caso hubiera sólo cuerpos inanimados que pasan por ciertos movimientos, entonces la carne de medusa, su mucosa y el agua de mar que las rodea, sólo podrían distinguirse de los procesos que tienen lugar en ellas por convención o por descripción pragmática como regiones dentro del suceso total, pero no como cosas fundamentalmente distintas en sí.

A eso que pasa por los movimientos relacionados con una actividad, Aristóteles lo llamaba cuerpo o materia del correspondiente ser vivo, mientras que a la actividad o al comportarse, al ser y organizarse del ser vivo que aparecen en acto, los designaba en conjunto como su alma o su vida (*psychê*). Como hemos visto, en toda actividad se debe distinguir el ser en cuanto causa o agente, del mismo ser en cuanto expresión vital específica llevada a cabo ahora. Mientras que las expresiones se diferencian de muchas maneras, el agente siempre es el mismo y estrictamente uno. Esta simultaneidad de unidad y diferencia es precisamente lo que nosotros consideramos y designamos todavía como *vida* de un cuerpo viviente individual. Precisamente lo mismo significa *psychê* para Aristóteles⁵:

⁵ Cfr. al respecto BUCHHEIM (1999): 128-133.

Si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es el ser activo primario (*entelecheia*) de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son *uno*, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues las palabras <uno> y <ser> tienen múltiples acepciones, pero ante todo quieren decir ser activo⁶.

De este modo surge una imagen de la unidad de cuerpo y alma completamente distinta de la que como postcartesianos se nos ha vuelto conocida y de una obviedad casi insuperable. El cuerpo sólo es *uno*, es decir, *un* individuo en sentido estricto, *en* sus actividades, que constituyen en conjunto la vida de un viviente y por cuyos movimientos pasa el cuerpo. Es decir, el cuerpo es *uno* sólo en el tener un alma⁷. La medusa que nada es un individuo; la medusa muerta que flota no lo es estrictamente, aunque en relación al agua circundante pase por movimientos muy similares. Más bien se encuentra en mucosa disolución, y por eso es igualmente *una* masa gelatinosa como asimismo *muchas* porciones más o menos descompuestas de la misma. La unidad de la medusa se pierde en cuanto termina la actividad vital; la antigua medusa se difunde en una pluralidad no específica de líquidos, gases y pedacitos flotantes.

Por tanto, para formular una vez más mi primera tesis, es precisamente el hecho de que el mismo ser o cosa sea *tanto* cuerpo

⁶ *De anima* II 1, 412b 4-9.

⁷ Esta tesis de Aristóteles sobre la unidad individual de los seres vivos gracias a su alma, es decir, gracias a un principio interno de actividad, no ha sido ignorada por la filosofía contemporánea. Para ello fue decisiva la recepción de este pensamiento por David WIGGINS (1980): 89, por ejemplo: "Let us say instead that a particular continuant x belongs to a natural kind, or is a natural thing, if and only if x has a principle of activity corresponding to the nomological basis of that or those extension-involving sortal identifications which answer truly the question 'what is x?'" Cfr. también 98: "there is at least a point to be found in Aristotle's doctrine that natural things are the real beings par excellence to which everything else is secondary—even perhaps in the extraordinary doctrine that the title of *real unity* must be reserved to 'animate bodies endowed with primitive entelechies'".

como alma lo que justifica hablar de él exactamente como *un individuo* en y para sí. Aquello que es un individuo exactamente, en sí y para sí, se llama según Aristóteles *sustancia*⁸. Según esto, encontramos en el ser simultáneamente cuerpo y alma el fundamento de la *identidad sustancial* de una cosa como cosa de tal y cual especie⁹. Por el contrario, el mero cuerpo que no es activo ni viviente y que no tiene alma no es *una* sustancia, y no posee identidad sustancial, sino que se puede entender como uno o como muchos de diversa cualidad. Por lo mismo, el individuo animado y en actividad *no es idéntico* con su cuerpo en un determinado momento, aunque en tal momento esté *constituido* exclusivamente por el cuerpo correspondiente. El cuerpo —a causa de las transformaciones que ocurren constantemente en él y a su alrededor— es en cada momento *otro*, tomado estrictamente; mientras que el individuo activo, precisamente *por* su actividad basada en algunos de esos procesos, permanece el *mismo* y pervive¹⁰. El individuo vivo y el cuerpo existente según leyes físicas no tienen por tanto las mismas características: el individuo es dinámico y capaz de transformación en cada momento de su existencia (por estar en actividad); el cuerpo, que es *otro* de momento a momento, posee sólo estados físicos momentáneos y presenta una nube indefinida de efectos interconectados que se solapan con el individuo vivo.

Si se acepta la tesis de que sólo los seres *activos* por sí mismos pueden ser individuales en sentido estricto, entonces se puede argumentar también al revés, que sólo las sustancias animadas (en una expresión más moderna: sólo los individuos vivos a los que se puede asignar una forma elevada de unidad interna) pueden realizar

⁸ Cfr. al respecto, con los correspondientes pasajes de Aristóteles, HÜBNER (2000): especialmente las pp. 51-76 y 234-250.

⁹ De esta tesis se sigue que, por el contrario, ningún objeto inanimado, corpóreo y divisible es en y para sí un individuo, como no lo son, por ejemplo: planetas, montañas, mesas, computadoras, etc. Esto corresponde a la tesis que Aristóteles intentó fundamentar en su *Metafísica* y que vuelve a sostener casi en la misma forma Peter VAN INWAGEN (1990).

¹⁰ Para una comprensión fundamental en esta línea de los individuos vivos cfr. por ejemplo VAN INWAGEN (1990), especialmente la sección 9; Van Inwagen remite como apoyo, como también ya WIGGINS (1980), a las concepciones del biólogo J. Z. YOUNG (1971), por ejemplo la p. 86f.

actividades en el sentido explicado (a diferencia de movimientos o procesos). Éste es el fenómeno tan discutido en la filosofía anglosajona de corte analítico, de la "natural agency" o simplemente "agency", a diferencia de "ocurrence" o "event" (cfr. Richard Taylor o John Bishop)¹¹. Se trata de episodios que son causados por un actor o agente y no a su vez por otros sucesos o eventos en sentido corriente. No me refiero a aquel concepto de causalidad de agente u originación de la acción* que no acepta causa anterior alguna como relevante para la particularidad de la acción producida (como lo pretende por ejemplo el concepto de Chisholm)¹². Más bien pienso siempre en actividades del alma, internas o causadas mentalmente, cuyas condiciones a su vez son actividades, o estados mediados por actividades, de un individuo viviente¹³. La tesis no es, pues, que un agente *inalterable* (y en cuanto tal llamado a veces "sustancial" por sus detractores) lance las actividades desde sí. Mi tesis es más bien que los estados cambiantes con relevancia causal para determinadas actividades del individuo, sólo pueden entenderse como estados del *mismo* individuo *entero*, que precisamente por eso sólo puede ser *totalmente* la causa decisiva de la actividad en cuestión. La causa del golpe no es la mano ni el cerebro, la causa del correr no son las piernas ni la médula espinal; sino que la causa de ambas actividades es el ser humano que, por este o aquel estado propio precedente, hace esto o aquello.

Un primer fundamento irrenunciable para hablar de libertad en todos los sentidos posibles de esta palabra lo constituye el concepto de actividad o "agency". Según mi modo de ver no hay libertad sin actividad, es decir, sin haber reconocido la realidad de la "agency", enraizada en la naturaleza de lo vivo. Quien hiciera una descripción físicamente reduccionista del mundo, donde algo como la actividad o "agency" no sólo no se diera sino estuviera positivamente excluida,

¹¹ Cfr. además de los trabajos ya citados también BISHOP (1989).

* N. T.: los términos ingleses son "agent causation" y "origination of action".

¹² Cfr. CHISHOLM (1982); BISHOP (1989) muestra en cambio que el concepto de "natural agency" es del todo independiente de la cuestión de un determinismo o indeterminismo.

¹³ Para una concepción comparable de "causalidad de agente" cfr. RANDOLPH CLARKE (1995) y (1996).

habría dado al mismo tiempo una descripción del mundo en que la libertad es imposible.

2. Relevancia causal de lo "mental"

Con esto llego a un segundo punto que requerirá tomar vuelo de nuevo. Pensar, percibir, querer y actuar, también hasta cierto punto el reaccionar y comportarse animalmente —es decir, prácticamente todo el vocabulario mental está relacionado con la actividad o incluso designa casos de actividad. Esto significa después de lo dicho: se trata de hechos que sólo pueden atribuirse al individuo entero animo-corpóreo, al ser humano entero o a la persona, pero no sólo al alma, sólo al cuerpo o sólo a ciertas partes del cuerpo¹⁴.

Al contrario, ya hemos visto que las propiedades químicas, los estados y procesos descriptibles por la física (como los de una medusa muerta en el mar), no son tan exigentes respecto al tamaño y extensión de las porciones de materia que están en semejantes estados o a las que se pueden atribuir dichas propiedades. Un perro muerto puede dividirse en trocitos cada vez más pequeños; puede entenderse como pluralidad de grano cada vez más fino, que muestra cualidades y estados siempre distintos pero en principio siempre físico-químicos.

La existencia de propiedades mentales, como también la de actividades, está vinculada, en relación *específica al sujeto de las mismas*, con determinadas porciones de materia a las cuales por buenas razones se debe asignar unidad numérica. Por otra parte, las propiedades físico-químicas se encuentran, *sin relación específica a un sujeto*, en porciones de casi cualquier extensión. Casi todo y de casi cualquier extensión puede ser "caliente" o "con carga eléctrica" o "en combustión"; no así "perceptivo" o "caminante" o "durmiente". Nuestras mejores ciencias naturales, consideradas fundamentales —física y química—, proceden analizando la materia y sus estados relevantes físico-químicos en porciones cada vez más pequeñas, microscópicas. Investigan sus relaciones según leyes y, a

¹⁴ Cfr. KEMMERLING (2000), 238f.

partir de las estructuras observadas a pequeña escala, establecen e intentan explicar las estructuras de la realidad a gran escala. El problema es que aquellas propiedades mentales que parecen estar unidas a las actividades de individuos enteros y vivos deben quedar fuera¹⁵; pues ya no aparecen en las microporciones de materia ni bajo sus estados y propiedades. Al reconstruir lo grande a partir de lo pequeño se presenta casi inevitablemente la idea de que también en el gran contexto no puede haber “en principio nada más” que lo observado en pequeño. Aquí se da una fuente de errores, como ha mostrado el ejemplo de la medusa que nada, que debe ser comprendida como algo distinto a un pedazo de gelatina que pasa por tales y cuales movimientos.

Con la idea del vínculo “específico al sujeto” de ciertos estados, se ve también lo precipitado que es querer hacer equivalentes determinados sucesos neuronales en un cerebro con una “percepción” o un “pensamiento”, como si las porciones de cerebro, o incluso el cerebro, percibieran o pensaran. En todo caso se puede opinar que un pensamiento o una percepción en el cerebro están “codificados” de algún modo, como la información genética en los genomas, sin que esos genomas sean un individuo o incluso una “vida” de tal y cual especie. En definitiva, las notas en la partitura tampoco son música todavía. No suenan, sino que representan una estructura, que debe ser transformada en actividad para poder ser música. De manera semejante los pensamientos en relación con los sucesos neuronales en la corteza cerebral.

¿Cuál es entonces la diferencia decisiva entre una propiedad mental y un estado observable por la física, por más complejo que sea? Lo más importante, me parece, es que un estado físico sólo *se encuentra completamente* donde puede ser observado con los métodos cuantitativos de una ciencia natural. Está del todo y completamente localizado, mientras que las propiedades mentales evidentemente no están completa y totalmente localizadas. A nivel micro desaparecen del todo (y no sólo en parte, como el estado

¹⁵ Sobre este problema de los procedimientos científicos usuales y una propuesta interesante de solución, cfr. BICKHARD y CAMPBELL (2000).

físico)¹⁶, y en grande están dadas por entero de una vez. La música no está toda en la flauta ni en el flautista ni en el oyente, sino de algún modo entre todos ellos, por todas partes pero en ninguna en particular. Algo similar pasa, según mi interpretación, con los pensamientos. Es sabido que los pensamientos se basan no sólo en neuronas sino en el *lenguaje*. El lenguaje no lo posee ningún individuo solitario sino los individuos en plural dentro de una forma vital desarrollada, cuidada y transmitida en conjunto, en un verdadero entramado de actividades. Así, un pensamiento es un pensamiento sólo en un "entre ellos" semejante, en todo caso mucho más allá de los límites corpóreos del cerebro de un único ejemplar.

Para todo lo mental, quisiera formular así mi segunda tesis, es esencial la relacionalidad a lo otro, que está fuera del individuo (que tiene este estado mental). Relacionalidad tanto a otros individuos semejantes como relacionalidad a algo en relación a lo cual el correspondiente estado mental adquiere *significado*. Esta última relación, a algo que hace al estado ser lo que es en cuanto significativo, constituye pues el *contenido* de la percepción, del pensamiento o de la creencia. A esta relación se le designa como *intencionalidad* de lo mental y se considera desde Brentano la nota más importante de lo anímico, que se ha mostrado extraordinariamente resistente contra intentos de naturalización y reductivismo. Creo que no es tanto ése el problema (que la intencionalidad no pudiera surgir o explicarse por vía natural o material)¹⁷. El problema es más bien que la dificultad de fondo de la no localizabilidad de las propiedades mentales consiste en que sólo mediante ciertas relaciones del sujeto a *otro* se convierten en las propiedades manifiestas de aquél a quien se pueden atribuir. Semejantes propiedades escapan a la descripción de la física por la razón mencionada de que las propiedades físicamente observables deben estar siempre completamente localizadas, mientras que las mentales sólo son reales y definibles por recurso a relaciones.

¹⁶ Cfr. STUMP (1990) y (1999).

¹⁷ Cfr. por ejemplo a DRETSKE (1988) y (1998) para vías al respecto.

En relación al problema de cuerpo y alma, mi segunda tesis significa, por tanto, que el dualismo aparentemente indisoluble entre propiedades físicamente descriptibles y propiedades mentales se funda en el hecho de que unas son propiedades estrictamente localizadas, mientras que las otras son propiedades ocultamente relacionales de ciertos individuos materiales, esto es, de los vivientes, las cuales sin embargo, conforme a la opinión común, *no son causalmente irrelevantes*. Me pregunto, no obstante, si esta especie de dualismo realmente requiere alguna disolución o esfuerzo reductivo, dado que con ello no se asume que ciertas propiedades o sucesos inmatereales, puramente mentales, pudieran actuar sobre otros de naturaleza física, dañando alguna ley de conservación. Más bien se requieren siempre tales y cuales individuos materiales, para que mediante su actividad surjan semejantes estados mentales, los que a su vez influyen sobre su comportamiento, sin que por ello ocurra un milagro o se rompa un contexto de leyes. Y nadie pretende que nuestras acciones y pensamientos se lleven a cabo de acuerdo a las *mismas* leyes de la materia, del modo en que las conoce la física actual. Posibles leyes psicofísicas, cuyo eventual descubrimiento en ningún caso quiero descartar mediante este dualismo, establecerían correlaciones entre predicados mentales, por una parte, y el comportamiento de individuos materiales macroscópicos por otra parte (es decir, también sólo descriptibles de modo "mental"); no establecerían correlaciones entre estados mentales y secuencias de procesos neuronales y tampoco exclusivamente entre dichas secuencias neuronales. Estas últimas formarían a lo sumo determinados corolarios disyuntivos respecto de aquellas leyes, algo así como que tales percepciones pueden estar codificadas en tales *o* en tales *o* en tales secuencias de procesos neuronales¹⁸.

¹⁸ Para un bosquejo de un dualismo en principio interaccionista cf. CARRIER/MITTELSTRAB (1989), p.ej. 173: "Según la concepción interaccionista, es posible que la causa de que al estado fisiológico φ_1 lo siga el estado φ_2 sea que los estados psicológicos φ_1 y φ_2 estén mutuamente relacionados mediante una ley. Eso incluye la suposición de que en tales casos la conexión entre φ_1 y φ_2 no esté dada por leyes causales neurofisiológicas, sino que descansa sobre leyes psicológicas. Lo que por tanto es puesto en duda desde una visión interaccionista no es tanto el carácter inequívoco de las conexiones psicofísicas con carácter de ley, sino que sea cabal la

Este sería pues un dualismo inofensivo para la física, que a lo sumo implicaría que los datos observables por la física no permiten una descripción nomológica completa de lo real, sino que pueden ser "ciegos" para ciertas realidades. Pues la localización de *relaciones*, que permanece en difusa suspensión, es transformada por el ser vivo en propiedades causalmente relevantes de individuos materiales, y así en cierto sentido sí se manifiesta localmente de modo inequívoco. Y las relaciones, según la concepción de la mayoría de los físicos, sí son algo real; así, por ejemplo, lo más probable es que tiempo y espacio sean relaciones o sistemas de relaciones. Sólo que en el campo de la microfísica, que sólo conoce acciones próximas, esto permanece por lo pronto sin consecuencias.

Asimismo, visto desde la perspectiva inversa, las propiedades mentales, por ejemplo percepciones, sensaciones o incluso pensamientos, son en principio propiedades *físicas*, en el sentido de que para darse parecen estar necesariamente vinculadas a determinados cuerpos naturales. ¿Quién querría suponer que el crecimiento de una planta hacia la luz y la orientación de las aves migratorias conforme al campo magnético y la posición del sol no son propiedades *físicas* (sin ser tampoco microfísicamente descriptibles)? Pero tampoco ellas se encuentran presentes en aquello a partir de lo cual se componen.

Existe por tanto, me parece, tanto un dualismo justificable de lo mental y lo físicamente descriptible, como una forma regular de identidad de ambos. Porque ambos son una sola cosa o ser en cada ser vivo (no dos, como lo pensaba, por ejemplo, Descartes), mientras que, estructuralmente y como aportes causales a la totalidad de lo que acontece en el mundo, su constitución es tan distinta, que lo uno no puede ser sustituido por los roles causales de lo otro.

conexión causal física en los procesos neurofisiológicos. [...] Tal como han mostrado Averill y Keating, un interaccionismo psicofísico no contradice a la física, y no implica por tanto un atentado a una ley de conservación. Pues físicamente lo único exigido es referir los cambios de energía y de impulso a influencias externas; pero no es necesario que dichas influencias externas a su vez sean de naturaleza física". —Más bien, conforme a mi tesis, podrían estar fundadas en otras propiedades de los sistemas materiales, que no sean completa y universalmente localizables.

Reconozco además en la tesis dualista otro fundamento para la libertad, sin el cual me parece que sería ilusoria. Dicho fundamento se formula del siguiente modo: la libertad sólo es real en un mundo en el que determinados estados mentales tienen *relevancia causal* para el comportamiento de determinados seres materiales. Sin que los pensamientos sean eficaces, no hay libertad. Y si no hay libertad sin ello, entonces tampoco sin las consecuencias mentalmente mediadas de las *relaciones* de dichos seres con sus semejantes y con lo distinto de sí mismos, que es lo que determina el contenido de lo mental. En otras palabras, la libertad esencialmente no constituye una propiedad posible de un individuo completamente solitario ni de un "Absoluto" solitario, si existe algo semejante. La libertad se da siempre a partir de la relación de uno con otros, a los cuales también hay que concederla al menos potencialmente.

3. La insolubilidad de lo subjetivo

Debemos finalmente considerar una tercera condición para la libertad en las realidades en torno a cuerpo y alma: tanto las actividades como también los estados mentales o anímicos (los cuales son determinadas especies de actividad), los conocemos fundamentalmente desde *dos* perspectivas, tanto la objetiva como la subjetiva. Nos topamos con ciertas actividades, y también realizamos algunas; captamos pensamientos y experiencias de otros, así como nosotros mismos también pensamos y experimentamos¹⁹. Es por tanto erróneo querer ver en lo "mental" de partida *sólo* algo subjetivo. Con ello caemos en la idea de que se puede describir el inventario de lo real exclusivamente a partir de la conjunción de estados puramente corpóreos si se quiere describir de modo *objetivo*, y que por tanto todo lo que es tenido por subjetivo puede ser excluido sin pérdida de la existencia objetiva del mundo. No pretendo que no se pueda abreviar de este modo, sino sólo que ello arrojaría por resultado una descripción incompleta de la realidad.

¹⁹ Este esencial doble sentido de los predicados de actividad personal, de modo insolublemente entrecruzado, fue descrito de modo prominente e impresionante por STRAWSON (1959), capítulo 3, especialmente 99-105 y 110-112.

Pero así como no es apropiado ver en lo mental sólo algo subjetivo, así tampoco nos está permitido intentar captar aquello que *también* está subjetivamente dado (es decir, una vez más, en lo mental y en las actividades) exclusivamente a través de la descripción objetivante a la que hasta aquí me he limitado. Pues hablé de cómo debemos proceder conceptualmente para poder captar una actividad, así como de aquellas cosas objetivas a las que podemos atribuir propiedades mentales y aquéllas a las que no. En todos estos intentos de descripción quedó fuera de consideración la marcada diferencia que evidentemente existe entre la realización subjetiva de una actividad y la descripción objetivante de la actividad. Pero la existencia de tal diferencia parece ser de importancia para la posibilidad de la libertad.

Dado que en cuanto individuos vivientes, como ya se ha explicado, existimos en nuestras actividades, todo involucrarse subjetivo en una actividad implica tanto una *concentración* como también determinación o *acentuación modificante* de la correspondiente existencia. Ponemos nuestra existencia activa en sólo unas pocas de las cartas que nos están disponibles; podemos tomar sólo una de las direcciones *en lugar de* las otras y por tanto tenemos literalmente que tomar partido o ponernos la camiseta, quedando luego en cierta medida entregados a ello. Podemos actuar en contra de una actuación realizada con anterioridad, pero nunca podemos revocar una acción o actividad del modo en que revocamos una suposición teórica.

Como contraparte, aquello con lo cual nos relacionamos de modo cognoscitivo y objetivante no constituye una tal limitación modificante de la propia existencia, sino que, por el contrario, es fundamentalmente un enriquecimiento a partir de conocimientos recopilados del mundo; sólo con la diferencia de que permanecemos de modo fundamental a distancia y *separados* respecto de aquello que conocemos como objetivamente dado. Pues todo conocimiento objetivante requiere de un "corte" entre el que conoce y el objeto conocido²⁰.

²⁰ Por ejemplo Cfr. PATTEE (2000), 67: "Physical explanations require an epistemic cut between the knower and the known, and the model of the observer on one side

Para nosotros resulta de especial interés la pregunta respecto de cómo en la *praxis* se puede volver a tender un puente sobre este corte entre conocimiento y modificación de nuestra existencia activa, con el fin de poder actuar y ser activos con base en el conocimiento adquirido de contextos objetivamente existentes. Pues si en alguna parte se encuentra anclada la libertad, parece ser precisamente aquí.

Hay dos ideas tendencialmente opuestas que son de importancia para poder tender un puente sobre este corte entre conocimiento objetivo y existencia subjetivamente activa. En primer lugar, los contextos conocidos deben ser integrados en una especie de *mapa* de posibles comportamientos. Debe tratarse pues de contextos objetivos, respecto de los cuales nuestra actividad pueda estar en una relación de influencia²¹. No podemos por ejemplo lograr nada en relación a los números, ni en relación a hechos pasados ocurridos en lejanas galaxias, ni en relación a leyes naturales vigentes, a pesar de que podemos conocer todas estas cosas. Por eso, tales conocimientos objetivos no tienen cabida en la posible leyenda de los mapas de comportamiento. Sin duda a través de la técnica aumentamos constantemente los campos de posible comportamiento, de los cuales también podemos elaborar los respectivos mapas. Un ejemplo de ello sería la tecnología genética. Pero en principio el objeto conocido sólo se vuelve fundamento u objeto posible de nuestras acciones por su integración en una tal cartografía *relativa* a nuestras actividades, pero no de modo inmediato por el solo hecho de ser conocido.

En segundo lugar —y acompañando inevitablemente a una tal cartografía— se plantea sólo a partir de aquí tanto la idea como el problema de una *decisión* de nuestra acción subjetiva de acuerdo al mapa, que ofrece muchos caminos de acción. No puede haber elección sin que haya una pluralidad de caminos propuestos; y no puede haber caminos propuestos sin una cartografía de las circunstancias objetivamente existentes; y ninguna cartografía sin

of the cut makes no sense without the complementary model of the laws of the observed system on the other”.

²¹ Esta condición ya fue considerada por Aristóteles como un presupuesto ineludible de la decisión práctica (cfr. *Eth. Nic.* III 5. 1112a30-b8).

conocimiento de objetos respecto de los cuales haya una relación modificante. Una decisión es esencialmente posible sólo después y sobre la base de una cartografía de las circunstancias objetivas. Las actividades sin cartografía, como por ejemplo digerir o dormir, o las ebulliciones emocionales, las realizamos sin decidir. Por otra parte, ningún conocimiento objetivo puede *per se* o de modo inmediato (es decir, sin cartografía en relación a nuestras especies de actividad) fundamentar un determinado camino de acción o de actividad de un sujeto en el terreno correspondiente, ni ponerlo en acción.

Es tan importante comprender esto porque así se vuelve evidente que un conocimiento objetivo –por amplio y abarcante que pueda ser– jamás excluye alternativas de acción en relación a estas circunstancias objetivamente existentes y conocidas como tales, salvo que no exista en absoluto una relación entre nuestras acciones y tales objetos que modifique las circunstancias. Pues cuando no existe en absoluto una tal relación entre nuestras actividades y los objetos conocidos, entonces tampoco actuamos ni existimos en el mismo mundo que los objetos de los que tenemos conocimiento. Así, no existe, por ejemplo, ninguna forma influyente de relación entre nuestras actividades y la esfera de los números o de los objetos matemáticos. Para nosotros son inalcanzables, no hay una “cartografía” de los objetos matemáticos en relación a las actividades por medio de las cuales damos forma a nuestra existencia.

En cambio, *si hay* una relación de influencia entre nuestras actividades y ciertos objetos que podemos conocer, entonces el estado actual de las cosas, el cual conocemos objetivamente, no puede incluir el modo en que nos movemos y comportamos en él conforme a su cartografía. Pues el mapa que necesitamos no puede ser parte del territorio cartografiado. Aunque sí sería posible incluirlo en un nuevo territorio a cartografiar. Pero en dicho caso el nuevo mapa que necesitamos tampoco es parte del terreno en el que nos podemos mover de este u otro modo²². En la medida en que se

²² Con un argumento parecido, en su conferencia de 1936 sobre la libertad de albedrío, Max PLANCK (1978) intentó compatibilizar la libertad de la voluntad con su determinación –correctamente a mi parecer: “Cada nuevo conocimiento que se

reconozca que podemos actuar en relación a algún terreno objetivamente dado (base de la cual partimos), no se puede renunciar a su cartografía. Sólo en el caso de que nuestro actuar y todo nuestro ser activo sea él mismo convertido en parte del territorio objetivo, ocurre que ya no podría haber más alternativas para nuestras actividades. Pero eso sólo significaría que no queda *ningún sujeto de acciones*.

La reflexión que hemos presentado resulta interesante en dos sentidos para la cuestión del determinismo (en cuanto argumento frecuentemente presentado en contra de la posibilidad de libertad). Pues en primer lugar apunta a que el concepto de decisión, por razones de principio, sólo puede volverse efectivo ahí donde circunstancias objetivamente existentes se encuentran puestas en relación con el modo de existencia de sujetos agentes, marcado por determinadas formas de actividad. Sin ese poner en relación, el cual posibilita la cartografía del territorio objetivo, el concepto de decisión carece de sentido, y *a fortiori* también el de decisión *libre*. Pero está claro que las difundidas formulaciones del determinismo, que fundamentan una objeción contra la posibilidad de la libertad, describen las circunstancias objetivas del mundo sin ponerlas en este modo de relación con formas subjetivas de actividad. Pues las actividades de los sujetos serían ellas mismas parte constitutiva de estas circunstancias, entendidas de modo determinista; parte constitutiva implicada lógicamente por leyes naturales objetivamente válidas²³. En el fondo la tesis del determinismo finge de esta forma un estado del mundo en el que ya no queda sujeto alguno.

adquiere genera [...] un nuevo motivo para la voluntad, y el conocimiento de este motivo genera una nueva situación, en secuencia inacabable; y dado que el yo volente y observado no debe obediencia alguna al yo cognoscente y observador, nunca se podrá partir con seguridad del supuesto de que la decisión final de la voluntad va a ocurrir conforme al último conocimiento adquirido (282).

²³ Así por ejemplo la definición de Peter Van Inwagen, que ha puesto el standard para la discusión sobre la libertad: "We shall apply this term to the conjunction of these two theses: For every instant of time, there is a proposition that expresses the state of the world at that instant; if p and q are any proposition that express the state of the world at some instants, then the conjunction of p with the laws of nature entails q". VAN INWAGEN (1983), 65.

Esto podría mover a los defensores de tal posición a considerar la existencia de un sujeto agente precisamente como una mera ilusión, pero que objetivamente considerado ni existe un sujeto, ni una decisión "libre" entre alternativas, por ciertas actividades subjetivas, puede ser un elemento constitutivo real del mundo. Si bien esto podría ser verdad, no *se sigue* sólo de ello que nuestras actividades sean tenidas en absoluto por determinadas, sea mediante lo que sea. Pues, como lo indica nuestra previa exposición, también podrían ser determinadas y causadas a través de lo *realmente subjetivo*, esto es, a través de actividades efectivamente realizadas por sujetos reales, que tienen a bien aplicar y concentrar su existencia en ellas. Entonces —si así fuera— crearíamos mapas de comportamiento para ciertos escenarios tras haber adquirido determinados conocimientos objetivos, escenarios en relación a los cuales nuestras actividades podrían estar en una relación de influencia. Y gracias a una tal visión general sobre una variedad de comportamientos posibles en un campo específico, tomaríamos una decisión. Esta decisión sería conforme a nuestras mejores reflexiones y conforme a los sentimientos y deseos considerados más importantes —todos estos asimismo actividades—, una decisión entre las muchas alternativas referidas en el mapa. A quien quiera insistir en que una tal decisión no puede ser libre —en absoluto, aunque sea determinada por nuestra más pulcra y atenta reflexión—, se le puede tranquilamente conceder; porque sus palabras significan algo distinto de lo que normalmente queremos decir con "libertad". Pues no solemos vincular a ello nada más que lo siguiente: en primer lugar, tener alternativas reales de acción entre las que, en segundo lugar, con un uso no coaccionado de nuestras capacidades intelectuales y, en tercer lugar, conforme a nuestras verdaderas preferencias, tomamos en cuarto lugar una decisión, sin la cual ni siquiera podríamos entrar en el correspondiente campo de acción. Todo ello quedaba garantizado en la imagen esbozada arriba.

La discusión sobre el determinismo como obstáculo para la libertad no trata por tanto propiamente de la determinación de actividades emprendidas por sujetos, sino nada menos que de la existencia irreductible de sujetos y de la realidad de lo subjetivo en el mundo. Y esto nosotros no lo hemos puesto en duda. Por el

contrario, la existencia de sujetos activos y capaces de actuar, que son reales en el mismo mundo en que los efectos de sus acciones se reflejan de modo objetivo, debe ser considerada como el tercer fundamento de la posibilidad de libertad. La exigencia de "libertad" no tendría sentido ni en el caso de que actuáramos allende el mundo objetivable de las cosas, ni en el caso de que en cuanto sujetos no fuéramos componentes de lo que de hecho es objetivo. Pues quien posee una libertad que no tiene consecuencias objetivas, tampoco necesita tener tal libertad; y si objetivamente no hubiera sujetos, tampoco habría alguien a quien atribuirle con verdad la libertad.

En cualquier caso, de la explicación precedente permanece en pie la central observación compartida por muchos teóricos de la libertad²⁴, conforme a la cual cuando nuestras actividades son determinadas por algún tipo de causas, *también* lo tienen que ser por algo *distinto* del exclusivo conocimiento de lo objetivamente dado, al margen de cuán grande sea la porción del mundo objetivo que dicho conocimiento pueda abarcar. No es sólo mediante el conocimiento de lo objetivamente dado que un sujeto logra concentrar su existencia en una determinada actividad. Pues ningún sujeto existe sólo en el conocimiento²⁵.

A este otro elemento que acompaña toda determinación de actividad subjetiva que sea compatible con la libertad, la tradición filosófica le ha dado el nombre de "voluntad", nombre bajo el cual sintetiza varias cosas distintas. Si la libertad ha de ser real, el conocer y el querer deben por tanto tener en el mismo sujeto raíces *distintas*. O dicho de otro modo: un querer o desear debe añadirse al conocimiento y ponerse en relación con lo conocido para que de ahí pueda emanar una decisión libre conforme a los cuatro puntos

²⁴ Como ejemplos más o menos evidentes pueden ser nombrados Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Leibniz y Kant; por otra parte no soy consciente de un solo ejemplo en sentido contrario, de alguien que mantenga como tesis que la actividad emprendida de modo *libre* por un sujeto pueda provenir o exclusivamente del conocimiento, o bien de un deseo que no participe de conocimiento alguno de realidades objetivas.

²⁵ Incluso el famoso *noêseôs noêsis* de Aristóteles consiste en un "goce" y es en ese sentido subjetivo-práctico a la vez. (cfr. *Metaph.* XII 7. 1072b 14-24).

señalados. De este modo siempre participa un elemento que de modo muy imperfecto he llamado "tomar partido" o "ponerse la camiseta". Y en ello radica el carácter indisoluble de lo subjetivo.

En una conferencia del año 1936 sobre "la esencia de la libertad de la voluntad", que con justicia es célebre, Max Planck ha llamado la atención sobre esta diferencia del modo más claro posible:

La libertad de la voluntad depende tan poco de la imperfección de la propia facultad intelectual como de una perfecta comprensión de los motivos de la propia voluntad. Tampoco depende, como hoy muchos sostienen, de un vacío en la cadena causal, sino que depende del hecho de que la voluntad de un ser humano antecede a su entendimiento; o bien, como también se puede decir: que su carácter pesa más que su intelecto²⁶.

Planck añade que esto no quita que la voluntad por su parte también se encuentre determinada por ciertas causas, sino que por el contrario: según Planck, la voluntad *está* determinada. Pero la voluntad, y con ella la acción fáctica del sujeto, jamás se sigue exclusivamente de una determinación cualquiera que el sujeto conoce, sino que el sujeto *se relaciona con ella* de un modo que *del todo* depende de él (del sujeto en cuestión). Y así, en todo lo que hace, inevitablemente toma partido. Pero el modo en que alguien pasa a tomar partido depende de él, no del objeto conocido ni exclusivamente de su conocimiento²⁷; y esto incluso en el caso de que alguien comprendiera de modo perfecto qué o quién es, y tomara

²⁶ PLANCK (1978): 283.

²⁷ Así lo describe por ejemplo LEIBNIZ (1971), 184, en relación a Dios que crea un mundo real en lugar de todos los restantes posibles. También él sería en ese sentido comprendido como un sujeto libre, aunque no realiza nada de modo azaroso: "La visión de Dios ciertamente no debe ser vista como una especie de conocimiento de carácter experiencial, como si viera algo en cosas separadas de él, sino como conocimiento *a priori* (esto es, en el fundamento de la verdad): pues en tanto que ve las cosas a partir de sí mismo las ve ciertamente como posibles a través de la contemplación de su naturaleza, pero como existentes sólo cuando a la contemplación se añaden su voluntad y sus decretos, el primero de los cuales reza: hacer todo de la mejor manera".

partido con miras a ello. Incluso en el caso de una coincidencia de lo conocido con aquél que se relaciona con su conocimiento —es decir, en el caso del autoconocimiento del que actúa— la actuación proviene de una raíz distinta que el conocimiento²⁸. Y por ello, si en algo consiste la libertad, será en el modo de una toma subjetiva de posición respecto de una determinación conocida (al margen de cuán completo o incompleto sea este conocimiento); pero jamás un sujeto puede ser libre de renunciar a una tal toma de posición que se añade a su conocimiento. Este tercer fundamento de la libertad puede ser tomado junto con los otros dos para formar la siguiente tesis: que sólo puede haber libertad ahí donde con el conocimiento objetivo de las cosas aún no está dicho todo, sino que alguien, ante el conocimiento que tiene, todavía tiene que pasar a la acción. Sólo puede haber libertad donde, cuando y mientras una voluntad aún pueda marcar una diferencia respecto de lo que puede ser conocido como fáctico.

Bibliografía

BICKHARD, M. H./CAMPBELL, D. T. (2000): "Emergence", en P. B. Andersen; C. Emmerche; P. V. Christiansen (eds.): *Downward Causation, Bodies and Matter*, Aarhus, pp. 322-348.

BISHOP, J. (1983): "Agent Causation", *Mind* 92, pp. 61-79.

_____ (1989): *Natural Agency. An Essay on the Causal Theory of Action*, Cambridge.

BUCHHEIM, Th. (1999): *Aristoteles*, Freiburg/Br.

CARRIER, M./MITTELSTRAß, J. (1989): *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*, Berlin-New York.

²⁸ Así (conforme a las concepciones teístas tradicionales) Dios sabe en cada momento cómo toma partido por o contra un ser creado, y sin embargo no opera mediante dicho conocimiento la salvación o condenación para dicho ser. Y tampoco el amor de Dios a sí mismo es un acto de conocimiento, sino que sólo *está en armonía* del modo más perfecto posible con aquello que él conoce.

CHISHOLM, R. M. (1982): "Human Freedom and the Self", en G. Watson (ed.): *Free Will*, Oxford, pp. 24-35.

CLARKE, R. (1995): "Towards a Credible Agent-Causal Account of Free Will", reimp. en: T. O'Connor (ed.): *Agents, Causes and Events. Essays on Free Will and Indeterminism*, Oxford, pp. 201-215.

_____ (1996): "Agent-Causation and Event-Causation in the Production of Free Action", *Philosophical Topics* 24, pp. 19-48.

DRETSKE, F. (1988): *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*, Cambridge/Mass.

_____ (1998): *Die Naturalisierung des Geistes*, Paderborn.

HÜBNER, J. (2000): *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des eidos chōriston*, Hamburg.

KEMMERLING, A. (2000): "Ich, mein Gehirn und mein Geist: Echte Unterschiede oder falsche Begriffe?", en N. Elsner/G. Lür (eds.): *Das Gehirn und sein Geist*, Göttingen, pp. 223-241.

LEIBNIZ, G. W. (1971): "De libertate", en Louis A. Foucher de Careil (ed.): *Nouvelles lettres et opuscules inédits*, reimp. Hildesheim-New York.

PATTEE, H. H. (2000): "Causation, Control, and the Evolution of Complexity", en P. B. Andersen; C. Emmerche; P. V. Christiansen (eds.): *Downward Causation, Minds, Bodies and Matter*, Aarhus, pp. 63-77.

PLANCK, M. (1978): "Vom Wesen der Willensfreiheit", reimp. en U. Pothast: *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt/M., pp. 272-293.

RYLE, G. (1949): *Concept of Mind*, London.

STRAWSON, P. F. (1959): *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London–New York.

STUMP, E. (1990): “Intellect, Will, and the Principle of Alternate Possibilities”, en M. Beaty (ed.): *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame.

_____ (1999): “Dust, Determinism, and Frankfurt: A Reply to Goetz”, *Faith and Philosophy* 16, 413-422.

TAYLOR, R. (1966): *Action and Purpose*, Englewood Cliffs.

VAN INWAGEN, P. (1983): *An Essay on Free Will*, Oxford.

_____ (1990): *Material Beings*, Ithaca–London.

WIGGINS, D. (1980): *Sameness and Substance*, Oxford.

YOUNG, J. Z. (1971): *Introduction to the Study of Man*, Oxford.