



ΠΡΟΜΕΘΕΥΣ

Journal of Philosophy

n. 33 maio - agosto de 2020

Dossiê Linguagem e Cognição

Editores: Marcus Souza, Marcos Silva & Maxwell Lima Filho



ALMA ARISTOTÉLICA Y MENTE CONTEMPORÁNEA: DIVERGENCIAS Y CONVERGENCIAS DE UN PROBLEMA DIFÍCIL*

Marcelo D. Boeri
Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: El propósito de este ensayo es mostrar algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre la teoría aristotélica del alma y algunas discusiones contemporáneas de la mente. Primero, discuto algunos aspectos importantes del modelo psicológico de Aristóteles; para aclarar su argumento, mostraré el valor de algunos de los principios metafísicos aristotélicos básicos (materia-forma, potencia-acto) en el dominio psicológico. Luego regresaré a la discusión de algunas lecturas contemporáneas de la psicología aristotélica y procuraré mostrar por qué, al menos algunos aspectos de dicha psicología, todavía pueden tomarse seriamente y por qué (siguiendo los rótulos habitualmente empleados en la filosofía de la mente contemporánea) es susceptible de ser leída desde perspectivas diferentes.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles. Alma. Mente. Dualismo sustancial. Funcionalismo. Atributismo. Emergentismo.

ABSTRACT: The purpose of this essay is to show some points of agreement and disagreement between Aristotle's theory of the soul and some contemporary discussions of the mind. First, I discuss some important aspects of Aristotle's psychological model. In order to clarify his argument, I will show the value of the basic Aristotelian metaphysical principles (matter-form, potentiality-act) in the psychological domain. Then I shall return to the discussion of some contemporary readings of the Aristotelian psychology and try to show why, at least some aspects of such psychology, can still be taken seriously and why (following the labels usually employed in the contemporary philosophy of mind) it can be read from different perspectives.

KEYWORDS: Aristotle. Soul. Mind. Substance dualism. Functionalism. Attributivism. Emergentism.

* Este texto recoge, desarrolla y complementa algunas ideas y argumentos presentados antes en Boeri (2009, 2010, y 2018), y en Boeri & Kanayama (2018). También presento aquí algunos desarrollos e ideas que no se encuentran en ninguno de esos trabajos. Este trabajo es un resultado parcial del Proyecto Fondecyt 1150067 (Chile).

§ Introducción

El interés filosófico por el “alma” (ψυχή) – *i.e.*, qué es, cuáles son sus propiedades, en qué se distingue del cuerpo, su rol en procesos psicológico-cognitivos tales como percepción, imaginación o representación, memoria, pensamiento, y su papel en la explicación de la decisión práctica – es un tema de vieja data. El primer tratamiento sistemático de este problema filosófico, centrado especialmente en el alma o mente, se remonta a los antiguos griegos, aunque los análisis y discusiones más sofisticadas y agudas se encuentran recién en Platón y Aristóteles.

Por lo general (a veces por razones ciertamente atendibles), ni Platón ni Aristóteles son tenidos en cuenta en las discusiones contemporáneas de filosofía de la mente y, cuando se los considera, se los cita como “intentos fallidos” en la exploración de la mente, por así decir, (cuyo fracaso a veces se atribuye a la ausencia de una ciencia empírica de la mente y a una fisiología particularmente defectuosa) y como una referencia obligada si lo que se pretende hacer es un repaso histórico cuando el debate se centra en lo que suele llamarse “la historia del problema mente-cuerpo”. En dicha historia se habla de tres paradigmas: el aristotélico, el cartesiano y el “científico” materialista¹. En las discusiones contemporáneas de las últimas seis o siete décadas la palabra “alma” ha sido cuidadosamente omitida y reemplazada por el término (supuestamente más neutro) “mente”. En efecto, la palabra “alma”, se argumenta, conlleva un peligro potencial para el tratamiento filosófico y científico de esa entidad dadas sus implicancias teológicas y presumiblemente trascendentes (en el sentido deflacionario de una entidad que podría seguir existiendo y ejerciendo sus poderes más allá de la muerte física). Sin embargo, si uno explica que Aristóteles suele referirse al alma como a una entidad que garantiza procesos tales como la respiración, la reproducción, los procesos fisiológicos asociados a la nutrición, la percepción, el pensamiento teórico y el cálculo racional, los fenómenos de la imaginación o la representación, los deseos, el sentir dolor o placer, miedo o ira, etc., esa sospecha queda

¹ Cf., por ejemplo, Crane & Patterson (2000, p. 2-4).

en cierto modo eliminada². Desde la perspectiva aristotélica el alma es, más que una entidad trascendente por su misma naturaleza, el *principio* de los seres vivos³, aquello que explica y garantiza ciertas funciones básicas que dan cuenta del hecho de que uno se encuentra frente a un ser vivo. Desde luego que también hay otros prejuicios para eliminar la consideración de los antiguos de los problemas psicológicos del horizonte científico-filosófico contemporáneo: la ciencia sobre la que se funda la discusión de los problemas psicológicos en la Antigüedad es tan primitiva (y a veces está tan llena de errores) que lo más razonable es dejar de lado cualquier tipo de examen que tenga en cuenta las discusiones de los filósofos antiguos (y, por lo que aquí importa especialmente, Aristóteles) en el debate de los problemas filosóficos de la mente⁴.

Algunas de estas razones explican el hecho de que, en la mayor parte de los casos, los abundantes libros y artículos dedicados a discutir los problemas filosóficos de la mente no mencionan (ni siquiera al pasar) lo que los filósofos antiguos suelen proponer y argumentar en ese dominio. Hay, no obstante, algunas interesantes excepciones: hace varias décadas Hilary Putnam comenzó a interesarse por las posiciones aristotélicas en torno del alma y de todos los fenómenos asociados a ella. Aunque más no sea de un modo primitivo, algunas tesis y argumentos aristotélicos se acercaban a su enfoque funcionalista en el dominio de la discusión especializada de filosofía de la mente⁵. Algunas intuiciones de Putnam parecen coincidir con la tesis de Aristóteles, según la cual todo se define por su

² Con esto no estoy sugiriendo que la palabra “alma” deba ser restituida al debate contemporáneo de la discusión mente-cuerpo. Sólo estoy indicando que varios prejuicios que habitualmente se asocian a dicha palabra se basan en creencias falsas o al menos infundadas. Por lo demás, la palabra “mente” deriva del término latino *mens*, que es la traducción que Cicerón y otros escritores latinos antiguos hacen del griego νοῦς, que, en el modelo psicológico de Aristóteles, no es más que una “especie de alma” (cf., por ejemplo, Cicerón, *Disputas Tusculanas* V 39). Toda vez que incluyo un término griego o latino lo acompaño de una traducción (todas las traducciones de los textos antiguos citados literalmente me pertenecen).

³ *De anima* (*De an.*) 402a6-7; la idea ya se encuentra en Platón (*Fedón* 105c9-d4).

⁴ Varios de esos prejuicios contemporáneos son sin duda justificados: Aristóteles pensaba que el centro de la vida psíquica es el corazón, no el cerebro (cf. *De an.* 403a31; 432b31; 408b25. *Acerca de las partes de los animales* [*PA*] 665a10-667b. En 670a25-26 habla del corazón como de “la acrópolis del cuerpo”, seguramente porque es “la parte prioritaria” del animal (*PA* 666a10; *De an.* 424a25; cf. también *Acerca de la sensación y de los sensibles* [*Sens.*] 439a1-2 y *PA* 656a27-28). El cardiocentrismo de Aristóteles es discutido en detalle por Morel (2011, p. 70-74), quien muestra tanto el lugar crucial que ocupa el corazón como principio básico de la vida como su papel en relación con las funciones cognitivas y la acción. Para la relevancia del corazón en la fisiología de Aristóteles, véase la sofisticada explicación de Corcilius & Gregoric (2013, p. 58-60).

⁵ Cf. Putnam (1997), p. xiv; Putnam (1997a, p. 302).

función (ἔργον) y cada cosa es lo que verdaderamente es cuando es capaz de llevar a cabo su función propia⁶. Ahora bien, si lo que sostiene el funcionalismo es cierto, entonces, el dolor o el placer pueden ser realizados por diferentes tipos de “estados físicos” en diferentes tipos de cosas, o sea, pueden ser “múltiplemente realizados”. A pesar de lo que han argumentado algunos funcionalistas sobre el hecho de que el funcionalismo no caería ni en el dualismo ni en el materialismo, el funcionalismo ha resultado una teoría especialmente atractiva a aquellos que pretenden dar una explicación materialista de los estados mentales. De hecho, algunas variantes de la posición materialista sostienen que cualquier estado que sea capaz de desempeñar los papeles antes descritos debe ser un estado físico. Si uno quisiera incorporar las teorías psicológicas aristotélicas a esta discusión, como han hecho varios prestigiosos aristotelistas contemporáneos y algunos filósofos de la mente contemporáneos⁷, tendría que preguntarse si cabe alguna posibilidad

⁶ Cf. *Meteorologica* 390a10-13; *Acerca del movimiento de los animales* 703a34-b2; *PA* 641a2-3; 654b4, 657a6 *et passim*. Para una defensa de una lectura funcionalista de la psicología aristotélica cf. Nussbaum & Putnam (1995). Nussbaum ya había defendido esa interpretación en su obra de 1985. En el texto que compuso junto con Putnam ella parece retractarse en parte de lo dicho antes, pues ahora parece negar que las condiciones materiales o físicas puedan suministrar condiciones *suficientes* para los estados psíquicos (cf. Nussbaum & Putnam, 1995, p. 33). Este artículo conjunto fue escrito en reacción a las objeciones de Burnyeat (1995), quien niega que Aristóteles precise “bases categóricas suficientes” para la existencia de las disposiciones psíquicas, una negación que sería de índole “racionalista”. De este modo, la explicación de la existencia de una actividad psíquica no dependería de – al menos no exclusivamente – la estructura material del organismo; la explicación es de naturaleza racionalista y depende de un recurso a la mera disposición o poder para la actividad mental que posee el organismo (cf. Burnyeat, 1995, p. 21-22). Esto, sin embargo, no significa que las disposiciones o poderes psíquicos no requieran ciertas condiciones de tipo físico (por ejemplo, como dice Aristóteles, para que haya visión debe haber cierto material transparente, además de un órgano sensorio en buenas condiciones). No obstante, tales materiales sólo suministran condiciones *necesarias*, no suficientes de la visión.

⁷ Nussbaum & Putnam (1995). Véase también el trabajo pionero de Sorabji (1979), quien argumenta que el funcionalismo psicológico (*i.e.*, la teoría que establece que los estados mentales son estados funcionales de los organismos) tiene un precedente relevante en la filosofía de la mente de Aristóteles. Una posición similar puede verse también en Nussbaum (1985, Essay 1). Si lo que Sorabji y Nussbaum sugieren es correcto, Aristóteles, como los funcionalistas contemporáneos, habría evitado respaldar el materialismo reductivo (que en el ejemplo aristotélico discutido en *De an.* I corresponde a las posiciones psicológicas de los atomistas) y el dualismo (que en la discusión dialéctica del mismo libro de *De an.* corresponde a Platón). Modrak, en cambio, sostiene una posición que, a mi juicio, es mucho más matizada y que, probablemente, hace más justicia al texto de Aristóteles: la psicología aristotélica no puede asimilarse al funcionalismo psicológico contemporáneo sin más, entre otras razones, porque Aristóteles no está dispuesto a dar descripciones funcionales de estados anímicos *que no hagan ningún tipo de referencia a la fisiología* (cf. Modrak, 1987, p. 6; p. 38-43).

de que dentro de su modelo psicológico Aristóteles podría haber aceptado la tesis de la “múltiple realizabilidad de lo mental”⁸.

Donald Davidson afirmó – no sin algo de exageración – que la posición psicológica aristotélica era un sano intento de abandonar el dualismo sustancialista de Platón y que para Aristóteles los estados mentales están corporizados, de modo que lo mental y lo físico solamente son dos modos de describir *el mismo fenómeno*⁹. Aunque Aristóteles no llega tan lejos, sí señala con especial énfasis que pasiones o emociones (πάθη), tales como cólera, calma, miedo, compasión, etc. se dan acompañadas de un cuerpo, pues junto con ellas el cuerpo es, en cierto modo, afectado (*De an.* 403a16-19). Es decir, aunque un estado afectivo o emocional tiene su origen en un cierto estado mental (o actitud proposicional) – como *creer o tener la expectativa* de que lo que se aproxima es malo o doloroso para uno, *i.e.* miedo (*Retórica* 1382b29-1383a8) – se trata de un estado que no es ni completamente físico ni completamente “mental”, además del hecho de que para existir presupone una especie de correlación entre lo físico y lo psicológico.

El propósito de este ensayo *no* es ofrecer una explicación detallada del modelo aristotélico de “psicología filosófica”, sino mostrar algunos puntos de encuentro y desencuentro entre la teoría del alma de Aristóteles y algunas discusiones filosóficas contemporáneas de la mente¹⁰. En la siguiente sección (§ 2) discuto algunos aspectos importantes del modelo psicológico de Aristóteles. En el desarrollo de mi presentación señalaré algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre la posición psicológica aristotélica y algunos enfoques de la filosofía de la mente contemporánea. Para aclarar el argumento de Aristóteles, mostraré el valor de sus principios metafísicos básicos (materia-forma,

⁸ En vista de la brevedad y para no repetirme demasiado, remito a Boeri (2009), donde he argumentado que, a pesar de que pueden detectarse en Aristóteles “rasgos funcionalistas” en el sentido contemporáneo, no hay razones para creer que él habría estado de acuerdo con la tesis de que la identidad de un estado mental se determina por sus relaciones causales con estímulos sensorios, otros estados mentales o la conducta, caracterización general a partir de la cual se sigue, al menos según algunos funcionalistas, que los estados mentales son “múltiplemente realizables”, *i.e.*, que pueden darse en diferentes sistemas (incluso en sistemas artificiales) siempre y cuando tales sistemas lleven a cabo de una manera apropiada las funciones apropiadas (cf. Fodor, 2008, p. 91).

⁹ Davidson (2005, p. 290).

¹⁰ Por razones de espacio omitiré una discusión detallada de las tres capacidades cognitivas básicas según Aristóteles: (i) sensación/percepción, (ii) imaginación/representación y (iii) pensamiento; sin embargo, a veces haré referencia al pasar a ellas.

potencia-acto) aplicados a su modelo psicológico. Luego (§ 3) intentaré mostrar por qué el modelo psicológico de Aristóteles puede leerse desde perspectivas tan diferentes. Finalmente, suministraré algunas breves conclusiones.

§ 2 Un paseo turístico por la psicología de Aristóteles

Aristóteles es el primer filósofo antiguo que presenta una discusión sistemática de una teoría psicológico-filosófica. Ello, claro está, no significa que él haya “inventado” el problema sin tener en cuenta las reflexiones (algunas de ellas bastantes sofisticadas) que ya se encuentran en sus predecesores (particularmente en Platón). Por el contrario, hay suficiente evidencia textual que muestra que algunos de los logros más importantes de Aristóteles en esta área derivan de o fueron inspirados por una discusión minuciosa con sus predecesores, debate en el que se advierten desacuerdos importantes, pero también algunos acuerdos. De hecho, aunque Aristóteles es muy crítico del materialismo psicológico de los presocráticos (Aristóteles por lo general piensa en Demócrito y en Empédocles), encuentra algunas explicaciones razonables en esos filósofos. Los paseos turísticos tienen ventajas y desventajas: una ventaja relevante es que en poco tiempo es posible ver una cantidad significativa de cosas. Una desventaja, en cambio, es el hecho de que, aunque se puede ver mucho, sólo puede hacerse de una manera más bien superficial. Aunque lo que presentaré a continuación puede resultar relativamente superficial para un experto en Aristóteles, confío en que no será tan simplista como para terminar trivializando las tesis y argumentos aristotélicos. En esta sección articularé mi discusión en los siguientes pasos: (2.1) primero trataré la cuestión relativa a la naturaleza del alma; (2.2) luego, discutiré la utilidad (o inutilidad) que ciertos rótulos (como “atributismo”, “dualismo”, “materialismo”, etc.) tienen para comprender la psicología aristotélica.

2.1 ¿Qué es un alma aristotélica?

Como es habitual en Aristóteles, el punto de partida de una investigación es saber en qué consiste el objeto de estudio. En cuanto al alma, entonces, hay que comenzar por (1) averiguar a qué género de cosa pertenece, es decir, “qué es” (*De an.* 402a23-24: ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστὶ): si es un “esto” (τόδε τι) o, más precisamente, una “sustancia” (οὐσία), una cualidad, una cantidad o alguna otra, dice Aristóteles, entre las demás determinaciones

categoriales (*De an.* 402a23-25). Además, (2) también deberá examinarse si el alma se encuentra entre lo que “es en potencia” o más bien es una cierta “actualidad” o “actividad” (ἐντελέχειά τις). El análisis rápidamente muestra que no puede ser sino una sustancia y un *cierto tipo* de sustancia, *i.e.*, una sustancia en el sentido de “forma” (porque sustancia puede entenderse en tres sentidos: como materia, como forma y como compuesto de materia y forma, es decir, como el individuo). Las razones de Aristóteles para pensar que el alma debe ser una forma (esto es, una entidad inmaterial con poderes activos) es que la materia (que en el compuesto es el cuerpo) es esencialmente pasiva o inerte. Un caballo, un ser humano o una planta no son un mero conjunto de carne, huesos, sangre, pelos, tallos o raíces, sino ese conjunto de cosas dispuestos formalmente de cierta manera y la entidad que las dispone de esa manera determinada es el alma que, considerada desde la perspectiva metafísica, es la forma en el compuesto que es “este caballo”, “esta persona” o “esta planta”¹¹. Según Aristóteles, las cosas materiales requieren de algo que las *cohesione* (τὸ συνέχον; *De an.* 410b12) y, en el caso de los seres vivos, ese “algo cohesionante” es el alma. Pero ¿por qué el alma cohesionante al cuerpo y éste al alma? Porque cuando el alma abandona el cuerpo, argumenta Aristóteles, éste se dispersa y se pudre (*De an.* 411b7-9; cf. también *PA* 641a17-19). El materialista podría argumentar que no es posible que el alma “salga de o abandone” el cuerpo: a menos que Aristóteles esté hablando de manera metafórica, este tipo de categorías espaciales no pueden aplicarse al alma, ya que ella no es un cuerpo. Más aún, ¿cómo puede una entidad incorpórea *estar en* un cuerpo? Aristóteles no tiene la menor duda de que el alma (una forma) está en el cuerpo y muy probablemente replicaría al materialista que el alma no está en el cuerpo de la misma manera en que lo está un cuerpo en otro cuerpo, sino como la forma está en la materia¹².

El argumento de Aristóteles para llegar a su primera definición de alma procede así:
(i) entre los cuerpos naturales, algunos tienen vida y otros no; (ii) por “vida” debe

¹¹ La idea de Aristóteles es que todo lo existente (ya sea que se trate de un objeto natural o artificial) es producido por algo “actualmente” existente” (*i.e.*, ya existente) a partir de lo que es tal “en potencia” (ὅπ’ ἐνεργείᾳ ὄντος γίγνεται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου). No hay rostro, mano o carne sin que haya alma en ello; es sólo en sentido homónimo o equívoco (ὁμωνύμως) que algo podrá llamarse “rostro”, “mano” o “carne” si ya no hay alma en ello (Aristóteles, *Acerca de la generación de los animales* [*GA*] 734b19-31).

¹² Este tipo de objeción materialista puede parecer fuera de lugar, pero Alejandro de Afrodisia fue sensible a la objeción fisicalista (cf. su *De anima* 13, 10; véase también Aristóteles, *Física* 210a14-24, donde explica los significados de “estar en”).

entenderse la auto-nutrición de un ser vivo, esto es, el crecimiento y el decrecimiento¹³. De donde infiere (iii) que todo cuerpo natural que participa de vida será una sustancia entendida en el sentido del compuesto (*De an.* 412a15-16)¹⁴. Pero (iv) el alma no puede ser un cuerpo, porque el cuerpo no se encuentra entre lo que se dice de un sujeto, sino que *es* un sujeto (o “sustrato”: ὑποκείμενον). Dicho de otro modo, el cuerpo no se encuentra en el dominio de lo que se dice de un sujeto porque, visto el problema desde la perspectiva de la teoría de las categorías, no es un atributo o predicado, sino un sujeto. En efecto, uno puede decir que el cuerpo es blanco (cualidad), que mide 1.70 mts. (cantidad), que es más grande o pequeño que otro cuerpo (relación), que está sentado (posición), que es quemado (pasión), que quema (acción), etc. La forma, en cambio, es un predicado, por cuanto es lo que se dice o predica de un sujeto (cf. *Física* 190a31-b5). Se trata de una tesis que Aristóteles ya enuncia en algunos tratados tempranos (*Categorías* 1a25-b3), pero que repite en textos maduros como *Metafísica* VII¹⁵ (como es evidente, este tipo de pasaje hace razonable la lectura atributista de la psicología aristotélica)¹⁶. De aquí, concluye Aristóteles, se sigue que (**D**¹) “es necesario, por lo tanto, que el alma sea una sustancia en el sentido de forma (ὡς εἶδος) de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (*De an.* 412a19-21).

¹³ Aquí aparece por primera vez en el *De an.* la especie más básica o primitiva de alma: el alma nutritiva o vegetativa, lo que en *De an.* (415a23-14; 416a18, 434a21-25) y otros tratados (*Ética Nicomaquea* [EN]1097b34, donde habla de “vida nutritiva y de crecimiento”; *GA* 736a34, b8; 757b15 *et passim*) llama θρεπτική ψυχή o τὸ θρεπτικόν (“lo nutritivo” en el sentido de “facultad nutritiva”; *De an.* 413b4-6; 414a30-32; 415a17; cf. también *Ética Eudemia* 1219b20; *GA* 735a16; 744b32-33; *Sens.* 436b16; 443b20). La capacidad o potencia nutritiva es “primera” o “prioritaria” en el sentido de que es la que, en un sentido básico o prioritario garantiza la primera o más básica forma de vida que es condición de las demás: la nutrición y la reproducción del ser vivo (*De an.* 416b21-22; 416b 25).

¹⁴ Es decir, el ser vivo que se nutre a sí mismo y se reproduce (una planta, un caballo o un ser humano) es un individuo corpóreo, es decir, una “sustancia” en el sentido de un compuesto de materia y forma.

¹⁵ Cf. *Metafísica* 1029a1-7 y, especialmente, 1049a27-36.

¹⁶ El otro argumento poderoso a favor de la interpretación atributista se relaciona con la caracterización del alma como “actualidad primera” (ver la segunda definición de alma – **D**² – en lo que sigue), *i.e.*, como la *capacidad* de ejercer una actividad: la capacidad de ejercer una actividad es anterior a su ejercicio (*De an.* 412a21-b1). Al describir el alma como un conjunto de capacidades o facultades (δυνάμεις), que refieren a funciones vitales, Aristóteles elimina la posibilidad de que el alma pueda identificarse con el cuerpo y, por ende, con un sujeto. La capacidad de alimentarse es diferente de estar alimentándose, la de sentir dolor, placer o miedo, diferente de estar sintiendo de manera efectiva esas afecciones. También Putnam (1997b, p. 279) se pronuncia a favor de una lectura atributista cuando escribe: “as Aristotle saw, psychological *predicates* describe our form, not our matter”. Ésa es también la estrategia de Barnes (1979, p. 34 ss).

Aristóteles completa esta definición de la siguiente manera: **D²** (ii) “el alma es la actualidad (o actividad) primera (ἐντελέχεια ἢ πρώτη) de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (412a27-28); **D³** “si efectivamente hay que mencionar algo común a toda alma, [ésta] será la actualidad primera de un cuerpo natural *orgánico/instrumental*” (ὀργανικόν; 412b4-6)¹⁷. **D¹**, como **D²** y **D³**, tiene varias dificultades que han sido cuidadosamente analizadas por los intérpretes desde la Antigüedad a nuestros días¹⁸. Que el alma es una “sustancia en el sentido de forma” significa que es una entidad inmaterial. El alma debe serlo de un *cuerpo natural* que “en potencia” tiene vida porque no cualquier tipo de cuerpo es capaz de albergar vida (*i.e.*, debe ser un cuerpo que sea capaz de desplegar poderes anímicos como alimentarse, tener sensación o pensar, funciones que corresponden a los tres tipos o especies de alma distinguidas por Aristóteles: nutritiva, senso-perceptiva y racional). El alma humana – que es la forma de este cuerpo determinado que llamamos “cuerpo humano” – determina formalmente de una cierta manera la materia que conforma un ser humano; el alma del buey la materia que conforma lo que llamamos “buey”, la de una rosa la materia que constituye lo que llamamos “rosa”, etc. Pero no se trata solamente de una determinación formal de un cierto tipo de materia: dado que Aristóteles distingue tipos de alma en una especie de *scala naturae* (*De an.* II 2-3, *et passim*), cada alma tiene ciertas propiedades específicas que introduce determinaciones también específicas: quien tiene alma racional, también tiene alma sensitiva y vegetativa; la inversa, en cambio, no es cierta (*De an.* 413a20-b1).

Ahora bien, es precisamente allí donde comienza el desacuerdo: si el ser animado – *i.e.* el ζῷον en el sentido de “ser vivo” – es un compuesto de materia y forma, siendo el alma la forma y el cuerpo su materia, no es completamente claro en qué sentido hay que entender la identificación del alma con la forma ni en qué sentido puede entenderse que el cuerpo es la materia, porque para Aristóteles un cuerpo en sentido estricto es el que funciona como tal, es decir, se trata ya de un cuerpo animado que cumple las funciones que

¹⁷ El significado preciso de ὀργανικόν ha sido objeto de un intenso debate; Bos argumenta que en Aristóteles ὀργανικόν *nunca* significa “orgánico”, sino “instrumental” (Bos, 2000, p. 25; 2002, p. 278-279; 2003, p. 11-12; 84-90). Una lectura menos radical y más matizada puede verse en Polansky (2007, p. 160-161) y Mittelman (2013, p. 548-551).

¹⁸ Algunas de esas dificultades son discutidas por Filópono, *Comentario al De anima de Aristóteles*, 215, 1-216, 26, ed. Hayduck; Bodéüs (1993, p. 44-49), Charlton (1995) y, más recientemente, por Polansky (2007, p. 154-159) y Zucca (2015, p. 94-101).

lo identifican como tal y que, por lo tanto, *ya está formalmente determinado como un cuerpo que puede desplegar funciones vitales específicas*¹⁹. Si esto es así, las definiciones aristotélicas de alma parecen redundantes, porque sería tanto como decir que el alma es la forma de algo que ya tiene forma – toda vez que un cuerpo es cuerpo si y sólo si funciona como tal, porque ya está “informado” como el cuerpo que es y está dotado de las capacidades que le permiten cumplir determinadas funciones orgánicas –, con lo cual el modelo hilemórfico aplicado a la explicación del viviente como compuesto de materia y forma al menos resulta complicado.

De acuerdo con **D**², el alma es una “actualidad primera”. En *De an.* 412a22-26 Aristóteles aclara que “actualidad” (ἐντελέχεια) puede entenderse de dos maneras: (a) en potencia (la expresión aristotélica es mucho más lacónica: “como el conocimiento”) y (b) en acto (como “el teorizar”, *i.e.*, el ejercicio del conocimiento). El alma también puede entenderse como una capacidad porque es la facultad de ejercer una actividad (una cosa es el sentido de la vista, otra la visión en el sentido de “estar viendo”; *De an.* 426a14-15). Es decir, la potencia (o capacidad) es anterior a la actividad, ya que la capacidad de ejercer una actividad es anterior a su ejercicio (*De an.* 412a21-b1 y *EN* 1103a26-31, donde aparece el argumento con más claridad y tomando como ejemplo la posesión de capacidades perceptivas y su ejercicio)²⁰. Que éste debe ser el significado de “actualidad *primera*” es claro en la analogía con el sueño y la vigilia²¹. Pero también lo es a partir de otro pasaje en

¹⁹ Por eso, un cadáver no es un cuerpo en sentido estricto; por una especie de “economía semántica” se puede decir que un cadáver sigue siendo un cuerpo, pero en sentido estricto no lo es porque no funciona como tal (cf. *Acerca de la generación y la corrupción* 321b28-33. El ojo de un muerto sigue llamándose “ojo”; *GA* 735a5-9). Sobre este importante detalle, cf. la discusión de Williams (2008, p. 222).

²⁰ Claro que, visto el problema desde la perspectiva ontológica, las actividades y acciones (αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις) son *conceptualmente* (κατὰ τὸν λόγον) anteriores a las facultades o capacidades (*De an.* 415a18-20).

²¹ “Es evidente” (φανερὸν), dice Aristóteles, que el alma es una actualidad como el conocimiento (ἐπιστήμη), es decir, como una capacidad. Pero ¿cómo explica esta “evidencia”? Argumentando que hay que presuponer la existencia del alma, ya sea que uno esté durmiendo o esté despierto. El ejemplo del sueño y la vigilia sirve para mostrar la relación potencia-acto: cuando el animal está despierto todas sus funciones vitales “están en acto”. El animal dormido, en cambio, es comparable a la actualidad en el sentido del conocimiento (*i.e.*, poseer el conocimiento y no estar utilizándolo; *De an.* 412a25-26), ya que hay funciones vitales (como las perceptivas e intelectuales) que se encuentran mitigadas o “desactivadas”. Dado que el animal que está durmiendo sigue vivo (*i.e.*, está “animado” y, por ende, tiene alma, ya que ésta sigue animando al animal, aun cuando algunas funciones no estén operando), el alma debe ser una actualidad como el conocimiento que, aunque no se está ejerciendo, puede ejercerse. A esta altura debería haber quedado ya resuelto el problema:

el que Aristóteles explica los significados de potencia-capacidad (*De an.* 417a22-29): (i) se podría llamar a algo “conocedor” como si se dijera que “un hombre es conocedor” porque “hombre” se encuentra entre los que conocen o tienen conocimiento, o (ii) como cuando decimos que ya es conocedor el que tiene la gramática, pero no la ejerce. Cada uno de ellos posee una potencialidad, pero no del mismo modo: el uno porque su género y materia es de tal índole, el otro porque, cuando quiere, es capaz de efectuar una actividad teórica, si nada externo se lo impide. Este argumento confirma que lo que Aristóteles entiende por actualidad *primera* es una capacidad en el sentido de una “propiedad disposicional”²².

En la definición **D**³ el alma es la actualidad o actividad primera de un cuerpo natural *orgánico* u “orgánico instrumental” (el cuerpo es un medio o instrumento del alma, pues es aquello a través mediante lo cual se “despliegan” los poderes psicológicos). El alma es una sustancia en el sentido que corresponde a la explicación o definición de una cosa (después de todo, es una “forma”) y en cuanto es lo que es para un cuerpo natural orgánico. Si no fuera así, se podría decir que un hacha (*i.e.*, un artefacto en el mapa ontológico aristotélico) es un cuerpo natural y que su esencia es su alma (*De an.* 412b11-17). Este ejemplo muestra que Aristóteles visualizó, al menos *ex hypothesi*, el problema de si es posible que haya alma en un artefacto, y su respuesta es, claramente, que *no* es posible (éste puede entenderse como un argumento aristotélico en contra de la “múltiple realizabilidad de lo mental”, que es un aspecto relevante del funcionalismo). La forma de hacha es solamente la estructura conceptual que determina qué es ese objeto como tal, pero no es “alma” en el sentido de la sustancia formal que garantiza funciones vitales como nutrirse, sentir o pensar. Si la forma de hacha fuera “alma”, el hacha ya no sería un artefacto, sino un cuerpo natural que

es una “actualidad” porque el alma sigue ejerciendo sus funciones activas, y es “primera” porque las capacidades son anteriores a las actividades. La interpretación de estos pasajes es muy controvertida; para un tratamiento más detallado de las dificultades (desde la Antigüedad a nuestros días), cf. Filópono, *Comentario al De anima de Aristóteles*, 216, 1-26; p. 217, 9-15, ed. Hayduck; Granger (1996, p. 20-28); Schields (2016, p. 170-171); Miller, Jr. (2018, p. xxvi-xxxi).

²² Ver Granger (1996, p. 21). No deja de ser sorprendente, sin embargo, que Aristóteles piense en una “actualidad” en términos de capacidad o potencialidad, lo cual parecería una contradicción en los términos. Una manera de resolver ese problema sería sugerir que, además del hecho de que el alma debe entenderse como una capacidad que puede ser actualizada o activada, está pensando en lo que en otros pasajes llama “el alma primera o prioritaria” (*De an.* 405b4-5; 416b20-25), es decir, el alma nutritiva, que es la forma básica de vida que sigue “actuando” mientras el animal duerme. Esta sugerencia, que no puedo desarrollar aquí, puede ser útil para explicar el ejemplo del sueño y la vigilia: mientras el animal duerme hay capacidades psíquicas que están mitigadas (cf. nota anterior), pero el animal sigue estando vivo.

potencialmente podría albergar alguna forma de vida (*De an.* 412b15-17). Solamente hay alma en los entes naturales, los mismos que Aristóteles distingue con toda precisión en *Física* 192b8-14 como diferentes de los artificiales.

2.2 La psicología aristotélica, ¿es una teoría “dualista”, “atributista”, “materialista”?

Aunque Aristóteles debe estar aclarando con cierta frecuencia que el alma *no está mezclada* con el cuerpo (*De an.* 407b1-5; 429a24-25; cf. *Sentido* 440b1-25, donde es claro que, en su opinión, una mezcla sólo lo es entre cuerpos) y que *no* es un cuerpo, afirma que está localizada en el cuerpo y que existe o se da *a través del* cuerpo. Esto último explica por qué el cuerpo es un “instrumento” – ὄργανον – del alma (415b18-19), y puede ayudar a comprender el intento de Aristóteles por distanciarse del dualismo sustancialista de Platón (*i.e.*, la tesis de que el alma puede seguir existiendo aparte del cuerpo; *Fedón* 78c-79b). Pero, (i) si el alma aristotélica es una entidad inmaterial y si (ii) uno puede entender por dualismo la tesis de que hay dos tipos de sustancia diferente (una física – que es el objeto de la ciencia natural – y otra mental presumiblemente no física – que es el “material” del que se componen nuestros estados de conciencia)²³, ¿en qué sentido puede decirse que Aristóteles *no* es un dualista? Los estudiosos de Aristóteles suelen argumentar que el rótulo “dualismo” no puede aplicarse apropiadamente a Aristóteles (especialmente cuando “dualismo” significa “dualismo sustancial”), ya que él niega que el alma (el alma “numérica” o “individual”, no la “específica”; *De an.* 415b7) pueda continuar existiendo independientemente del cuerpo.

Los aristotelistas tienden a rechazar la opinión de que Aristóteles respalde una visión dualista, ya que tanto en *De an.* como en otras obras psicológicas considera que el ser vivo es un *todo unificado*²⁴. En efecto, si las capacidades psicológicas son vistas como funciones de un todo psicofísico unificado, lo psicológico no puede oponerse a lo físico y, por ende, no hay dualismo. Sin embargo, en la medida en que Aristóteles distingue (como Platón) el alma del cuerpo como dos cosas ontológicamente diferentes (esta es una caracterización habitual del “dualismo” en la filosofía contemporánea de la mente), me

²³ Kim (1998, p. 3-4, p. 211-212). Watson (1999, p. 244). Beakley & Ludlow (2006, p. 3).

²⁴ Un compuesto de materia y forma; véase MOREL 2006, p. 122-124, y 2007, cap. III. 3. CHARLES 2008.

parece que todavía se puede decir que él también avala *un cierto tipo de dualismo*²⁵. Cuando Aristóteles define el alma como “la actualidad primera de un cuerpo natural orgánico” enfatiza el hecho de que hay que descartar la pregunta de si el cuerpo y el alma son una sola cosa (*De an.* 412b5-9)²⁶, como también hay que descartar la posibilidad de que la cera y la figura que a ella se le imprime sean una sola cosa. Es decir, lo que hay que hacer es distinguir la materia de cada cosa de aquello de lo cual es materia. Además, el texto claramente señala que el alma no es un cuerpo porque éste es un sustrato, en tanto que el alma puede entenderse como “algo del cuerpo”, *i.e.*, un atributo (*De an.* 412a15-19; este pasaje parece respaldar de nuevo la lectura atributista de la psicología aristotélica). Pero el rechazo de una lectura dualista de la psicología aristotélica radica especialmente en el hecho de que el hilemorfismo presupone que no hay forma sin materia ni materia sin forma; si eso es así, el ser vivo (ζῷον) es una *unidad psicofísica* que solamente puede distinguirse en sus componentes de un modo conceptual.

Aristóteles hace esfuerzos ingentes por apartarse del dualismo sustancialista de Platón; de modo expreso y probablemente pensando en la tesis platónica sugiere (*De an.* 414a19-20) que el alma no puede existir separada del cuerpo y que, aun cuando ello no necesariamente significa que el alma no persista después de la muerte de la persona²⁷, enfatiza el hecho de que el alma no puede existir independientemente del cuerpo (*De an.* 413a3-5; después de todo, el alma es una forma y las formas sólo existen en el compuesto). Aristóteles no tiene dudas de que las partes nutritiva y sensitiva (o perceptiva) del alma no pueden seguir existiendo después de la muerte, aunque sí *sospecha* (tal vez como una rémora de su platonismo implícito que viola la premisa hilemórfica, según la cual una forma no puede existir si no es en el compuesto) que al menos el alma racional puede

²⁵ Para esa caracterización habitual de dualismo cf. *supra* n. 23. De una manera más cautelosa Shields sugiere que Aristóteles adopta un modo no cartesiano de dualismo sustancial (que habitualmente se denomina “dualismo superveniente” en el dominio de la filosofía contemporánea de la mente): la sustancia inmaterial del alma “sobreviene” a la sustancia material del cuerpo (Shields, 1988, p. 106). Este enfoque ha sido seriamente cuestionado (cf. Bolton, 2005, p. 216).

²⁶ Una advertencia de Aristóteles contra el riesgo de “reificar” el alma al plantear cuestiones inapropiadas acerca de su unidad con el cuerpo (como agudamente hace notar Mittelman, 2013, p. 546).

²⁷ El alma racional en su *función* de “intelecto agente”, que se da “separado” (del cuerpo o, tal vez mejor, del intelecto paciente) es, dice Aristóteles, “inmortal y eterno” (*De an.* 430a22-23: ἀθάνατον καὶ αἰδίον). No hay acuerdo entre los intérpretes respecto del significado de “separado” (χωρισθεῖς). Omito aquí la discusión de este complicado problema; para una explicación pormenorizada, cf. Gerson (2005, p. 152-162) y Boeri (2010, p. LI, n. 53 y p. CXII-CXXIII).

existir sin el cuerpo. Más aún, si el alma se identifica con la forma y el cuerpo con la materia (*De an.* 412a17-19; 412b6-8; 414a14-19), y si debe haber una cierta relación de dependencia entre la forma y la materia, no puede haber una forma separada (en el sentido de una “separación real”, que para Aristóteles es claramente espacial: $\tau\acute{o}\pi\omicron$; *De an.* 413b15) de su correspondiente materia²⁸.

También se podría sugerir que la psicología aristotélica es un cierto tipo de “sustancialismo”; claro que Aristóteles aclara que se trata de una sustancia “en el sentido de forma” ($\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$), pero decir que el alma es una forma no está exento de dificultades. Bernard Williams sostiene que el hilemorfismo aristotélico que subyace a su psicología es sólo una forma “educada” (*polite*) de materialismo (Williams, 2008, p. 224-225)²⁹. Williams (2008, p. 219) y Kenny encuentran el origen de la dificultad en una ambigüedad en la noción de forma: si se dice que el alma es una sustancia (lo cual puede llevarnos a pensar que es una “cosa”) y luego resulta que el alma es más bien una propiedad, hay una ambigüedad crucial en la noción de forma. Cuando Kenny se refiere a esa ambigüedad de la forma aristotélica y distingue entre una noción *abstracta* de forma y una noción entendida en el sentido de un *agente* motriz o eficiente, parece que el punto de vista aristotélico se oscurece³⁰. La definición de alma sugiere que ella no es una cosa, sino una propiedad de una cosa, de donde parece seguirse que Aristóteles avalaría un enfoque atributista. El problema de Williams y Kenny es que algo no puede ser *a la vez* un x abstracto (la forma sustancial que es el alma aristotélica, tal como se la define en \mathbf{D}^1) y un x concreto que puede ser un agente de cambio. Pero eso no es un problema para Aristóteles, ya que, por una parte, no toda sustancia aristotélica es una “cosa” (si por “cosa” se entiende un objeto perceptible del mundo empírico). La forma sustancial en un ser humano es aquello por la cual una persona es una persona, o aquello que hace a una persona una persona ($\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ aquí debe significar “esencia”). En cada uno de estos casos el “hace” es el “hace” de la causalidad formal, como cuando decimos que es una cierta forma la que “hace” de un trozo de madera una mesa.

²⁸ Sobre el problema de si el alma está o no localizada en distintas partes del cuerpo, cf. Movia (1991, p. 288-289). Éste, desde luego, no es un problema para el materialismo contemporáneo, pero sí lo fue para Aristóteles quien, aun argumentando a favor de la inmaterialidad del alma, advierte los problemas que hay para explicar cómo esa entidad inmaterial *está en* el cuerpo y tiene poderes causales sobre él.

²⁹ Jaworsky (2016, p. 213-217) ha presentado un conjunto de argumentos vigorosos en contra de la sospecha de Williams. Sería interesante discutirlos; omito hacerlo en vista de la brevedad.

³⁰ Cf. Kenny (1994, p. 149).

Además, no toda la causalidad eficiente aristotélica está asociada a objetos corpóreos: la deliberación de una persona o su elección también son ejemplos apropiados de lo que la tradición llamó “causa eficiente” (cf. *Física* 194b30; *Metafísica* 1025b22-24; *EN* 1139a31-32). Pero tanto la deliberación como la elección son ítems mentales y, por tanto, entidades abstractas en el mapa ontológico

Tanto Williams como Kenny asumen que nada puede ser a la vez abstracto y concreto (lo cual parece ser un supuesto muy razonable), pero ése no es el modo en el que Aristóteles entiende lo que él llama οὐσία y que nosotros solemos traducir por “sustancia”. Una sustancia aristotélica puede ser algo concreto (un “compuesto”: σύνθετον) y algo abstracto (una sustancia en el sentido de forma es una entidad inmaterial y por eso es algo abstracto), aunque Aristóteles no afirma que lo son *a la vez*, sino que son modos en que *se dice* “sustancia”. Williams y Kenny parecen suponer que la ambigüedad en la noción de forma es fatal para el hilomorfismo, pero Aristóteles podría replicar que las “almas aristotélicas” no son “sustancias” en el sentido de compuesto, sino en el de forma.

¿Y qué sucede con los materialistas psicológicos con los que discute Aristóteles? A diferencia de la explicación que daban los presocráticos sobre la actividad biológica entendida como la presencia *azarosa* de una materia esencialmente extraña (*i.e.*, el alma) dentro de la constitución física del cuerpo del animal, Aristóteles insiste en que debe haber un *paralelismo estructural* necesario entre alma y cuerpo. Cualquier actividad de un ser vivo (un animal – racional o irracional –, una planta) se explicará, en un sentido, en términos de la materia que compone el cuerpo mismo y, en otro sentido, en términos del alma. Pero es la misma actividad la que se explica en ambos casos; por ejemplo, sin el órgano apropiado en buenas condiciones no es posible ver, pero el ver en sí mismo, cree Aristóteles, no puede ser exactamente lo mismo que el órgano de la vista.

Aunque el modelo aristotélico de materialismo psicológico son los atomistas, (*De an.* 403b31-404a1), también se refiere a Empédocles como un filósofo representativo de ese enfoque filosófico. La tesis que, según Aristóteles, hace similar la posición de Empédocles y de Platón (¡a quien acerca al materialismo!) es la de que “lo semejante es conocido por lo semejante” (*De an.* 410a30-b2). El argumento más claro en contra de este punto de vista es que lo que en los cuerpos de los animales es tierra (es decir, las partes duras que, según la química aristotélica, tienen una mayor concentración de tierra) no percibe nada, ni siquiera

cosas semejantes, aunque, según el principio de que “lo semejante es conocido por lo semejante”, debería hacerlo. Esta objeción parece un poco presuntuosa, pero sirve para neutralizar la sospecha de que un objeto corpóreo *por sí mismo* sea capaz de desarrollar actividades psicológicas (como conocer y percibir).

Si bien la atribución de Aristóteles a Platón de la tesis de que lo semejante es conocido por lo semejante tiene una base textual bastante precisa en los textos platónicos (cf. *Timeo* 45c2-d3), es de todos modos sorprendente que en su objeción a esa tesis atribuya a Platón la idea de que un objeto corpóreo es capaz de conocer o percibir, pues conocer y percibir son actividades psicológicas por excelencia *también* en la psicología platónica. En todo caso, lo que Aristóteles parece querer señalar es que esas actividades psicológicas no pueden estar ancladas en lo corpóreo, por un lado; pero su interés principal es enfatizar que los elementos (fuego, aire, agua y tierra) – que son como la materia – requieren de un principio unificador que los mantenga juntos y los determine de cierta manera (*De an.* 410b12). Esto, leído en el trasfondo de la metafísica aristotélica, es la relación entre la materia (que es inerte) y la forma (que es capaz de “poner en movimiento” la materia).

La objeción aristotélica fundamental al fisicalismo presocrático y, en cierto modo, a la “metafísica naturalizada” de su tiempo es que el alma lo es de “un cierto tipo de cuerpo”³¹; en lo que creo que fue su intento de superar el materialismo reductivo de los presocráticos y el inmaterialismo extremo de Platón, Aristóteles postula una especie de “co-dependencia” entre alma y cuerpo (que a su vez deriva de la dependencia recíproca entre materia y forma), pero en tal co-dependencia el alma no puede ser el principio vital de *cualquier* tipo de cuerpo, sino de aquel en el que puede tener lugar el despliegue de funciones psíquicas bien definidas (cf. el ejemplo del hacha en *De an.* 412b10-17). Si este argumento es razonable, hay al menos un motivo para pensar que la psicología de Aristóteles puede entenderse como un capítulo de su física y, por ende, también de su biología. Los seres vivos aristotélicos son entidades físicas, pero Aristóteles los explica recurriendo a sus nociones metafísicas fundamentales, según las cuales cualquier individuo perceptible es un compuesto de materia y forma.

³¹ La “metafísica naturalizada” se entiende como la teoría que afirma que dicha metafísica se refiere a un dominio dentro de lo empírico, no a un dominio que vaya más allá de él (cf. Esfeld, 2018, p. 143-144).

Un problema clave de Aristóteles es cómo dar cuenta del movimiento, tanto en sentido físico como psicológico. Aquí la aplicación de su teoría hilemórfica proporciona la ayuda necesaria: en el marco del hilomorfismo aplicado a la psicología, el alma es la forma y el cuerpo la materia del ser vivo. Además, el alma debe ser una forma porque es “una especie de principio de los seres vivos” (*De an.* 402a6-7) y, si es un principio, su naturaleza debe ser diferente de aquello de lo que es principio. Las entidades corpóreas tienen un carácter pasivo; por lo tanto, siempre requieren un principio activo (la forma) que activa, organiza o dispone los ingredientes materiales de una manera apropiada para constituir un cierto tipo de cosa. Tanto en el dominio artificial como en el natural (de los seres vivos), lo que unifica es una forma, pero en el caso de los seres vivos tal forma es equivalente al alma, el principio “vivificante” de la materia.

La idea de fondo, entonces, es que no hay cuerpo sin alma ni alma sin cuerpo; después de todo, es el propio Aristóteles quien afirma que “el alma no es/existe sin un cuerpo ni es cierto tipo de cuerpo” (*De an.* 414a19-20). Creo que la relevancia de esta sutil observación no puede ser exagerada; de hecho, es descriptiva de la manera en que la psicología aristotélica se aleja de la psicología platónica (“el alma no existe sin un cuerpo”) pero, al mismo tiempo, conserva un supuesto fundamental del platonismo (“el alma no es un cuerpo”). La innovación de Aristóteles consiste en subrayar que las operaciones psicológicas no pueden ocurrir independientemente de un cuerpo. Este tipo de enfoque podría entenderse como la “teoría psicológica del término medio”, siendo los dos extremos de este término medio un “materialismo burdo”, por un lado (vinculado en cierta medida a una metafísica naturalizada representada por los atomistas), y un “inmaterialismo puro” (Platón), por el otro (asociado a la metafísica no naturalizada). Las objeciones que ponen en duda que la forma sea activa y la materia pasiva parten de un conjunto de premisas materialistas que Aristóteles rechaza, pero el problema más interesante es, en mi opinión, por qué él niega que la materia por sí misma pueda tener poderes activos. Una explicación razonable aquí, creo, es que esté reaccionando al hilozoísmo tan característico de los filósofos presocráticos. Esos filósofos, sostiene Aristóteles, suponen que *todo es cuerpo*, pero no proporcionan una razón para explicar por qué la materia está en movimiento (como de hecho parece estarlo), e implícitamente declaran que la materia es un objeto en movimiento. El milesio Tales parece haber supuesto que el alma es algo capaz de mover,

“si, en realidad, sostuvo que la piedra imantada tiene alma porque mueve al hierro” (*De an.* 405a19-21). Más tarde, Aristóteles conjetura que, después de los que afirman que el alma estaba mezclada en el universo mismo, por esa razón “Tales pensó que todo estaba lleno de dioses” (411a7-8).

Este famoso *dictum*, atribuido a Tales (tanto por Aristóteles como por Platón, *Leyes* 899b), constituye la versión más evidente del hilozoísmo presocrático, la tesis de que la materia está animada. El ejemplo del imán (en 405a19) sugiere que incluso las cosas aparentemente inertes parecen tener vida. La tesis de que “todo está lleno de dioses” es una cierta forma de lo que en la actualidad suele entenderse por “pansiquismo”, es decir, la afirmación que atribuye alguna forma de conciencia a la materia. Aristóteles da varias razones en contra de este punto de vista; una de ellas es que el alma que está en el aire o en el fuego no produce un ser vivo, mientras que sí lo produce cuando está en los elementos mezclados.

Para concluir esta sección, discutiré brevemente lo que entiendo como “el método dialéctico en acción”; argumentaré que cuando Aristóteles discute con los materialistas psicológicos (que lo preceden o de su época) trata con teorías que tienen principios falsos pero razonables, por un lado, y principios falsos y burdos, por el otro. Los puntos de vista de Empédocles y Platón son buenos ejemplos de lo que he llamado “teorías falsas y burdas”: sostener que “lo semejante es conocido por lo semejante” no sólo es falso (por lo que ya he explicado), sino que, en la medida en que confiere poderes cognitivos a los elementos *por sí mismos* (es decir, a un trozo de materia por sí misma), también constituye una posición burda. Pero en opinión de Aristóteles, el mejor ejemplo de una tesis que es a la vez falsa y burda es la de aquellos que, como Jenócrates, sostienen que el alma es un número que se mueve por sí mismo. Llegado a este punto Aristóteles piensa que ya ha demostrado que el alma no puede ser movida, y si no es movida en general, es evidente que tampoco puede ser semoviente (cf. *De an.* 408b30-409a10; en el pasaje 408b32 califica la tesis de que el alma es un número como “la más absurda, o irracional”: ἀλογώτατον).

Pero, por otro lado, Aristóteles también presenta tesis que, según mi distinción inicial, a pesar de ser falsas, contienen algunos ingredientes razonables. De hecho, cuando observa que aquellos que han hecho la suposición razonable (405a5) según la cual, lo que pone en movimiento por su propia naturaleza está entre las cosas primarias, encuentra una

razón para comprender por qué algunos declararon que el alma es fuego. La tesis es falsa porque, en su opinión, un objeto corpóreo es inerte por naturaleza y, por tanto, no puede identificarse con el alma, que en su propia naturaleza es algo activo y cuyas capacidades biológicas e intencionales no pueden reducirse a un cuerpo (además del hecho de que, si el alma fuera un cuerpo, habría dos cuerpos en el mismo lugar, lo que para Aristóteles es absurdo; *De an.* 409b2-e). Pero esta posición también es de alguna manera razonable en la medida en que el fuego es el más sutil e *incorpóreo* de los elementos (405a6-7). Así, aunque la tesis es falsa, proporciona un ingrediente decisivo para la doctrina aristotélica del alma: la incorporeidad.

3. ¿Por qué puede leerse desde tantas perspectivas la psicología aristotélica?

La literatura especializada de las últimas décadas sobre la psicología aristotélica muestra que Aristóteles ha vuelto a ser tenido en cuenta en la discusión contemporánea del problema mente-cuerpo y, en general, de la naturaleza de los estados mentales. A partir de los años 70', el funcionalismo psicológico se impuso como teoría de la mente dominante. Quizás una parte importante del éxito de este enfoque se debe a que se cree que el funcionalismo es compatible con la investigación empírica de la mente y a que el no requiere – al menos no necesariamente – una *reducción materialista* de la mente al cerebro. De acuerdo con los mentores del funcionalismo, los procesos mentales internos son estados funcionales del organismo, cuyo órgano no es necesariamente el cerebro. Si eso es así, el dolor o la creencia no es un estado físico-químico del cerebro o del sistema nervioso, sino un *estado funcional del organismo tomado en su totalidad*. De este modo, los fenómenos mentales pueden entenderse como estados funcionales del organismo y no es posible conocerlos estudiando los procesos parciales en los que están implicados, como los procesos cerebrales.

Ya he explicado someramente arriba en qué sentido Putnam vio adelantada su funcionalismo en Aristóteles. El funcionalismo presupone que una misma función puede ser desempeñada por sistemas muy distintos, ya que la naturaleza de sus componentes no es esencial para el correcto desempeño de su función. Las creencias y deseos son *estados físicos de sistemas físicos* que pueden estar hechos de diferentes tipos de materiales. Algo

es una creencia o un deseo *en virtud de lo que hace y no en virtud de los materiales de los que su sistema está compuesto*. No es analizando el sistema sino su función como comprenderemos el proceso. Cualquier sistema puede tener mente a condición de que sea capaz de realizar la función adecuada³².

Aunque tanto las lecturas materialistas³³ como las espiritualistas³⁴ han reclamado que su interpretación de la psicología aristotélica es la correcta, los desacuerdos reinantes parecen deberse a la falta de precisión de los textos psicológicos de Aristóteles al hablar de “lo anímico-mental” o, mejor aún, al carácter *exploratorio* de sus escritos. Sin duda, Aristóteles tiene numerosas certezas (que, además, argumenta cuidadosamente) acerca de lo anímico o mental: (i) el alma no es un cuerpo, pero (ii) no “existe” si no es a través del cuerpo. (iii) El alma es el principio de los seres vivos, ya que garantiza determinadas funciones vitales de los mismos. (iv) Si el alma es una forma, hay dudas razonables para suponer que el alma “numérica” (*i.e.*, individual) no puede persistir después de la muerte (cf. *De an.* II 4). (v) La capacidad de alimentarse o de percibir es diferente de estar alimentándose o de experimentar una percepción (visual, por ejemplo). Pero si el sistema corpóreo-fisiológico no se encuentra en buenas condiciones, no es posible activar esas capacidades³⁵.

³² “Dos sistemas son funcionalmente isomórficos si hay *una correspondencia entre los estados de uno y los estados del otro que conserve las relaciones funcionales*” (Putnam, 1997a, p. 291; el destacado en *itálica* es de Putnam). Es decir, dos sistemas pueden tener constituciones muy diferentes y ser isomórficos *desde el punto de vista funcional* (cf. p. 292-293). Desde el punto de vista de la realización de la función la realización físico-química del sistema es completamente accidental para el funcionalismo (p. 293).

³³ Atributismo, funcionalismo, emergentismo, materialismo no reductivo (sobre el cual, cf. Sorabji, 1979, p. 49, n. 22; ver también *infra* n. 35).

³⁴ Burnyeat (1995; 1995a). Sobre el contraste espiritualismo-materialismo, cf. la discusión de Zucca (2015, p. 143-151).

³⁵ La lectura emergentista de Aristóteles a veces puede resultar interesante. Según los emergentistas, los estados mentales no son idénticos a los estados físicos del cerebro ni pueden reducirse a ellos, pero *tampoco son independientes de los mismos*. A diferencia del materialismo reductivo, el emergentismo afirma que respecto de la estructura y la función de ciertos sistemas físicos complejos se dan propiedades que son únicas y que no se encuentran en las partes más pequeñas de la materia. Dichas propiedades de los sistemas más complejos no son reductibles a las de los elementos constitutivos, aun cuando no pueden existir sin ellos (cf. Kim, 1998, p. 226-229). Shields es uno de los aristotelistas contemporáneos que ha defendido una interpretación “emergentista-superviniente” de la psicología aristotélica (cf. Shields, 1988), según la cual el alma es una cosa que “sobreviene” al cuerpo. Aristóteles habría planteado un cierto tipo de “dualismo sustancialista”, que Shields prefiere llamar “dualismo superviniente”, una interpretación que parece haber abandonado en su

Por otra parte, no parece haber sido un problema genuinamente aristotélico si el alma es una propiedad que “emerge” del cuerpo o si un determinado tipo de actividad cerebral podría ser identificada con un estado psicológico determinado (además del hecho de que, como vimos, erróneamente Aristóteles pensaba que el centro de la vida mental del animal era el corazón, no el cerebro). No obstante, también tuvo interés por evitar (contra Platón) los problemas inherentes al dualismo sustancialista y (contra los atomistas) los inherentes al materialismo reductivo. Como el funcionalismo contemporáneo, Aristóteles evita tanto el dualismo como el materialismo; como ya he señalado, al describir el alma en términos de capacidades de las funciones vitales, evita la identificación del alma con el cuerpo (o con un cierto tipo de “cuerpo sutil”, como hacían los atomistas). Un alma aristotélica no es aquello que *tiene* capacidades o facultades, sino que *es* dichas capacidades o facultades³⁶.

Uno podría razonablemente argumentar que la teoría aristotélica de la percepción y de las emociones resulta creíble a varios filósofos, epistemólogos y psicólogos cognitivos en nuestros días porque hay al menos una posibilidad de interpretar tales teorías en clave funcionalista. Un dolor o un placer no sería más que aquello que es causado por un daño o un beneficio corpóreo, respectivamente, lo que da lugar a la creencia de que algo está mal en el cuerpo y al deseo de abandonar ese estado, o a la creencia de que algo está bien en el cuerpo y al deseo de permanecer en ese estado. Dado que el funcionalismo limita lo mental a su “funcionalidad”, sostiene que cada “entidad mental” es un ejemplo de la propiedad que especifica su mentalidad en términos funcionales, por un lado, y la propiedad que especifica su naturaleza material, por el otro. De donde parece seguirse que las propiedades mentales y materiales no son idénticas y que, por ende, puede conservarse la inmaterialidad de lo mental, pero “dándose” a través del cuerpo (un enfoque enteramente aristotélico)³⁷.

reciente traducción comentada del *De an.* (Shields, 2016), donde, hasta donde he podido ver, ya no argumenta a favor de entender la psicología aristotélica como un dualismo superviniente.

³⁶ Esta aguda observación es de Sorabji (1979, p. 43, n. 2).

³⁷ Cf. Granger (1996, p. 34). El funcionalismo no es (al menos no necesariamente) materialista en sentido reductivo en la medida en que permite que pueda conservarse la inmaterialidad de los estados mentales. Sin embargo, exige que todo estado mental sea ejemplificado en algún tipo de sistema material: para cualquier variedad de funcionalismo, el “organismo” será una cosa material, y aunque todos sus estados serán estados materiales, algunos de dichos estados materiales también serán estados mentales porque serán capaces de satisfacer ciertas funciones propias de lo mental.

Un enfoque que intentaba mostrar los límites del materialismo reductivo en la consideración de los estados mentales fue el que, además del funcionalismo, dio Davidson entre mediados de los 70' y comienzos de los 80' con su tesis del “monismo anómalo”³⁸, la cual ayudó a ubicar lo mental en un plano diferente del físico, oponiéndose así a las posiciones materialistas radicales que sostenían que los eventos mentales eran *únicamente* procesos cerebrales. Davidson sostiene que, aunque el monismo anómalo se parece al materialismo en su afirmación de que *todos* los eventos son físicos, rechaza la tesis, esencial al materialismo, según la cual a los fenómenos mentales se les puede dar explicaciones *puramente* físicas³⁹. Su “monismo anómalo” es un “monismo” porque sostiene que los eventos psicológicos son eventos físicos; y es “anómalo” porque insiste en que los eventos no caen bajo leyes estrictas cuando se los describe en términos psicológicos⁴⁰. Aunque la posición de Davidson puede ser calificada de “fiscalista” (“*todos* los eventos son físicos”), su esfuerzo por matizar su posición y diferenciarla de cualquier forma de materialismo burdo puede ser entendido como un interesante intento por mostrar la irreductibilidad de los ítems mentales a los físicos, contradiciendo de ese modo la tesis de la identidad mente-cuerpo del materialismo radical⁴¹.

No hay duda de que los compromisos metafísicos de la psicología aristotélica alejan el modelo psicológico de Aristóteles de las discusiones contemporáneas de filosofía de la mente. Hay muchos pasajes en sus escritos psicológicos en los que su compromiso metafísico con el examen de la vida es evidente, pero el siguiente puede ser particularmente relevante:

³⁸ La tesis de que no hay correlaciones estrictamente “legales” entre los fenómenos “*mentales*” y los “*físicos*”, lo cual establece que el dominio de lo mental, debido a su esencial falta de normatividad, no puede ser un objeto serio de investigación científica. Cf. Davidson (2004, p. 121).

³⁹ Davidson (1980, p. 214). Desde el momento en que Davidson admite que hay interacciones causales en las que intervienen eventos mentales, también debe admitir que tales eventos mentales pueden funcionar como factores causales, puesto que son idénticos a ciertos eventos físicos. Esto, sin embargo, no implica que las propiedades mentales sean reductibles a propiedades físicas.

⁴⁰ Davidson (1980a, p. 230-231).

⁴¹ Tanto el monismo anómalo de Davidson, como el funcionalismo de Putnam pueden entenderse como ejemplos de “materialismo no reductivo”. Al menos algunas formas de emergentismo y de funcionalismo tienen, por tanto, razones para asimilar algunas tesis psicológicas de Aristóteles a sus propias explicaciones. En efecto, aunque Aristóteles distingue con claridad los ítems físicos de los anímicos, defiende con especial interés la tesis de que no es posible que los estados anímicos se den independientemente del cuerpo o de ciertos estados corpóreos.

La laringe es el órgano de la respiración, y la parte [del cuerpo] que existe en vista de esto⁴² es el pulmón. Pues los [animales] terrestres tienen mayor calor en esta parte que en las demás. El lugar que primero necesita de la respiración es el que está en torno del corazón; por lo tanto, es necesario que el aire penetre dentro [del cuerpo] cuando es inspirado, de manera que ‘voz’ (φωνή) es el impacto del aire inspirado contra la llamada ‘tráquea’ *a causa del alma* [presente] en estas partes (*De an.* 420b24-30).

Aristóteles quiere aclarar (i) cuáles son las condiciones físicas que permiten ciertos procesos fisiológicos y anímicos (es decir, vitales) como la respiración. Sin laringe, no hay respiración, y los pulmones son la parte del cuerpo que permite que el animal respire. (ii) El lugar que fundamentalmente necesita de la respiración es el que “está en torno del corazón”; Aristóteles afirma esto porque, erróneamente, pensaba que el corazón es el centro de la vida anímica del animal (aunque hay un sentido en el que uno debería ser caritativo con él, ya que no cree que el corazón sea el centro de la vida mental, sino “anímica”, y anímica debe significar vital en sentido amplio: vida nutritiva, perceptiva y mental en el sentido de “intelectual”). Si el corazón deja de latir, el animal muere y, obviamente, también cesan todas las funciones vitales ancladas en cada una de las “partes” del alma. (iii) Cuando el aire es inspirado entra dentro del cuerpo, de donde parece inferir que (iv) la “voz” (φωνή; *i.e.*, un sonido articulado y significativo), *vista desde una perspectiva puramente fisiológica*, no es más que el impacto o choque del aire inspirado contra la tráquea. Pero ese impacto o choque es producido por o *a causa* del alma “dispersa” en esas partes. Es decir, sin la función anímica respectiva (en este caso debe tratarse de la función anímica correspondiente al alma nutritiva o vegetativa, porque la respiración es parte de los procesos vitales vegetativos), no puede producirse ese impacto y, por ende, tampoco la voz.

Para concluir: creo que por las razones que he dado el hilomorfismo es clave para entender el proyecto aristotélico de psicología filosófica. Pero por eso mismo, el modelo psicológico aristotélico, además del hecho de basarse en una fisiología errónea o deficiente, parte de una premisa que la mayor parte de las teorías contemporáneas de la mente rechazan: un objeto natural es, como cualquier otro objeto del mundo perceptible (el “único mundo” diría un filósofo contemporáneo para quien el materialismo es un punto de partida

⁴² Es decir, de la respiración. Sobre la relevancia de la laringe como *condición necesaria* de la respiración y, por ende, de la voz, cf. Aristóteles, *Investigación de los animales* 535a29-30. Los peces son áfonos porque carecen de laringe y de pulmones (*Investigación de los animales* 535b14-15).

básico) una especie de combinación de dos clases de “cosas” ontológicamente diferentes: materia y forma.

Como indiqué al comienzo, se podrían dar numerosas razones para explicar la ausencia de los filósofos antiguos en el debate contemporáneo sobre la mente; además de la que ya he mencionado antes (las relacionadas con la fisiología deficiente y errónea), habría que mencionar el hecho de que nosotros tenemos una concepción más “mecánica” de la vida, por así decir, que la de Aristóteles (sus concepciones de materia y cuerpo son muy diferentes de las que tenemos nosotros después de Newton). En suma, el proyecto psicológico aristotélico ya no es creíble porque su física no es creíble⁴³. Los enfoques de la mente de los antiguos son errados porque lo que ellos sostienen no tiene nada que ver con lo que la ciencia empírica contemporánea de la mente dice y, por tanto, debe ser desechado.

Sin embargo, dado que aún no tenemos un conocimiento claro y certero de qué es la mente, algunas reflexiones de Aristóteles pueden resultar todavía atractivas para mostrar distintos procedimientos exploratorios del alma/mente, así como las limitaciones que cualquier “teoría reductiva” tiene⁴⁴. Es cierto que el hilemorfismo es una doctrina que ha sido desechada a partir del surgimiento de la ciencia física, cuya confianza más sólida se encuentra anclada en la “causa eficiente” y rechaza las formas aristotélicas y la tesis de que la materia tiene un carácter pasivo. Pero Aristóteles podría alegar que ésta no es una buena razón para rechazar su modelo físico-metafísico, pues, como he mostrado arriba, una entidad anímica (como la deliberación o la elección) y, por tanto, inmaterial (en el mapa ontológico aristotélico) califican perfectamente como “causas eficientes”. En cualquier caso, si lo que he tratado de mostrar es al menos razonable, parece que todavía hay razones para leer la psicología aristotélica desde perspectiva filosófica vital, no de un modo “arqueológico”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

⁴³ Burnyeat (1995, p. 19).

⁴⁴ Parece que Aristóteles entrevió esto con claridad al proponer lo que antes he llamado su “teoría psicológica del término medio” (para la cual me permito enviar a Boeri, 2018, p. 154-155; p. 161-165).

- BARNES, J. Aristotle's concept of mind. In: J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (Eds.). *Articles on Aristotle* (psychology and aesthetics). London: Duckworth, 1979, p. 34-41.
- BEAKLEY, B. & LUDLOW, P. (Eds.). *The philosophy of mind*. Classical problems/contemporary issues. Cambridge, MA: MIT Press (2nd ed.), 2006.
- BODÉÛS, R. *Aristote. De l'âme* (Traduction et presentation par Richard Bodéüs). Paris : Flammarion, 1993.
- BOERI, M.D. μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχὴ (Aristóteles, *De anima* B 2. 414 a 19-20). A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma. *Elenchos* (Rivista di studi sul pensiero antico) XXX Fascicolo 1, p. 53-97, 2009.
- _____. Aristóteles. *Acercas del alma* (Traducción, introducción, notas y apéndice). Buenos Aires: Editorial Colihue, 2010.
- _____. Plato and Aristotle on what is common to soul and body: some remarks on a complicated issue. In: Marcelo D. Boeri, Yasuhira Y. Kanayama & Jorge Mittelman (Eds.) *Soul and mind in greek thought*. Psychological issues in Plato and Aristotle. Cham: Springer, 2018, p. 153-176.
- BOERI, M.D., KANAYAMA, Y. General introduction. In: Marcelo D. Boeri, Yasuhira Y. Kanayama & Jorge Mittelman (Eds.). *Soul and mind in greek thought*. Psychological issues in Plato and Aristotle (citado arriba), p. 1-15, 2018.
- BOLTON, R. Perception naturalized in Aristotle's *De anima*. In: R. Salles (Ed.) *Metaphysics, soul, and ethics in ancient thought*. Themes from the work of Richard Sorabji. Oxford: Oxford University Press, p. 209-244, 2005.
- BOS, A. Why the soul needs and instrumental body according to Aristotle (Anim. I, 3, 470B13-26). *Hermes*, vol. 128, N° 1, p. 20-31, 2000.
- _____. "Aristotelian" and "Platonic" dualism in hellenistic and early christian philosophy and in gnosticism. *Vigiliae Christianae*, 56, p. 273-291, 2002.
- _____. *The soul and its instrumental body*. A reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature. Leiden: Brill, 2003.
- BURNYEAT, M. F. Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? In: Nussbaum, M. C. & Rorty, A. O. (Eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.15-26.

_____. How much happens when Aristotle sees read and hears middle C? Remarks on *De anima* 2.7-8. In: Nussbaum, M. C. & Rorty, A. O. (Eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*, (citado arriba), 421-434, 1995a.

CHARLES, D. Aristotle's psychological theory. In: J. J. Cleary & G. M. Gurtler, S.J. (Eds.). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 24, Issue 1. p. 1-29, 2008.

CHARLTON, W. Aristotle's definition of soul. In: T. Irwin (Ed.). *Aristotle. Metaphysics, epistemology, natural philosophy*. New York & London, 1995, p. 244-260.

CORCILIUS, K. & GREGORIC, P. Aristotle's model of animal motion. *Phronesis* 58, p. 52-97, 2013.

CRANE, T. & PATTERSON, S. (Eds.). *History of the mind-body problem*. New York: Routledge, 2000.

DAVIDSON, D. Mental events. In: D. Davidson. *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press, p. 207-227, 1980.

_____. Psychology as philosophy. In: D. Davidson. *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press, p. 229-244, 1980a.

_____. Could there be a science of rationality? In: D. Davidson. *Problems of rationality*. Oxford: Clarendon Press, p. 117-134, 2004.

_____. Aristotle's action. In: D. Davidson. *Truth, language, and history*. Oxford: Oxford University Press, p. 277-294, 2005.

ESFELD, M. Metaphysics of science as naturalized metaphysics. In: A. Barberousse, D. Bonnay & M. Cozic (Eds.). *The philosophy of science. A companion*. Oxford: Oxford University Press, p. 142-170, 2018.

FILÓPONO. In: *Aristotelis De anima libros commentaria* (ed. M. Hayduck). Berlin: Academiae Litterarum Regiae Borussicae (cito por número de página y línea de esta edición), 1897.

FODOR, J. *The language of thought revisited*. Oxford: Clarendon Press, 2008.

GERSON, L. *Aristotle and other platonists*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

GRANGER, H. *Aristotle's idea of the soul*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1996.

JAWORSKI, W. *Structure and the metaphysics of mind: how hylomorphism solves the mind-body problem*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

- KENNY, A. *Aquinas on mind*. London and New York: Routledge, 1994.
- KIM, J. *Philosophy of mind*. Boulder-Colorado/ Oxford: Westview Press, Inc, 1998.
- MILLER, Jr., F. *Aristotle, on the soul and other psychological works*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- MITTELMAN, J. Neoplatonic sailors and peripatetic ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, no. 4, p. 545–566, 2013.
- MODRAK, D. *Aristotle. The power of perception*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1987.
- MOREL, P.-M. “Common to Soul and Body” in the *Parva Naturalia* (Aristotle, *Sens.* 1 436b1-12). In: King, R.A.H. (Ed.). *Common to body and soul*. Philosophical approaches to explaining living behaviour in greco-roman antiquity. Walter de Gruyter, p. 121-139, 2006.
- _____. *De la matière à l’action*. Aristote et le problème du vivant. Paris: Vrin, 2007.
- _____. Cardiocentrisme et antiplatonisme chez Aristote et Alexandre d’Aphrodise. In: T. Bénatouïl, E. Maffi, & F. Trabattoni (Eds.). *Plato, Aristotle, or both?* Dialogues between platonism and aristotelianism in antiquity. Hildesheim-Zürich-New York Georg, Olms Verlag, p. 63-84, 2011.
- MOVIA, G. *Aristotele. L’ anima* (traduzione, introd. e commento di G. Movia). Napoli: Loffredo Editore, 1991.
- NUSSBAUM, M.C. *Aristotle’s De Motu Animalium*. Text with translation, commentary and interpretative essays. Princeton (reed. de 1978 con correcciones), 1985.
- NUSSBAUM, M.C. & PUTNAM, H. Changing Aristotle’s mind. In: M. C. Nussbaum & A. O. Rorty (Eds.). *Essays on Aristotle’s De Anima* (citado arriba), p. 27-56, 1995.
- POLANSKY, R. *Aristotle’s De anima*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2007.
- PUTNAM, H. Introduction: philosophy of language and the rest of philosophy. In: H. Putnam. *Mind, language and reality*. Philosophical papers. Volume 2 Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (1st ed. 1975), p. 7-17.
- _____. Philosophy and our mental life. In: H. Putnam. *Mind, language and reality*. Philosophical papers. (citado arriba), p. 291-303, 1997a.
- _____. Language and reality. In: H. Putnam. *Mind, language and reality*. Philosophical papers, (citado arriba), p. 272-290, 1997b.

SHIELDS, C. Soul and body in Aristotle. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, p. 103-137, 1988.

_____. *Aristotle, De anima* (translation with an introduction and commentary). Oxford: Oxford University Press, 2016.

SORABJI, R. Body and soul in Aristotle. In: J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (Eds.). *Articles on Aristotle* (psychology and aesthetics). London, 1979, 42-64 (1^a ed. 1974).

WATSON, R. A. Dualism. In: R. Audi (Ed.). *The Cambridge dictionary of philosophy* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 244–245, 1999.

WILLIAMS, B. Hylomorphism. In: Bernard Williams. *The essence of the past*. Essays in the history of philosophy (ed. by Myles Burnyeat). Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 218-227.

ZUCCA, D. *L'anima del vivente*. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica. Brescia: Morcelliana, 2015.