

**ALMA, MENTE Y VIDA: ¿QUÉ TIENE ARISTÓTELES
PARA DECIRNOS EN LA ERA DIGITAL? ***

**SOUL, MIND, AND LIFE. WHAT CAN ARISTOTLE TELL US
IN THE DIGITAL AGE?**

MARCELO D. BOERI

Pontificia Universidad Católica de Chile

mboeric@uc.cl

Resumen: Este artículo discute algunos aspectos de la psicología aristotélica e intenta mostrar algunos puntos de acuerdo y desacuerdo entre la teoría aristotélica del alma y algunos debates contemporáneos de la mente. Muestro brevemente cómo algunos estudiosos de Aristóteles han leído su psicología partiendo de algunos supuestos de la filosofía de la mente contemporánea. Después de tratar muy resumidamente algunos aspectos importantes del modelo psicológico de Aristóteles, indico por qué algunas de sus ideas y puntos de vista todavía pueden tomarse en serio, y por qué (siguiendo los rótulos habitualmente empleados en la filosofía de la mente contemporánea) dicha psicología puede ser leída desde perspectivas diferentes.

Palabras clave: Aristóteles, alma, mente, dualismo sustancial, funcionalismo, atributismo, emergentismo, pansiquismo

Abstract: This paper discusses some aspects of Aristotle's psychology and tries to show some points of agreement and disagreement between the Aristotelian theory of the soul and some contemporary debates of the mind. I briefly show how some

* Este texto recoge, desarrolla y complementa algunas ideas y argumentos presentados antes en Boeri 2009, 2010, 2018 y 2020: También retomo aquí alguna idea incluida en Boeri & Kanayama 2018 y presento algunos desarrollos que no se encuentran en ninguno de los trabajos recién mencionados. Este artículo es un resultado parcial del Proyecto Fondecyt 1150067 (Chile).

Aristotelian scholars have read Aristotle's psychology starting from some assumption belonging to the contemporary philosophy of mind. After very briefly dealing with some important aspects of Aristotle's psychological model, I point out why some of his ideas and standpoints can still be taken seriously, and why (following the labels usually employed in the contemporary philosophy of mind) such psychology can be read from different perspectives.

Keywords: Aristotle, soul, mind, substance dualism, functionalism, attributivism, emergentism, panpsychism

Copyright © 2020 MARCELO BOERI

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «La filosofía de Aristóteles y su actualidad»,

n.º 13, 2020, pp. 45–77,

Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)

<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 8/03/2020 Aceptado: 30/04/2020

1. Introducción: Aristóteles y la filosofía de la mente

Aristóteles es probablemente el primer filósofo que trató sistemáticamente el fenómeno de la vida; como él, nosotros hablamos de vida animal y vegetal, pero también de vida moral, política y hasta de vida buena. Solemos creer que, aunque el reino vegetal está poblado de entidades vivas, ello no se debe a que tengan alma y, mucho menos, “mentalidad” (o “mente”, que sería lo que permitiría los estados de conciencia, sensaciones de dolor y placer, deseos, y sensaciones asociadas a los cinco sentidos). Aristóteles, en cambio, sostiene que las plantas son seres vivos porque están dotados de alma; después de todo, la premisa básica de su psicología es que el alma es “como un principio de los seres vivos” (*Acerca del alma* [DA] 402a6-7: οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων), lo cual significa que, si una entidad está viva, debe estar dotada de alma (ψυχή). Para nosotros es claro que el reino vegetal está vivo, pero no porque las plantas tengan alma.¹ En los debates contemporáneos de filosofía de la mente se evita cuidadosamente la palabra “alma”; probablemente ello es así porque la misma supone un peligro potencial para el tratamiento filosófico y científico de esa entidad dadas sus implicancias teológicas y presumiblemente trascendentes. Sin embargo, si uno advierte que Aristóteles se refiere al alma como a la entidad que garantiza procesos tales como la respiración, la reproducción, la nutrición, la percepción, el pensamiento, la imaginación o la representación, los deseos, dolor o placer, miedo o ira, etc., esa sospecha queda en cierto modo neutralizada.²

¹ Una idea que los estoicos ya rechazaban; cf. Pseudo-Galeno, *Introducción o médico, atribuido a Galeno*, XIV 726.1-14, ed. Kühn = SVF II 716; Filón, *Alegoría de las leyes* II 22-23 = SVF II 458; *Que lo divino es inmutable* 35-36 = SVF II 458 y Boeri & Kanayama 2018: 3-4.

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

En este ensayo *no* me propongo mostrar la “actualidad” de la “filosofía de la mente” de Aristóteles; en varios sentidos razonables los debates aristotélicos sobre lo anímico no son ni pueden ser “actuales” (Aristóteles no disponía de una ciencia empírica de la mente, ignoraba la existencia de microorganismos, etc.). De un modo más modesto me propongo señalar algunas conexiones que pueden establecerse entre algunos enfoques aristotélicos sobre lo anímico y ciertas perspectivas contemporáneas de filosofía de la mente. No proporcionaré, por ende, una explicación detallada de la psicología aristotélica.³ En la siguiente sección (§2) comento algunas lecturas de la psicología de Aristóteles en el trasfondo de la filosofía de la mente contemporánea. Luego (§3), discutiré qué entiende Aristóteles por alma, cuál es su naturaleza y en qué se parece a y difiere de la “mente” contemporánea; luego (en 3.1) examino brevemente la utilidad (o inutilidad) que ciertos rótulos (como “funcionalismo”, “atributismo”, “dualismo”, “materialismo”, etc.) tienen para comprender la psicología aristotélica. Finalmente, (§4) intento explicar por qué el modelo psicológico de Aristóteles puede leerse desde tantas perspectivas (a veces antitéticas), y presento algunas conclusiones.

2. Algunas lecturas contemporáneas de la psicología aristotélica en el trasfondo de la filosofía de la mente contemporánea

En las últimas décadas ha habido una especie de resurgimiento del interés de los estudiosos por la psicología filosófica de Aristóteles. En-

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 (Cicerón, *Disputas Tusculanas* V 39), que, en el modelo psicológico de Aristóteles, no es más que una “especie de alma”. Todas las traducciones de los textos aristotélicos me pertenecen. Para el *DA* y los *Parva Naturalia* utilizo el texto griego editado por Ross 1961 y 1955, respectivamente.

³ La lectura de este artículo presupone el conocimiento del *abc* de la psicología aristotélica, comenzando por (i) la tesis de que el ser vivo es un compuesto de materia y forma (en el que la materia es el cuerpo y la forma el alma), (ii) que el alma tiene poderes causales sobre el cuerpo y (iii) que la distinción “potencia-acto” se aplica normalmente al alma entendida como facultad o capacidad y como actividad o “activación” de esa capacidad.

tre los años 70' y 90' del siglo pasado se produce una suerte de “rehabilitación” de la psicología aristotélica comparable a la que se dio a comienzos de los 60' de la filosofía práctica aristotélica. Hacia fines de los años 60' el filósofo norteamericano Hilary Putnam comenzó a redescubrir varios enfoques aristotélicos que, aunque más no sea de un modo incipiente, se acercaban a su teoría funcionalista en el dominio de la discusión especializada de filosofía de la mente.⁴ Algunas intuiciones de Putnam parecían coincidir con la tesis aristotélica de que todo se define por su función (ἔργον) y cada cosa es lo que verdaderamente es cuando es capaz de llevar a cabo su función propia.⁵

En un importante ensayo de sus últimos años Donald Davidson afirmó que la posición psicológica aristotélica era un sano intento de abandonar el dualismo sustancialista de Platón y que, dado que para Aristóteles los estados mentales están corporizados, lo mental y lo físico solamente son dos modos de describir *el mismo fenómeno*.⁶ No estoy seguro de que Aristóteles llegue tan lejos, pero sí señala con especial énfasis que estados afectivos, pasionales o emocionales (πάθη) como cólera, calma, miedo o compasión se dan acompañadas de un cuerpo, pues *junto con ellas* el cuerpo es, en cierto modo, afectado (DA 403a16-19). Es decir, aunque un estado afectivo tiene su origen en un cierto estado mental –como *creer o tener la expectativa* de que lo que se aproxima es

⁴ Cf. Putnam 1997: xiv; Putnam 1997a: 302.

⁵ Cf. *Meteorológicos* 390a10-13; *Acerca del movimiento de los animales* 703a34-b2; *Política* [Pol.] 1253a23; *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: 33). Ese artículo conjunto fue escrito en reacción a las objeciones de Burnyeat 1995, quien argumenta que 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: 21-22). Las condiciones físicas (según la lectura “espiritualista” de Burnyeat) sólo suministran condiciones *necesarias*, no suficientes de una actividad psíquica.

⁶ Davidson, 2005: 290.

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”, y que para existir presupone una especie de correlación entre lo físico y lo anímico.

Este tipo de debate se da en el marco de la discusión del problema mente-cuerpo,⁷ un problema que sin duda fue advertido por Aristóteles. Es probable que en nuestros días nadie esté dispuesto a suscribir la psicología de Aristóteles; pero incluso en ese caso uno no puede sino reconocer que sus discusiones sobre “lo anímico” tienen la vivacidad y fuerza de las obras pioneras, además de la agudeza de un filósofo genial que ha probado ser un interlocutor importante en el debate actual de algunas teorías contemporáneas de filosofía de la mente. Se podría sugerir que la “filosofía de la mente” de Aristóteles se vuelve importante para los intereses de algunos filósofos contemporáneos porque él 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 moderno, Aristóteles procura evitar tanto el dualismo como el materialismo: al describir el alma como un conjunto de capacidades o facultades (*δυνάμεις*) de las funciones vitales, evita la identificación del alma con el cuerpo (o con un cierto tipo de “cuerpo sutil”, como hacían los atomistas).⁸ Al argumentar que el

⁷ Algunos han argumentado que en el marco de la metafísica y psicología aristotélicas no puede existir el problema mente-cuerpo (cf. Rorty, 1979: 50, n.21). Hay un sentido en el que esa observación parece pertinente (en la medida en que Aristóteles no tenía nuestra concepción de mente —que a veces se identifica sin más con la noción de “conciencia”— ni de cuerpo); pero hay otro sentido en que no puede ser cierta: las objeciones principales de Aristóteles a los presocráticos es que confunden la percepción (que, aunque no es cuerpo, no se da sino es a través del cuerpo) con el pensamiento. Más aún, si fuera cierta no podrían entenderse las objeciones de Aristóteles al materialismo psicológico ni, como digo, su refinada aclaración de que, aunque el alma no es cuerpo, no se da si no es a través del cuerpo (*DA* 414a19-20).

⁸ Como señala Sorabji (1979: 43, n.2), el alma aristotélica no es aquello que *tiene* capacidades o facultades, sino que el alma *es* dichas capacidades o facultades (este enfoque coloca a Sorabji del lado de las lecturas “atributistas”). En la medida en que Aristóteles aplica la expresión “predicado” a la forma (*i.e.*, la forma es un predicado de la materia: *Física* [*Fís.*] 190a31-b5; *Metafísica* [*Met.*] 1049a27-36; *DA* 412a17-19) y “sujeto” a la materia (cf. *Met.* 1028b36-1029b12), y en la medida en que el alma

alma no es un cuerpo, pero que no se da sino es *a través de* un cuerpo (DA 403a16-19; 414a19-20) evita el “dualismo sustancialista” (que varios filósofos contemporáneos atribuyen a Platón o a ciertas formas de platonismo) y hace entrar en juego su hilemorfismo en sede psicológica: el alma (que ontológicamente es una forma) se da instanciada en un cuerpo y es parte del compuesto que es el ser vivo.

Como es habitual, las observaciones de Aristóteles sobre los fenómenos psicológicos son agudas; sugiere, por ejemplo, que un proceso respiratorio, alimenticio o de crecimiento es un fenómeno anímico (son funciones del “alma nutritiva” o “vegetativa”), pero en su esfuerzo por argumentar en contra del materialismo psicológico indica (muchas veces entre líneas) que la *capacidad* de respirar o de digerir el alimento es conceptualmente diferente de la *realización* de esa capacidad en cualquier estructura física particular (DA 416b15-29). No obstante, algunos han intentado mostrar que la “filosofía de la mente” de Aristóteles puede ser entendida como un “materialismo débil”; según este enfoque, el materialismo aristotélico es *no reductivo* en el sentido de que los tipos de estados mentales *no son idénticos* a los tipos de estados físicos.⁹ Algunas posiciones filosóficas contemporáneas (como el fisicalismo en sus diversas formas) tienden a identificar los estados mentales con procesos fisiológicos; así, algunas lecturas de la psicología aristotélica hechas en el trasfondo del fisicalismo tienden a ser materialistas y a rehabilitar a Aristóteles como un interlocutor válido en la discusión actual.¹⁰

es una forma (DA 412a19-21) hay que admitir, creo, que la lectura “atributista” de la psicología aristotélica tiene sustento.

⁹ Un representante sobresaliente de esta corriente interpretativa es, de nuevo, Sorabji, quien arguye que para Aristóteles percibir presupone un proceso fisiológico en el que el órgano del sentido literalmente “toma” la cualidad perceptible del objeto (cf. su 1979: 49, n.22), una interpretación que ha sido desafiada por Burnyeat (1992) y que dio lugar a un ya histórico debate que tuvo lugar en las últimas dos décadas del s. XX. Una discusión crítica de la interpretación de Sorabji se encuentra en Caston 2005: 248-253. Para una defensa materialista de la psicología aristotélica cf. también Charles 1984: 215-227, quien califica a Aristóteles de “materialista ontológico no reductivo”.

¹⁰ Especialmente, cuando se trata de un fisicalismo fuerte, *i.e.*, la tesis de que las propiedades de los objetos son siempre propiedades físicas. En el contexto de un fisicalismo débil, en cambio, se admite que las propiedades mentales son no físicas, y

Sin embargo, si puede mostrarse (i) que la sensación (o percepción: αἴσθησις) aristotélica no es un proceso *puramente* fisiológico y (ii) si “estados mentales o anímicos” como las emociones o pasiones contienen un ingrediente formal, no material, habrá razones para argumentar que la teoría psicológica de Aristóteles no es materialista (al menos no lo es en el sentido de un materialismo fuerte).¹¹

estas propiedades no físicas no son idénticas ni reductibles a ninguna propiedad física. Algunas objeciones a la interpretación fiscalista (fuerte) de la psicología aristotélica pueden verse en Barnes 1979: 32-33. No obstante, como muestra Barnes (1979: 34), Aristóteles a veces se acerca al fiscalismo, especialmente cuando habla de algunos casos en los que el alma no puede actuar o recibir una acción sin un cuerpo. Barnes aboga por un “fiscalismo débil” (cf. 1979: 40-41); su posición también es “atributista”, en la medida en que sostiene que el alma para Aristóteles es un “atributo” ya que es la “actualidad primera” de un cuerpo orgánico vivo (1979: 41). La posesión de “alma” sería entonces la posesión de varios tipos de *capacidades* psicológicas; Aristóteles también se refiere a la “actualidad primera” que sería el alma como a una capacidad, lo cual muestra, arguye Barnes, que es “resueltamente no-sustancialista” (1979: 40). Barnes también advierte que el atributismo en sí mismo no establece ningún tipo de compromiso con el fiscalismo o el no fiscalismo, ya que las propiedades pueden ser físicas o no físicas, y estas últimas podrían serlo de sujetos no físicos. Según algunos intérpretes, el hilemorfismo de Aristóteles –i.e., la tesis de que cualquier objeto físico, animado o inanimado, natural o artificial, puede analizarse en términos de su materia y forma– toma una forma “atributista” (cf. Modrak 1987: 26-27).

¹¹ Los estados afectivos son, según Aristóteles, *formas* o *estructuras formales* que se dan en la materia (λόγοι ἔνυλοι; DA 403a25; b2-3). Para un intento de defensa de la tesis según la cual Aristóteles suscribe un enfoque materialista de la percepción cf. el clásico ensayo de Slakey. El estudio de Slakey es brillante, pero su tesis falsa, a saber, que “Aristóteles trata de explicar la percepción *simplemente* como un evento en los órganos de los sentidos” o como “el movimiento que ocurre en los órganos de los sentidos” (Slakey 1993: 75; 77). La sensación o percepción en cuanto actualidad (i.e., como el ejercicio de la facultad perceptiva) constituye ya un cierto movimiento o “activación” *del alma*: sin *alma sensitiva*, no hay sensación. Esta objeción es advertida por Slakey, quien observa que, como indica Aristóteles en DA II 12, aunque las plantas se calientan, no sienten calor (DA 424a32-34). Slakey insiste en su posición al subrayar que Aristóteles no abandona su tesis de que percibir es “un volverse *x* en los órganos de los sentidos” (1993: 81). No hay duda de que lo que activa los poderes sensorios son objetos externos, i.e., un objeto que se ve o se oye (DA 417b20-21), pero eso solamente explica el *mecanismo de la fisiología de la percepción*, el cual no debe confundirse con la percepción en sí misma, que no es un fenómeno ni completamente

A veces también se ha visto en la psicología aristotélica un modelo emergentista de la mente. 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. Este enfoque, en cierto modo, trata de enfatizar la interdependencia entre cuerpo y alma; entre los aristotelistas recientes, Shields ha procurado explicar dicha interdependencia como un “dualismo superveniente”, *i.e.*, el cuerpo y el alma pueden seguir siendo sustancias de naturaleza diferente, aunque el alma *dependa del* cuerpo. Según Shields, Aristóteles adopta una forma no cartesiana de dualismo sustancialista (un “dualismo superveniente”) en el que la sustancia inmaterial del alma “superviene” a la sustancia material del cuerpo (cf. Shields 1995: 106-135), una interpretación que parece haber abandonado en su reciente traducción comentada del *DA* (Shields 2016), donde, hasta donde he podido ver, ya no argumenta a favor de entender la psicología aristotélica como un “dualismo superveniente”. Mi impresión es que 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 Aristóteles erróneamente pensaba que el centro de la vida mental del animal era el corazón, no el cerebro; al respecto cf. la sección final de este artículo). Hay, además, ciertos impedimentos decisivos para conectar el emergentismo contemporáneo con la psicología aristotélica: para el emergentismo es un problema el así llamado “cierre o clausura causal” (*causal closure*), esto es, la tesis de que el mundo físico constituye un dominio cerrado causalmente o, dicho de otro modo, lo físico solamente puede

sensible (o físico) ni completamente no sensible (o no físico). A este respecto véase también *Acerca del sueño y la vigilia* [Sueño] 454a7-11.

tener causas físicas.¹² Como es evidente, se trata de un presupuesto materialista que permitiría tener algún rol causal a lo mental si y sólo si lo mental pudiese identificarse con lo físico. Pero Aristóteles no sólo cree que lo anímico (en lo cual debe incluirse a lo mental como una de sus especies) tiene poderes causales sobre el cuerpo (DA 415b8), sino que además lo anímico no es un ítem físico (DA 411b7). 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.

3. ¿Qué es un alma aristotélica?

Como es habitual en Aristóteles, el punto de partida de una investigación es saber *qué* es el objeto de estudio. Su pregunta es entonces (i) a qué tipo de cosa pertenece el alma, es decir, “qué es” (DA 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 cosa entre las demás determinaciones categoriales. Además, (ii) 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 como materia, como forma y como compuesto de materia y forma, es decir, como el individuo concreto; DA 412a6-9). Una razón fundamental para afirmar que el alma es una forma (esto es, una entidad inmaterial con poderes activos) es que la materia (que en el compuesto es el cuerpo) es 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 determinado formalmente de cierta manera, y la entidad que las dispone de esa

¹² Cf. Kim 2005: 15-16;

manera es el alma que, considerada desde la perspectiva metafísica, es la forma en el compuesto que es “este caballo”, “esta persona” o “esta planta”.¹³ Según Aristóteles, las cosas materiales requieren de algo que las *cohesione* (τὸ συνέχων; DA 410b12) y, en el caso de los seres vivos, ese “algo cohesionante” es el alma. Pero ¿por qué el alma cohesiona al cuerpo y no éste al alma? Porque cuando el alma abandona el cuerpo, argumenta Aristóteles, éste se dispersa y se pudre (DA 411b7-9; cf. también *Acerca de las partes de los animales* [PA] 641a17-19).¹⁴

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 entenderse la autonutrición de un ser vivo, esto es, el crecimiento y el decrecimiento.¹⁵ Claro que, de acuerdo con lo que podría denominarse “el argumento *ex gradibus vitae*”, “vivir” puede entenderse de muchas maneras, aunque puede determinarse, con certeza en opinión de Aristóteles, que si algo posee una de las siguientes

¹³ 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).

¹⁴ 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 puede 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, 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 materia. Alejandro de Afrodisia fue sensible a ese tipo de objeción (cf. su *Acerca del alma* 13, 10; véase también Aristóteles, *Fís.* 210a14-24, donde explica los significados de “estar en”).

¹⁵ Aquí aparece por primera vez en el DA la especie más básica de alma: el alma nutritiva o vegetativa, lo que en DA (415a23-14; 416a18, 434a21-25) y en otros tratados (*Ética Nicomaquea* [EN]1097b34, donde habla de “vida nutritiva y de crecimiento”; GA 736a34, b8; 757b15 *et passim*) llama θρεπτική ψυχή ο τὸ θρεπτικόν (“lo nutritivo” en el sentido de “*facultad* nutritiva”; DA 413b4-6; 414a30-32; 415a17; cf. también *Ética Eudemia* [EE] 1219b20; GA 735a16; 744b32-33; *Acerca del sentido y los sensibles* [Sentido] 436b16; 443b20). La capacidad o potencia nutritiva es “primera” en el sentido de que es la que garantiza la primera o más básica forma de vida, que es condición de las demás: la nutrición y la reproducción del ser vivo (DA 416b21-22; 416b 25).

facultades (o “características”) está vivo: intelecto, sensación, movimiento y reposo (locativos), procesos de alimentación, decrecimiento y crecimiento (DA 413a22-25). De donde infiere (iii) que todo *cuerpo* natural que participa de vida será una sustancia entendida en el sentido del compuesto (DA 412a15-16).¹⁶ 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 (ὕποκείμενον). El cuerpo, visto el problema desde la perspectiva de la teoría de las categorías, no es un atributo o predicado, sino un sujeto. La forma, en cambio, es un predicado, por cuanto es lo que se dice o predica de un sujeto (cf. *Fís.* 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 *Met.* VII¹⁷ (como es evidente, este tipo de pasaje hace razonable la lectura atributista de la psicología aristotélica).¹⁸ De aquí, concluye Aristóteles, se sigue que (D¹) “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” (DA 412a19-21).

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 (iii): “si efectivamente hay que mencionar algo común a toda alma, [ésta] será la actualidad primera de un cuerpo natural *orgánico/instrumental*”

¹⁶ 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.

¹⁷ Cf. *Met.* 1029a1-7 y, especialmente, 1049a27-36.

¹⁸ El otro argumento a favor de la interpretación atributista se relaciona con la caracterización del alma como “actualidad primera” (ver la segunda definición de alma –D²– en lo que sigue), *i.e.*, como la *capacidad* de ejercer una actividad: la capacidad de ejercer una actividad es anterior a su ejercicio (DA 412a21-b1). Al describir el alma como un conjunto de capacidades o facultades (δυνάμεις) Aristóteles elimina la posibilidad de que el alma pueda identificarse con el cuerpo y, por ende, con un sujeto (la capacidad de alimentarse, por ejemplo, es diferente de estar alimentándose). También Putnam (1997b: 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 manera de leer el problema de Barnes, 1979: 34-35.

(ὄργανικόν; 412b4-6).¹⁹ **D**¹, como **D**² y **D**³, tiene varias dificultades que han sido cuidadosamente analizadas por los intérpretes desde la Antigüedad a nuestros días.²⁰ 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, ya que 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”. 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* (*DA* II 2-3, *et passim*), cada alma tiene ciertas propiedades específicas que se dan en el trasfondo del argumento a partir de los “grados de vida”: quien tiene alma racional, también tiene alma sensitiva y vegetativa; la inversa, en cambio, no es cierta (*DA* 413a20-b1).

¹⁹ El significado preciso de ὄργανικόν ha sido objeto de un intenso debate; Bos argumenta que en Aristóteles ὄργανικόν *nunca* significa “orgánico”, sino “instrumental” (Bos 2000: 25; 2002: 278-279; 2003:11-12; 84-90). Probablemente, como parece sugerir Aristóteles, ὄργανικόν debe significar ambas cosas. En *PA* 645b14-20 argumenta así: (i) dado que todo ὄργανον (“instrumento”; en sede biológica, “órgano”) y cada una de las partes del cuerpo es en vista de algo, y (ii) dado que “aquello en vista de lo cual” (τὸ ὃ ἔνεκα) es un cierto tipo de acción o actividad, (iii) es claro que también el cuerpo compuesto está constituido en vista de una acción o actividad compleja (πράξεώς τινος ἔνεκα πολυμεροῦς). Aserrar no es en vista de la sierra, sino que la sierra es *para* aserrar, pues aserrar (πίσις) es un cierto tipo de uso (propio del instrumento). (iv) Por tanto, el cuerpo, en cierto modo, es en vista del alma y las partes son en vista de las funciones en relación con las cuales cada una es por naturaleza lo que es. Una lectura menos radical y más matizada que la de Bos puede verse en Polansky 2007: 160-161 y Mittelmann 2013: 548-551.

²⁰ Algunas de esas dificultades son discutidas por Filópono, *In Aristotelis libros de anima Commentaria [In de an.]*, 215, 1-216, 26, ed. Hayduck; Bodéüs 1993: 44-49, Charlton 1995 y, más recientemente, por Polansky 2007: 154-159 y Zucca, 2015: 94-101.

Ahora bien, si el ser animado –*i.e.*, el ζῷον en el sentido de “ser vivo”, no en el “animal”– 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 vivo (que es el tipo de cuerpos que importa en sede psicológica) es el que funciona como tal, es decir, se trata ya de un cuerpo animado que cumple las funciones que lo identifican como tal y que, por lo tanto, ya está formalmente determinado como un cuerpo que puede (o “es capaz de”) desplegar funciones vitales específicas.²¹ De acuerdo con **D**², el alma es una “actualidad primera”. Aristóteles aclara que “actualidad” (en el sentido de “realización”: 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.*, como el ejercicio del conocimiento; *DA* 412a22-26). 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”; *DA* 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 (*DA* 412a21-b1 y *EN* 1103a26-31, donde aparece el argumento con más claridad y tomando como ejemplo la posesión de las capacidades perceptivas y su ejercicio).²² Que éste debe ser el significado de “actualidad *primera*” es claro en la analogía con el sueño y la vigilia (*DA* 417a22-29).²³

²¹ 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. Si el alma (*i.e.*, si la vida) sensitiva no está presente, no habrá rostro, mano carne, pues “serán como un muerto o parte de un muerto” (cf. *GA* 741a10-13; véase también *Acerca de la generación y corrupción* 321b28-33. El ojo de un muerto sigue llamándose “ojo”, pero *ya no es* un ojo por no funcionar como tal; *GA* 735a5-9. Cf. también *PA* 640b35-641a5 y *Pol.* 1253a20-22). Sobre este importante detalle cf. Williams, 2008: 222.

²² 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 (*DA* 415a18-20).

²³ “Es evidente” (φανερὸν), dice Aristóteles, que el alma es una actualidad como el conocimiento (ἐπιστήμη), es decir, como una capacidad. Pero ¿cómo explica esta

En **D**³ el alma es la actualidad primera de un cuerpo natural *orgánico* u “orgánico instrumental” (el cuerpo es un medio o instrumento del alma, pues es aquello a través de 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, *quod non* (DA 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 (esto puede entenderse como un argumento aristotélico en contra de la tesis de la “múltiple realizabilidad de lo mental”, propia del funcionalismo contemporáneo).²⁴

“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, ya que 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; DA 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: es una “actualidad” porque el alma sigue ejerciendo sus funciones activas (el animal sigue vivo), 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, *In de an.* 216, 1-26; 217, 9-15; Granger 1996: 20-28; Shields 2016: 170-171; Miller Jr.: 2018: xxvi-xxxi.

²⁴ 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: 91).

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 potencialmente podría albergar alguna forma de vida (*DA* 412b15-17). Solamente hay alma en los entes naturales, cuyo principio de movimiento y reposo reside en ellos mismos (cf. *DA* 412b15-17; *Fís.* 192b8-14).

3.1 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 (*DA* 407b1-5; 429a24-25; cf. *Sensu* 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 independientemente del cuerpo; *Fedón* 78c-79b). Pero, (i) si el alma aristotélica es una entidad inmaterial y si (ii) se puede entender el dualismo como 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),²⁵ ¿cómo puede decirse que Aristóteles *no* es un dualista? Los aristotelistas 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”; *DA* 415b7) pueda continuar existiendo independientemente del cuerpo. Más aún, se tiende a rechazar la opinión de que Aristóteles respalde un enfoque dualista, ya que tanto en *DA* como en otras obras

²⁵ Kim, 1998: 3-4; 211-212. Watson, 1999: 244. Beakley-Ludlow, 2006: 3.

psicológicas considera que el ser vivo es un *todo unificado*.²⁶ 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), creo que todavía se puede decir que él también avala *un cierto tipo de dualismo*.²⁷

Cuando Aristóteles define el alma como “la actualidad primera de un cuerpo natural orgánico o instrumental” enfatiza el hecho de que hay que descartar la pregunta de si el cuerpo y el alma son una sola cosa (*DA* 412b5-9),²⁸ 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. 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 (*DA* 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 (*DA* 414a19-20) que el alma no puede existir separada del cuerpo y que, aun cuando ello no necesariamente significa

²⁶ Un compuesto de materia y forma; véase Morel 2006: 122-124, y 2007, cap. III. 3. Charles 2008.

²⁷ Para esa caracterización habitual de dualismo cf. los estudios citados en n.22. 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, 1995). Este enfoque ha sido seriamente cuestionado por Bolton, 2005: 216).

²⁸ Una advertencia de Aristóteles contra el riesgo de “reificar” el alma al plantear cuestiones inapropiadas acerca de su unidad con el cuerpo (como sensatamente hace notar Mittelman 2013: 546).

que el alma no persista después de la muerte de la persona,²⁹ enfatiza el hecho de que el alma no puede existir independientemente del cuerpo (DA 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 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 existir sin el cuerpo. Más aún, si el alma se identifica con la forma y el cuerpo con la materia (DA 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: τόπος; DA 413b15) de su correspondiente materia.³⁰

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” (εἶδος), 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 un modo “educado” (*polite*) de materialismo.³¹ Williams³² 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

²⁹ 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” (DA 430a22-23: ἀθάνατον καὶ ἄϊδιον). No hay acuerdo entre los intérpretes respecto del significado de “separado” (χωρισθείς) en estas líneas. Omito aquí la discusión de este complejísimo problema; para una explicación pormenorizada cf. Gerson, 2005: 152-162 y Boeri, 2010: LI, n.53; CXII-CXXIII.

³⁰ Sobre el problema de si el alma está o no localizada en distintas partes del cuerpo cf. Movia 1991: 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.

³¹ Williams 2008: 224-225; Jaworsky 2016: 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.

³² 2008: 219.

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 oscurece.³³ 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 **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 lo cual una persona es una persona, o aquello que hace a una persona una persona (εἶδος 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 conjunto de huesos, fluidos, cabellos y carne un ser humano. 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. *Fis.* 194b30; *Met.* 1025b22-24; *EN* 1139a31-32). Pero tanto la deliberación como la elección son ítems mentales y, por tanto, entidades “abstractas” en el mapa ontológico aristotélico. Tanto Williams como Kenny suponen 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 forma, que 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* la οὐσία. Williams y Kenny parecen suponer que la ambigüedad en la noción de forma es fatal para el hilomorfismo, pero Aristóteles podría

³³ Kenny 1994: 149.

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, por la materia que compone el cuerpo mismo y, en otro sentido, por el 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 sensorio *a través del cual* es posible ver. En cualquier caso, lo que Aristóteles está interesado en mostrar es que esas actividades psicológicas no pueden depender *exclusivamente* de lo corpóreo, y que la estructura material de un ser vivo requiere de un principio unificador que la mantenga unida y la determine de cierta manera (DA 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 “estructurar” la materia).

Pero la objeción aristotélica fundamental al fisicalismo de su época es que el alma lo es de “un cierto tipo de cuerpo”. En su intento por superar el materialismo reductivo de los presocráticos y el inmateralismo 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 darse el despliegue de funciones psíquicas bien definidas (DA 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. Las entidades materiales tienen un carácter pasivo; por lo tanto,

siempre requieren un principio activo (la forma) que active u organice los ingredientes materiales de una manera apropiada para constituir un cierto tipo de cosa. Tanto en el domino 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” y cohesionante de la materia. En sentido estricto, entonces, no hay cuerpo sin alma ni alma sin cuerpo; después de todo, “el alma no es/existe sin un cuerpo ni es cierto tipo de cuerpo” (DA 414a19-20). El hilemorfismo, sugiero, contribuye a que ciertas lecturas contemporáneas de la psicología aristotélica vean en ella tanto aspectos materialistas como inmaterialistas, y ello es así porque en dichas lecturas si uno respalda un dualismo sustancialista no puede estar a favor de un enfoque materialista, y si es materialista no puede avalar una explicación dualista. Pero el hilemorfismo aplicado al fenómeno psicológico parece tratar de zanjar esas perspectivas antitéticas y excluyentes, posicionándose en un lugar intermedio.

Creo que, *mutatis mutandis*, este debate aristotélico se puede comparar con la discusión que J. Searle ha hecho en años recientes del materialismo contemporáneo;³⁴ según Searle, la identidad de lo mental con lo físico dice algo más que la simple negación del dualismo sustancial cartesiano, ya que lo que pretende hacer es negar la existencia de *cualquier* fenómeno mental irreductible en el mundo (*i.e.*, lo que niega es la existencia de propiedades fenomenológicas irreductibles como la conciencia, *i.e.*, los estados conscientes que, por tener un carácter cualitativo, se describen como *qualia*). Por qué no conceder, sugiere Searle, que se trate de *propiedades biológicas ordinarias*, aunque de un nivel más alto, de los sistemas neurofisiológicos, tales como los cerebros humanos.³⁵ El problema del materialismo contemporáneo sería entonces que acepta categorías cartesianas tradicionales y, al conceder la existencia e irreductibilidad de ciertos fenómenos mentales, estaría admitiendo cierto cartesianismo. Nada de lo que argumenta Searle en contra del materialismo contemporáneo significa que él esté dispuesto a respaldar

³⁴ Cf. Searle 2002; cap. 2.

³⁵ Searle 2002: 28. Claro que si son “propiedades biológicas *ordinarias*” no es del todo claro en qué sentido deberían ser “de un nivel más alto”.

alguna forma de dualismo o de inmaterialismo. Pero es interesante hacer notar su interés en enfatizar su idea de que tenemos una cierta imagen de nosotros mismos que es difícil de encuadrar con nuestra concepción *científica* del mundo, ya que nos pensamos como criaturas conscientes, libres, mentales, agentes racionales en un mundo en el que la ciencia nos dice que consiste *completamente* de partículas físicas que carecen de mente y de significado.³⁶ La pregunta es, entonces, cómo puede compatibilizarse el hecho de que, por un lado, el mundo no contenga más que partículas físicas *inconscientes* y que, por otro lado, también contenga “conciencia”, esto es, ¿cómo es posible que un universo mecánico contenga criaturas intencionales, *i.e.*, seres que son capaces de representar el mundo para sí mismos. Si fuera cierto que el mundo *sólo* contiene partículas físicas *inconscientes*, no puede explicarse cómo un mundo que es esencialmente carente de significados puede contener significados. Sin ánimo de exagerar, creo que estos problemas también inquietaron a Aristóteles en el marco de su teoría del alma, del lenguaje y del significado, y que, aparentemente, “resolvió” el problema al sostener que el mundo, en realidad, no es un sistema mecánico y carente de significados y también al implicar, como Searle más tarde, que las funciones anímicas (incluidas las que se relacionan con el pensamiento) son de carácter biológico.

Aristóteles no habla de “partículas físicas que carecen de mente”, pero sí dice que el mundo natural, del cual nosotros mismos formamos parte, no es un sistema meramente mecánico pues, aunque está compuesto de partículas físicas, el mundo natural es una estructura finalista que, en cierto modo, presupone lo que los filósofos de la mente contemporáneos llaman “mente” y Aristóteles νοῦς. Cuando habla de la “percepción (αἴσθησις) del tiempo” (*DA* 433b7) o de la “percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto” (*Pol.* 1253a15-18) seguramente no quiere decir “percepción sensorial”, sino un “darse cuenta”, un “advertir” o una *conciencia* del tiempo³⁷ —y, en especial, del tiempo

³⁶ Searle 1984: 13.

³⁷ Como interpreta Filópono en su comentario la palabra αἴσθησις que emplea Aristóteles en *DA* 433b7 (*In de an.* 586, 21-23: συναίσθησις). Se podría objetar que en ningún pasaje aristotélico αἴσθησις significa “conciencia”. Aunque συναίσθησις (y el verbo συναισθάνεσθαι) aparece pocas veces en Aristóteles (*EN* 170b9-10; *EE* 1244b25; 1245b22-24), no tiene todavía el sentido técnico de “conciencia” (en el sen-

futuro, que es el que cuenta para llevar a cabo un plan en el dominio práctico— y de esas nociones evaluativas que no son susceptibles de percepción sensorial. Se trata más bien, de un cierto tipo de conciencia o “percepción trans-sensorial.”³⁸

¿Y qué puede decirnos la psicología aristotélica acerca de ciertas teorías contemporáneas como el “pansiquismo”?³⁹ Es interesante notar que Aristóteles parece identificar ciertas formas de materialismo presocrático como “pansiquistas”. Antes señalé (cf. *supra* n.14) algunas objeciones que, creo, un materialista haría a la tesis aristotélica de que lo que unifica al cuerpo es el alma. Es claro que esas objeciones parten de un conjunto de premisas que Aristóteles rechaza, pero el problema más interesante es, a mi juicio, por qué niega que la materia por sí misma pueda tener poderes activos. Una explicación razonable aquí, sugiero, es que está reaccionando al hilozoísmo tan característico de algunos 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: “Tales [...] parece haber supuesto que el alma es algo capaz de mover, si es que, en realidad, sostuvo que la piedra imantada tiene alma porque

tido de “advertir” o “darse cuenta”), sino el significado más general de “percepción compartida” (una excepción a esto tal vez podría ser *EN* 1170b4-5, donde Aristóteles habla de los buenos como “los que se complacen con la conciencia de —o al advertir— lo que por sí mismo es bueno”). Pero es claro que Aristóteles tiene la idea de “conciencia perceptiva” (cf. *DA* 425b12-15; *EN* 1170a29-b1).

³⁸ Para una discusión detallada de este problema cf. Volpi, 2003: 294-300. La audaz idea de enfatizar el significado de αἴσθησις que va más allá de la percepción sensorial e incluso al dominio de la percepción moral se debe a Welsch, 1987: 32-36; 53-56 (a quien, hasta donde puedo advertir, Volpi sigue). El problema ya está sugerido por el mismo Aristóteles, cuando subraya que la αἴσθησις, que es capaz de percibir nociones evaluativas, no es un conocimiento sensible, sino intelectual (cf. *EN* 1142a25-30 y, en especial, 1143b5, donde αἴσθησις se identifica con νοῦς, probablemente por el hecho de que son dos capacidades cognitivas que operan sin mediaciones).

³⁹ Sobre este tema en la discusión contemporánea cf. el reciente volumen editado por Büntrup & Jaskolla 2017 (algunos de cuyos ensayos, para beneplácito de quienes creemos que Aristóteles aún tiene algo que decir, discuten de un modo sistemático algunas tesis aristotélicas).

mueve al hierro” (DA 405a19-21). Más tarde (DA 411a7 ss.), Aristóteles conjetura que, como “algunos afirman que el alma está mezclada en el universo, por esa razón quizá también (ὅθεν ἴσως) Tales pensó que todo estaba lleno de dioses”. Este famoso *dictum*,⁴⁰ constituye la versión más evidente del hilozoísmo presocrático, la tesis de que la materia está animada. El ejemplo del imán (en DA 405a19) sugiere que incluso las cosas aparentemente inertes parecen tener vida. La tesis de que “todo está lleno de dioses” es una manera de referirse a lo que en la actualidad suele entenderse por “pansiquismo”, es decir, la afirmación que atribuye alguna forma de conciencia a la materia. La razón fundamental de Aristóteles en contra de esa teoría 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. Entonces, decir que el fuego o el aire son un ser vivo es lo más contrario a la razón, y no decir que son seres vivos, aunque hay alma en ellos, es un absurdo. Si esto es así, la materia no puede ser animada por sí misma.

4. ¿Por qué puede leerse desde tantas perspectivas la psicología aristotélica? Observaciones conclusivas

Creo que una parte importante del éxito del funcionalismo psicológico a comienzos de los 70' como teoría de la mente dominante se debió a que se supone que el funcionalismo es compatible con la investigación empírica de la mente (y, por ende, proporciona un “enfoque científico” de ella), y a que esa teoría 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

⁴⁰ También testimoniado por Platón, *Leyes* 899b.

posible conocerlos estudiando los procesos parciales en los que están implicados, como los procesos cerebrales.

Como se sabe, un aspecto relevante del funcionalismo es 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 (cf. *supra* n.24). Las creencias y deseos son *estados físicos de sistemas físicos* que pueden estar hechos de diferentes materiales. Algo es una creencia o un deseo en virtud de lo que hace, *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, de modo que cualquier sistema puede tener mente a condición de que sea capaz de realizar la función adecuada.⁴¹ Aunque tanto las lecturas materialistas⁴² como las espiritualistas⁴³ 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”, algo que no necesariamente debe verse como un vicio, sino como una virtud propia del método aristotélico, que suele tener un carácter *exploratorio* de los problemas y no establecer certezas de un modo categórico. Sin duda, Aristóteles tiene numerosas certezas (que, además, argumenta cuidadosamente) acerca de lo anímico: (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 sus funciones vitales específicas. (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 (*DA II 4*). (v) La capacidad de alimentarse o de percibir es diferente de

⁴¹ “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: 291; el destacado en *italica* 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), de modo que la realización físico química del sistema es completamente accidental para el funcionalismo (p. 293).

⁴² Atributismo, funcionalismo, emergentismo, materialismo no reductivo (sobre el cual cf. Sorabji, 1979: 49, n.22).

⁴³ Burnyeat 1995; 1995a. Sobre el contraste espiritualismo-materialismo cf. una discusión interesante en Zucca 2015: 143-151.

estar alimentándose o de experimentar una percepción. Pero si el sistema corpóreo-fisiológico no se encuentra en buenas condiciones, no es posible activar esas capacidades.

A pesar de las limitaciones que creo que tiene la lectura funcionalista de la psicología de Aristóteles, creo que 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 este último enteramente aristotélico).⁴⁴

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 hay algunos pasajes en los que lo que acabo de decir es particularmente relevante: en *DA* 20b24-30 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

⁴⁴ Cf. Granger 1996: 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.

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”, lo cual 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, una entidad inmaterial que, no obstante, se encuentra “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.

A la base de esta explicación está, una vez más, el hilomorfismo y, 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 rechaza: un objeto natural es, como cualquier otro objeto del mundo perceptible una especie de combinación de dos clases de “cosas” ontológicamente diferentes: materia y forma. Aristóteles no admite que las condiciones materiales sean *suficientes* para la realización de un estado psíquico, pero sí insiste en que un estado mental sólo puede realizarse en un “sistema” natural *orgánico* (DA 412a27-b1: ὀργανικόν) y no meramente instrumental. Creo que este tipo de observación puede constatarse en diferentes pasajes del *corpus* psicológico de Aristóteles (quizá el más evidente es aquel en el que discute el ejemplo del hacha: no es este artefacto el tipo de cuerpo natural que tiene el principio del movimiento y del reposo en sí mismo y, por ende, no es el tipo de cuerpo capaz de albergar un alma; cf. DA 412b11-17). Los sistemas físicos en los que se dan los fenómenos “mentales” son “cuerpos naturales animados”, no

artefactos que no son capaces de albergar funciones biológicas (i.e., se trata de cuerpos que “tienen vida en potencia”). Todo “sistema natural animado” es un sistema “organizado” (otra traducción propuesta a veces por los expertos de ὀργανικόν), pero no todo sistema organizado es un sistema natural animado (creo, una vez más, que este puede ser un argumento razonable en contra de la múltiple realización de lo mental en sede aristotélica).

Comencé haciendo referencia a la relevancia que tuvo para Aristóteles el fenómeno de la vida; no es para nada sorprendente que, en sus tratados biológicos, donde dicho fenómeno es especialmente examinado, el modelo psicológico que propone en su *DA* desempeñe un papel fundamental. La sede física de la sensación en los animales sanguíneos es el corazón, de modo que queda clara la relevancia de ese órgano sensorio cuando se lo considera desde la perspectiva de la teoría psicológica (que establece que la sensación es la nota distintiva del animal; *DA* 413b2; *Sentido* 436b10-12; *Met.* 1035b14-18 *et passim*). El cerebro, en cambio, dado que es frío al tacto, no parece ser más que una especie de “refrigerante” del organismo, que ayuda a moderar el calor y la ebullición en el corazón (*Partes* 652b26-27: εὐκρατον ποιεῖ τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ θερμότητα καὶ ζέσιν). Más aún, Aristóteles sostiene que los animales cuya sangre es más acuosa tienen una tendencia al miedo, “ya que el miedo enfría” y los que tienen esa mezcla de sangre y agua son más propensos al miedo porque el agua se congela con el frío (*Partes* 647a24-31; 650b27-30; cf. también *Sueño* 456a5-6).⁴⁵ Como es evidente, Aristóteles está interesado en dar una explicación biológica del papel desempeñado por el corazón (especialmente en los animales sanguíneos), pero el enfoque más propiamente psicológico no puede estar ausente de esa explicación. Y eso es así porque los órganos sensorios (y, en particular, el corazón, el “sensorio común”, sede también de estados emocionales, como ira y miedo; *DA* 403a31; 408b8; 432b31; *Acercas de la juventud* 467b19-29; 469a5-10) no tienen, en opinión de Aristóteles, funciones exclusivamente fisiológicas, sino que, en cierto modo,

⁴⁵ También tiene su sede en el corazón la capacidad de nutrirse y moverse que tiene el animal, de modo que la importancia del corazón como sensorio principal no puede ser exagerada.

son condiciones necesarias de las funciones psicológicas del animal. A mi juicio, se trata de una explicación fascinante que, al mismo tiempo, ayuda a comprender mejor la afirmación de M. Burnyeat, según la cual el proyecto psicológico aristotélico ya no es creíble porque su física (y, me permito agregar, su fisiología) no es creíble.⁴⁶

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” tiene.⁴⁷ 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) son ejemplos claros de “causas eficientes”. En cualquier caso, si lo que he tratado de mostrar es al menos plausible, parece que todavía hay razones para leer la psicología aristotélica desde una perspectiva filosófica vital y no desde un enfoque “arqueológico”.

5. Referencias

- Barnes, J. (1979) “Aristotle’s Concept of Mind”, en: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle* (Psychology and Aesthetics) London, 1979, p. 34-41.
- Beakley, B., & Ludlow, P. (eds.). (2006). *The Philosophy of Mind. Classical problems/ contemporary issues*, Cambridge, (2nd ed.).
- Bodéüs, R. (1993) *Aristote. De l’âme* (Traduction et presentation par Richard Bodéüs), Paris.

⁴⁶ Burnyeat 1995: 19.

⁴⁷ Parece que Aristóteles entrevistó esto con claridad al proponer lo que antes he llamado su “teoría psicológica del término medio” (para la cual, y para no repetirme, me permito enviar a Boeri 2018: 154-155; 161-165).

- Boeri, M.D. (2009) “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
- _____ (2010) Aristóteles, *Acerca del alma* (Traducción, introducción, notas y apéndice), Buenos Aires.
- _____ (2018) “Plato and Aristotle On What Is Common to Soul and Body: Some Remarks on a Complicated Issue”, en: M. D. Boeri, Y. Y. Kanayama, J. Mittelmann (eds.) *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological issues in Plato and Aristotle*, Cham, p. 153-176.
- _____ (2020) “Alma aristotélica y mente contemporánea: divergencias y convergencias de un problema difícil”, *Prometheus* (Journal of Philosophy, Brasil) N° 33. p. 1-28.
- Boeri, M.D., Kanayama, Y. (2018) “General Introduction”, en: M. D. Boeri, Y. Y. Kanayama, J. Mittelmann (eds.) *Soul and Mind in Greek* (citado arriba), p. 1-15.
- Bolton, R. (2005) “Perception Naturalized in Aristotle’s *De anima*”, en R. Salles, R. (ed.) *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, p. 209-244.
- Bos, A. 2000. “Why the Soul needs and Instrumental Body according to Aristotle (Anim. I, 3, 470B13-26), *Hermes* vol. 128 N° 1, 20-31.
- Bos, A. 2002. “ ‘Aristotelian’ and ‘Platonic’ Dualism in Hellenistic and Early Christian Philosophy and in Gnosticism”, *Vigiliae Christianae* 56, 273-291.
- Bos, A. 2003. *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle’s Philosophy of Living Nature*, Leiden.
- Burnyeat, M. F. (1995) “Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?”, en: Nussbaum, M. C. and Rorty, A. O. (eds.) *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford, 1995, p. 15-26.
- Burnyeat, M. F. (1995a) “How Much Happens when Aristotle sees Read and Hears Middle C. Remarks on On *De anima* 2.7-8”, en: Nussbaum, M. C. and Rorty, A. O. (eds.) *Essays on Aristotle’s De Anima*, (citado arriba), 421-434.

- Charles, D. (1984) *Aristotle's Philosophy of Action*, Oxford
- _____ (2008) "Aristotle's Psychological Theory", en: J. J. Cleary y G. M. Gurtler, S.J. (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 24, Issue 1. p. 1-29.
- Charlton, W. (1995) "Aristotle's definition of Soul". En T. Irwin (ed.) *Aristotle. Metaphysics, Epistemology, Natural Philosophy*, New York & London, 1995, p. 244-260.
- Davidson, D. (2005) "Aristotle's Action", en: D. Davidson, *Truth, Language, and History*, Oxford, p. 277-294.
- Filópono (1897) *In Aristotelis De anima libros commentaria* (ed. M. Hayduck), Berlin (cito por número de página y línea de esta edición).
- Fodor, J. 2008. *The Language of Thought Revisited*, Oxford.
- Gerson, L. (2005) *Aristotle and other Platonists*, Ithaca.
- Granger, H. (1996) *Aristotle's Idea of the Soul*, Dordrecht-Boston-London.
- Jaworski, W. (2016) *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*, Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, A. (1994) *Aquinas on Mind*, London and New York.
- Kim, J. (1998) *Philosophy of Mind*, Boulder-Colorado/ Oxford: Westview Press, Inc.
- _____ (2005) *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton and Oxford.
- Miller, Jr., F. (2018) *Aristotle, On the Soul and Other Psychological Works*, Oxford.
- Mittelmann, J. (2013) "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, no. 4, p. 545-566.
- Modrak, D. (1987) *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago and London.
- Morel, P.-M. (2006) "Common to Soul and Body' in the *Parva Naturalia* (Aristotle, *Sens.* 1 436b1-12)", en: R.A.H. King, (ed.) *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*. Hildesheim-Zürich-New York, p. 121-139.

- _____ (2007) *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*. Paris.
- Movia, G. (1991). *Aristotele. L'anima* (traduzione, introd. e commento di G. Movia), Napoli.
- Nussbaum, M.C., (1985) *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays, Princeton (reed. de 1978 con correcciones).
- Nussbaum, M.C., Putnam, H. (1995) "Changing Aristotle's Mind", en: M. C. Nussbaum, and A. O. Rorty, (eds.) *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, p. 27-56.
- Polansky, R. (2007) *Aristotle's De anima*, Cambridge-New York.
- Putnam, H. (1997) "Introduction: Philosophy of language and the rest of philosophy". En H. Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, Volume 2 Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (1st ed. 1975), p. 7-17.
- _____ (1997a) "Philosophy and our Mental Life", en: H. Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, (citado arriba), p. 291-303.
- _____ (1997b) "Language and Reality", en: H. Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, (citado arriba), p. 272-290.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton New Jersey.
- Ross, D. W. (1955) *Aristotle: Parva Naturalia. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.
- _____ (1961) *Aristotle. De Anima* (Edited, with Introduction and Commentary by W.D. Ross), Oxford.
- Searle, J. (1984) *Minds, Brains and Science*, Cambridge-Massachusetts.
- _____ (2002) *Consciousness and Language*, Cambridge.
- Shields, C. (1995) "Soul and Body in Aristotle", en T. Irwin (ed.) *Aristotle. Metaphysics, Epistemology, Natural Philosophy*, New York and London, 1995, 103-137 (ed. original 1988).
- _____ (2016) *Aristotle, De anima* (Translation with an Introduction and Commentary), Oxford.

- Slakey, T. J. (1993). “Aristotle’s Theory of Perception”, en: M. Durrant (ed.) *Aristotle’s De anima in focus*, London and New York, p. 75-89 (ed. original 1961).
- Sorabji, R. (1979) “Body and Soul in Aristotle”, en: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle* (Psychology and Aesthetics) London, p. 42-64 (1ª ed. 1974).
- Volpi, F. (2003) “Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles”, en: G. Damschen, R. Enskat, A. G. Vigo, (eds.) *Platon und Aristoteles - sub ratione veritatis* (Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag), Göttingen, pp. 294-300.
- Welsch, W. (1987), *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart.
- Watson, R. A. (1999). “Dualism”, en: R. Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2nd. ed.), Cambridge, p. 244–245.
- Williams, B. 2008. “Hylomorphism”, en: B. Williams *The Essence of the Past. Essays in the History of Philosophy* (ed. by Myles Burnyeat), Princeton and Oxford, p. 218-227.
- Zucca, D. (2015). *L’anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologica aristotelica*, Brescia.