

Alejandro y Aristóteles en torno de la causalidad motriz del alma*

Alexander and Aristotle on the efficient causality of the soul

Por: Jorge Mittelmann

Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes
Santiago, Chile
jmittelmann@uandes.cl

Fecha de recepción: 6 de mayo de 2009

Fecha de aprobación: 17 de junio de 2009

Resumen: *este ensayo sostiene que uno de los desafíos más apremiantes que debe enfrentar una psicología de inspiración peripatética es el de conservar la relevancia causal del alma en los tres órdenes del cambio físico (traslación, alteración y crecimiento), sin hacer de ella un "motor" interno que desplace al organismo por hallarse en continuidad con él. En caso de no sortear con éxito este escollo, tal psicología no podrá afirmar que el alma sea un ítem inextenso e impassible, sino (a lo sumo) un cuerpo sutil que desplaza a otro más grosero. Mittelmann propone una lectura conjunta de los tratados de Alejandro y Aristóteles acerca del alma, con el fin de presentar la estrategia de Alejandro como un modo exitoso de hacer frente a esa dificultad patente. Según Mittelmann, Alejandro hallaría en los "estados disposicionales" de Aristóteles el paradigma apropiado para concebir la eficacia causal de las formas. Aquellos podrían oficiar de motores inmóviles en la medida en que reúnen una doble condición, que ni las formas platónicas ni los cuerpos sutiles pueden satisfacer: por una parte, su carácter incorpóreo no los convierte en substancias (separadas); por otra, su carácter inseparable no los convierte en cuerpos que desplacen a otros cuerpos por hallarse en contacto con ellos. De este modo, las εἴδη aristotélicas reunirían todas las ventajas explicativas de los εἶδη platónicos y del πνεῦμα estoico, evitando a la vez sus respectivos inconvenientes.*

Palabras clave: *Aristóteles, Alejandro, alma, causa*

Abstract: *this essay holds that one of the most compelling challenges that a psychology which is Peripatetic in inspiration must face is to keep the causal relevance of the soul within the three orders of physical change (movement, alteration, and growth) without turning the soul into an inner 'mover' that displaces the organism on account of being in contact with it. If this hindrance is not solved, such a psychology could not assert that the soul is both an inextense and impassive item, but (at best) a subtle body displacing another baser body. This paper suggests a combined reading of Alexander's and Aristotle's treatise on the soul for the sake of presenting Alexander's strategy as a successful manner of facing that plain difficulty. According to Mittelman, Alexander would find in Aristotle's 'dispositional states' the proper paradigm*

* El presente trabajo fue redactado en el marco del proyecto n° 3085014, financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt, Chile). Agradezco especialmente a Marcelo D. Boeri, cuyas observaciones críticas a una versión preliminar de este ensayo resultaron decisivas. Le estoy en deuda también por nuestros dilatados intercambios en torno de la psicología peripatética.

to conceive the causal efficacy of forms. Such dispositional states could be unmoved movers insofar as they satisfy a double condition, which neither the Platonic Forms nor the subtle bodies can satisfy: on the one hand, their incorporeal character does not make them (separate) substances, on the other hand, their inseparable character does not turn them into bodies displacing other bodies on account of being in touch with them. In this fashion, the Aristotelian ἕξεις would gather all the explanatory advantages both of the Platonic εἶδη and of the Stoic πνεῦμα, avoiding at the same time their own inconveniences.

Key words: Aristotle, Alexander, soul, cause

El presente trabajo propone un examen de algunos pasajes paralelos del *De Anima* de Aristóteles (en adelante, *DA*) y del tratado epónimo de Alejandro de Afrodisia, con vistas a distinguir las estrategias disímiles mediante las que cabe argumentar en favor del alma como principio motriz inmóvil de los procesos orgánicos. Tras recapitular sumariamente algunos trasfondos platónicos de la dificultad, se sugiere que la tesis del motor anímico inmóvil es susceptible de una doble lectura: o bien el alma escapa al movimiento por razones puramente ‘físicas’, o bien lo hace por razones meramente ‘lógicas’. Aunque Aristóteles no parece haberse inclinado de manera excluyente por una sola de ambas estrategias, el artículo aduce algunos motivos que vuelven plausible la adhesión de Alejandro a una interpretación *lógica* de la inmovilidad del alma. Esa opción va de la mano con su tendencia a preservar las intuiciones pre-filosóficas relativas a la atribución del movimiento, y con su consecuente rechazo a hacer de los cuerpos el vehículo o instrumento de su propio movimiento. Alejandro descubre en las ἕξεις aristotélicas el paradigma para concebir la eficacia causal de las formas. Aquéllas pueden officiar de motores inmóviles en la medida en que reúnen una doble condición, que ni las formas platónicas ni los cuerpos atómicos pueden satisfacer: por una parte, su carácter incorpóreo no las convierte en substancias (separadas); por otra, su carácter inseparable no los convierte en cuerpos que desplacen a otros cuerpos por hallarse en contacto con ellos. Las ἕξεις son, así, factores motrices de carácter formal, que desencadenan procesos físicos. Esta opción filosófica explica, en parte, la peculiar inflexión ‘atributista’ que Alejandro de Afrodisia imprime por momentos a la psicología de Aristóteles. Así como la originalidad de su contribución a este aspecto de la producción peripatética.

1. Condiciones mínimas para atribuir eficacia motriz al alma

En *De Anima* I 3, Aristóteles sostuvo que el alma opera a la manera de un motor inmóvil, que no entra en contacto con (ni es movido por) aquello que ella pone en movimiento, a no ser por accidente. El alma ‘se mueve’ sólo en el sentido impropio en que lo hace un marinero sentado en la cubierta de una embarcación que

se desplaza (ὡς ὁ ἐν τῷ πλοίῳ καθήμενος τοῦ πλοίου θέοντος)¹. Con todo, la situación del alma no es comparable a la de un simple pasajero, cuya conexión con el movimiento del navío es contingente: el alma se halla en el origen del movimiento del ser vivo, aun cuando no obre sobre su cuerpo arrastrándolo o comunicándole algún impulso (ἔλξις). El influjo causal del alma *qua* principio motriz no puede reconducirse a ninguno de los cuatro tipos de traslación (φορά) que sobrevienen en aquello que no se mueve por sí mismo, sino por obra de un agente externo (ὑπ' ἄλλου). Cada vez que la planta o el animal se orientan espacialmente hacia su alimento (por ejemplo), el alma no 'arrastra' (ἔλξις), 'empuja' (ῶσις), 'acarrea' (ὄχησις) o 'hace girar' (δίνησις) el cuerpo a cuyo movimiento ella da origen². Es preciso, pues, que ella origine el movimiento de otro modo, en cuanto principio inmanente a aquello que se traslada, se altera o crece por sí mismo.

En su propio *De Anima*, Alejandro de Afrodisia ofrece algunas comparaciones que iluminan el modo en que el principio motriz de una cosa se halla en el origen de sus operaciones típicas; tomadas conjuntamente, ellas configuran una estrategia definida para hacer plausible la tesis de que el alma mueve al cuerpo sin hallarse 'en contacto' con él. *Grosso modo*, Alejandro sostiene que el alma pone en movimiento al modo de una ἔξις³, cuyo influjo sobre el móvil es comparable al que la liviandad ejerce sobre el cuerpo ligero, inclinándolo hacia arriba sin 'tirar' de él ni 'arrastrarlo' en esa dirección⁴.

1 *Phys.* VI 10, 240b18-19; *DA* I 3, 406a5-10; II 1, 413a8-9; cf. *Top.* 1, 120b24-5. Al comentar la imagen del piloto en el navío (*ad* 413a8-9), R. Polansky (*Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge, 2007) hace notar la previa aparición de esa analogía en *DA* I 3, e insinúa la posible conexión de ambas imágenes náuticas con el problema de la causalidad motriz del alma. En efecto, el precedente de I 3 parece forzar una respuesta negativa al interrogante que Aristóteles deja sin despejar en las líneas conclusivas del capítulo inicial de *DA* II 1.

2 Para esta clasificación de variedades de traslación inducida externamente (ὑπ' ἄλλου), *Cf. Phys.* VII 2, 243a15-18. En su *De Anima* (21.26–22.10), Alejandro contrasigna expresamente estas cuatro maneras de trasladar otro cuerpo 'por contacto' (τῆ ἀφῆ καὶ σωματικῶς) con el modo en que los estados y capacidades de un ente natural originan su propio desplazamiento. Las δυνάμεις τε καὶ ἔξεις explicativamente relevantes vuelven inaplicables las categorías que rigen allí donde 'motor' y 'móvil' se hallan en contacto. La dirección en que han de ser superadas las explicaciones 'mecánicas' en psicología es insinuada por Aristóteles en *DA* I 3, 406b24-25.

3 *Cf. Alejandro, De Anima* 5.11-18; 22.2-10; 23.24–24.3.

4 *Cf. Alejandro, De Anima* 22.7-12.

Pensar la causalidad motriz del alma exige, ante todo, evitar la transposición de las relaciones causales entre magnitudes adyacentes, al ámbito de las conexiones entre un cuerpo y su alma (dado que esta última no tiene magnitud). No es casual que, al tomar distancia de la explicación atomista del movimiento animal, Aristóteles reproche a Demócrito precisamente una transposición de esa índole, que hace de la causalidad motriz del alma una suerte de tracción interna, que mueve por arrastre a los miembros del cuerpo (συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν)⁵. La estrategia atomista introduce en psicología motores “desligados y separados de aquello que ellos mueven” (ἀπολελυμένα καὶ κεχωρισμένα τῶν κινουμένων ὑπ’ αὐτῶν)⁶, y de este modo trata motores (ánimicos) y móviles (somáticos) como magnitudes contiguas que se influyen mutuamente.

Aunque, como veremos, cabe dar alcances muy diversos a las palabras de Aristóteles en *DA I 3*⁷, es indudable que ellas buscan quebrantar la conexión esencial entre ‘alma’, ‘vida’ y ‘movimiento’ instituida por Platón en el *Fedro*, y que culmina en la definición del alma (a escala cósmica) en términos de un automovimiento incesante (*Leyes*, 895a-c; 896a1-2). Resulta llamativo que, en esta comprensión de la causalidad motriz del alma, ésta última comparezca como el ente móvil por antonomasia. Ello atenúa indebidamente el desnivel esperable entre una causa anímica y su efecto corpóreo, ya que la primera parece poseer en grado sumo el mismo tipo de actividad que el efecto comparte mientras se encuentre unido a su

5 Cf. *DA I 3*, 406b15-23: ἔνιοι δὲ καὶ κινεῖν φασὶ τὴν ψυχὴν τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἐστίν, ὡς αὐτὴ κινεῖται, οἷον Δημόκριτος κινουμένης γὰρ φησὶ τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας, διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν, συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν. (El verbo ‘συνεφέλκειν’ es un compuesto que incorpora la misma raíz verbal de la que procede ‘ἔλξις’). Enseguida, Aristóteles rechaza esta teoría haciendo ver que el alma origina la conducta animal de otra manera, “mediante una cierta elección e intelección” (διὰ προαιρέσεως τινοσ καὶ νοήσεως, 406b25). El alma sólo podrá hallarse ‘en contacto’ con el cuerpo si se la concibe antes como un cuerpo sutil, ya que de otro modo no satisfará la definición de ‘contacto’: Cf. *Phys. V 3*, 227a; *VI 1*, 231a21-23; *GC I 6*, 323a3-6; y especialmente 323a10-12, donde la referencia a la capacidad de mover y ser movido forma parte del definiens de ‘contacto’: ὥστε φανερόν ὅτι ταῦτα ἄπτεσθαι πέφυκεν ἀλλήλων, ὧν διηρημένων μεγεθῶν ἅμα τὰ ἔσχατά ἐστίν, ὄντων κινητικῶν καὶ κινητῶν ὑπ’ ἀλλήλων. Pero el alma es la φύσις del cuerpo que ella informa, y no está ‘difundida’ por sus miembros a la manera de un cuerpo sutil. Cf. *Metaph. Δ 8*, 1017b14-16.

6 Alejandro, *De Anima* 21.26.

7 Compárense en tal sentido las interpretaciones divergentes del pasaje por Kung, J. “Aristotle on thises, suches and the Third Man Argument”, en: *Phronesis* 26, 1981, pp. 207-247; y Frede, M. “On Aristotle’s conception of the soul”, en: Nussbaum, M. y Rorty, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford, 1992, pp. 93-107, por un lado; con las de Shields, C. “Soul and body in Aristotle”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 1988, pp. 103-137; y Menn, S. “Aristotle’s definition of soul and the programme of the *De Anima*”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, 2002, pp. 83-139, por el otro.

causa motriz. Si es verdad que nadie puede dar lo que no tiene, parece *prima facie* razonable suponer (con Platón) que el alma mueve al cuerpo porque ella misma se halla en movimiento, aun cuando sin haberlo recibido de otro (so pena de regresión al infinito). Al decir del *Fedro*, el alma es ‘fuente’ (πηγή) de su propio movimiento, y del de las demás cosas que le están unidas⁸. Por el contrario, en *De Anima* I 3 Aristóteles sostiene que es el cuerpo (y no el alma) el que se halla sujeto a las variedades de κίνησις que él identifica en este texto, lo que le obliga a redefinir la causalidad motriz del alma; esta última es, como se sabe, uno de los rasgos básicos que cualquier concepción positiva de la ψυχή debe ser capaz de acomodar⁹.

El desafío peripatético consiste, entonces, en conservar la relevancia causal del alma en los tres órdenes del cambio físico (traslación, alteración y crecimiento)¹⁰, sin hacer de ella un ‘motor’ interno que desplace al organismo por hallarse en continuidad con él, ya que en tal caso el alma no será un ítem inextenso e impasible, sino (a lo sumo) un cuerpo sutil que desplaza a otro más grosero. Como se ha dicho, para que ese modo de mover conviniese al alma sería preciso, entre otras cosas, que ella estuviese entrelazada con el cuerpo mediante alguna συμπλοκή¹¹, si es verdad que entre motor y movido ha de haber contacto¹². Ahora bien, Aristóteles considera desorientadora esa manera de entender el vínculo entre la materia y la forma de un compuesto sensible. Es cierto que en cualquier proceso de transmisión formal, el agente y el paciente se hallan en contacto, pero su mutua interacción no afecta la integridad de la forma que ‘transita’ de uno al otro. De lo contrario, la forma sería ‘alterada’ por aquello que la recibe, y no se conservaría intacta en el

8 En el *Fedro* (245c5–246a1), el alma es fuente de movimiento por hallarse ella misma en movimiento: μή ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ἢ ψυχήν. Por su parte, las Leyes (895e10–896b1) aluden también al automovimiento (τὸ ἑαυτὸ κινεῖν), y definen al alma misma como una actividad incesante: τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν (896a1-2). También la definición de ‘sensación’ por parte del Filebo (34a3-5; cf. 33d2-6) involucra al alma en una κίνησις, ya que el definiens alude a una afección y a un movimiento que comprometen conjuntamente al cuerpo y al alma. S. Menn (“Aristotle’s definition of soul and the programme of the *De Anima*”, Op. cit. pp. 100-102) hace notar la ostensible pervivencia de esta caracterización del Filebo en *Phys.* VII 2-3, así como su eventual superación en *DA*, mediante la introducción de un alma motora inmóvil e impasible.

9 Cf. *DA* I 2, 403b28-31; 404a21-28; 404b7-8.

10 *Phys.* VII 2, 243 a35-39; *DA* I 3, 406a12-14.

11 Cf. *DA* A 3, 406b26-28, donde Aristóteles conecta la virtud de mover el cuerpo que el *Timeo* atribuye al alma con el hecho de hallarse ésta entrelazada con aquél: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ τὴν ψυχήν κινεῖν τὸ σῶμα· τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὐτὴν καὶ τὸ σῶμα κινεῖν διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό.

12 Cf. *Phys.* V 3, 227a; VI 1, 231a21-23. El ejemplo del comediógrafo Filipo (*DA* I 3, 406b15-22), que puso en escena la vivificación de una escultura al derramar mercurio sobre ella, ilustra bien esta tesis, y se discute más abajo. Cf. nota 48, *infra*.

curso de su transmisión¹³. Es preciso, pues, interpretar el rol motriz del alma de tal modo que éste sea compatible con su causalidad formal, evitando sugerir que el alma mueve al cuerpo como lo haría otro cuerpo. A ojos de Alejandro, esto último sería comparable a decir de la impronta que ella ‘mueve’ a la cera en la que ha sido impresa. Pero no conviene ‘reificar’ la impronta, que es apenas una “forma, estado, perfección y actualidad” del compuesto modelado con arreglo a ella¹⁴.

2. ¿Inmovilidad física o lógica? Dos lecturas de *DA I 3*

Pese a su aspecto engañosamente consensual, la tesis de *DA I 3* encubre un conflicto latente entre dos maneras muy disímiles de profesar esa tesis¹⁵. De las razones que se aduzcan en favor de la inmovilidad del alma dependerá, en definitiva, el verdadero alcance (‘físico’ o ‘lógico’) del argumento aristotélico. En efecto, aun concordando en que los predicados referidos a las operaciones (vitales) que un compuesto ejecuta en virtud de su alma son inaplicables al principio formal de ese compuesto, los motivos que subyacen a este rechazo suelen tener poco en común. Si bien todo intérprete convendrá en que no es el alma la que ‘...crece’ o ‘...se desplaza’, sino el animal por medio de su alma (*Cf. DA*, 408b14-15), los unos sostendrán que ello es así en razón de la eminente dignidad ontológica del alma; los otros, del mero ‘rango de aplicación’ de los predicados anímicos¹⁶. Lo que para los primeros constituirá un indicio metafísico revelador, para los segundos no será más que un hecho lingüístico trivial. *Grosso modo*, la alternativa opone aquello que

13 En GC I 10, 327b14-19, Aristóteles rehusa pensar la unidad de materia y forma como si se tratase de ingredientes en una misma mezcla (μίξις): οὐτε τὸ σχῆμα τῷ κηρῷ μινύμενον σχηματίζειν τὸν ὄγκον· οὐδὲ τὸ σῶμα καὶ τὸ λευκὸν οὐδ’ ὅλως τὰ πάθη καὶ τὰς ἕξεις οἷον τε μίγνυσθαι τοῖς πράγμασιν. En su versión del tratado para la Loeb Classical Library, E.S. Forster tradujo estas líneas en el sentido de una distinción categorial entre tipos de entidades lógicamente incompatibles: “Nor can ‘body’ and ‘white’ be ‘mixed’ together, nor, in general, can ‘properties’ and ‘states’ be mixed with ‘things’”. De un modo análogo, la salud tampoco se ‘mezcla’ al cuerpo del paciente: *Cf.* 328a22-3. Para la impasibilidad de la forma en el curso de la fecundación animal, *Cf.* GA I 22, 730b8-24.

14 *Cf.* Alejandro, *De Anima* 23.30–24.2: ... δύναμιν οὖσαν αὐτῆς καὶ εἶδος καὶ τελειότητά τε καὶ ἐντελέχεια.

15 Intentaremos atribuir una de ellas a Alejandro de Afrodisia; la otra, en cambio, parece más próxima a la interpretación neoplatónica del Pseudo-Simplicio: ver nota 45, infra.

16 El ‘rango de significación’ (range of significance) de un predicado delimita de antemano el ámbito de entidades a las que ese predicado puede ser atribuido (o de las que puede ser removido) con sentido. *Cf.* Gödel, K. “Russel’s Mathematical Logic”, en: Benacerraf, P. y Putnam, H. (editores). *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. 1964, pp. 211-32. Un cuidadoso análisis de las afinidades entre esta demarcación y la aristotélica se encuentra en Kung, J. “Aristotle on thises, suches and the Third Man Argument”, *Op. cit.*, especialmente, pp. 239-240.

convendremos en llamar una interpretación φυσικῶς de la inmovilidad del alma, a una interpretación λογικῶς, que por comodidad abreviaremos respectivamente ΙΙ e ΙΙΙ:

ΙΙΙ: El alma escapa al movimiento por ser una substancia de naturaleza inmaterial, que sólo se desplaza *per accidens*, por hallarse hospedada en un cuerpo como el piloto en su navío. Dado que el cambio locativo está implicado en las operaciones vitales básicas (como el crecimiento), y que todo cambio locativo acontece en un *lugar*, lugar que no puede ser ocupado más que por un *cuerpo*, se sigue que el alma (*qua* substancia incorpórea) no tendrá parte en el movimiento. Aristóteles ha demostrado en otro lugar que nada indivisible se mueve, a no ser de modo accidental, por desplazarse aquello en lo que reside¹⁷. El ejemplo estándar de ese tipo de movilidad impropia es el del tripulante que reposa sobre un barco que navega. Ahora bien, Aristóteles sitúa su investigación sobre la compatibilidad entre ‘alma’ y ‘movimiento’ en el marco de la alternativa (abierta por la *Física*) entre movimiento propio e impropio (καθ’ αὐτό -κατὰ συμβεβηκός), al tiempo que retoma la comparación náutica estándar (οἶον πλωτῆρες, 406a6). Lo que está en juego en *DA* es, pues, averiguar si el alma se mueve por sí misma al modo de las cosas espacialmente extensas y divisibles, o si no lo hace por carecer de magnitud.

Todo ello aconseja entender la inmovilidad del alma como una tesis de la ciencia física, referida a un objeto substancial desprovisto de extensión. Los principios formales de los cuerpos vivos serán substancias por derecho propio (como lo son los tripulantes de las embarcaciones), sólo que exentas de magnitud espacial que haga posible su desplazamiento. En definitiva, la conexión conceptual entre κίνησις, τόπος y μέγεθος (ο σῶμα) garantiza la exclusión del alma del ámbito de las cosas que se mueven por sí mismas – aunque no del ámbito de las cosas sin más¹⁸. Las líneas 406a14-16 parecen brindar sustento a esta lectura, al

17 Phys. VI 10, 240b8–241a.

18 DA I 3, 407a2-3: οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι. J. Tricot (ad 406a2) ha resumido lo esencial de ΙΙ al decir que “l’âme ... est immobile en raison de sa nature meme”. En esa óptica, atribuirle movimiento sería desconocer su índole propia (inextensa e impasible) y cometer un error análogo a predicar del hombre la condición de ‘alado’ o ‘inmortal’. En tales casos, el error cometido revelaría una ignorancia de la naturaleza del objeto al cual se adscribe el predicado, pero no un desconocimiento de la gramática filosófica, que prohíbe la combinación proposicional de ítems lógicamente incompatibles. Después de todo, las condiciones de verdad del enunciado ‘el hombre es un animal alado’ son perfectamente claras, de manera que dicho enunciado tiene sentido y está lejos de ser inverificable. Como veremos, ΙΑ sostiene en cambio que la proposición ‘el alma crece’ o ‘se desplaza’ no es simplemente falsa, sino que carece de sentido y es inverificable. El error en que se incurre al formularla no es ‘regional’ (pues no concierne al objeto de un área específica del saber), sino ‘trascendental’ o ‘gramatical’: el alma no es el tipo de ítem al que tenga sentido atribuir tales predicados.

hacer ver que la atribución no-accidental de movimiento comportaría el peligro de una ‘localización’ del alma: εἰ δὲ κινεῖται μὴ κατὰ συμβεβηκός, φύσει ἂν ὑπάρχοντες κινήσεις αὐτῆ· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τόπος· πᾶσαι γὰρ αἰ λεχθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ.

A cambio de estas ventajas, III presenta el inconveniente *prima facie* de hacer del alma un individuo inmaterial separado (τόδε τι), respecto del cual *tendrá sentido* preguntar si él y su cuerpo constituyen una sola cosa, pregunta que Aristóteles declara inadmisibles¹⁹. III favorece una ontología dualista en cuyo marco cobran sentido los interrogantes que Aristóteles pretende excluir, pues parece claro que entre el cuerpo y su alma (así entendida) no regirá la relación no problemática que vincula a la cera y su figura.

III: El alma escapa al movimiento por un motivo previo, en cierto modo, a la división de los entes en materiales e inmateriales: ella no cae ni a uno ni a otro lado de esa línea divisoria, por cuanto no es un *individuo* (τόδε τι) sensible o inteligible; tampoco el ingrediente de una mezcla; ni una contraparte inmaterial ‘aglutinante’, que vincule entre sí a los elementos ostensibles de un compuesto. *Mutatis mutandis*, el alma de un viviente se asemeja a un *principio* de organización, o a una receta que estipula el modo en que los ingredientes materiales de un compuesto han de hallarse juntos si se pretende que éste llegue a ser (‘εἰ ἐκεῖνο ἔσται τὸ οὐ ἔνεκα’, PA I 1, 642a33)²⁰. Un *principio* de esta índole, que Aristóteles contrapone a un *elemento*, es el tipo de ítem acerca del cual la cuestión de saber si es móvil o inmóvil no puede plantearse *con sentido*²¹. La inmovilidad del alma no será, pues, una tesis ‘regional’

19 Cf. DA II 1, 412b6-9 (καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα). Nussbaum y Putnam (“Changing Aristotle’s mind”, en: Nussbaum, M. y Rorty, A. O. (editoras). *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford, 1992, p. 43) reprochan al dualista el que su ontología no vuelva superflua esta pregunta, como Aristóteles parece requerirlo:

On our interpretation, on the other hand, the wax analogy and the axe analogy are apt; and the question about unity really is one that the Aristotelian ought to repudiate as ill formed. The soul is not a thing merely housed in the body; its doings are the doings of body. The only thing there is is one natural thing.

J. Kung (“Can substance be predicated of matter?”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, pp. 140–159) constata que “Aristotle sometimes uses the term <τόδε τι> for the form or essence rather than the concrete individual”. Cf. a este respecto Z 13, 1038b4-6 ; Z 7, 1033a35, y el elenco de pasajes en Brunschwig, J. “La forme, prédicat de la matière?”, en: Aubenque, P. (editor). *Études sur la Métaphysique d’Aristote*. Actes du VI Symposium Aristotelicum. Paris, 1979, pp. 131–160. Una buena explicación de esta aparente anomalía puede encontrarse en Loux, M. *Primary Ousia*. New York, Cornell, 1991.

20 Cf. Metaph. Δ 8, 1017b14-16; Z 17, 1041b5-9; 1041b27-31; H 2, 1043a2-7; H 3, 1043b9-14; 1043b22-23.

21 Alejandro optará por dejar el alma al margen de toda atribución ‘cinética’, tanto de aquella ‘compone’ afirmativamente alma y movimiento, como de aquella que ‘divide’ alma y movimiento

de la ciencia física, referida a un tipo peculiar de objeto exento de materia, y que podría residir ‘en otro’²² a la manera de un piloto en una nave. Se trataría, más bien, de una demarcación categorial entre aquello que es ‘objetivo’ (o tiene el modo de ser un elemento) y aquello que, no siéndolo, permite distinguir entre las cosas y los meros agregados de elementos. La diferencia crucial entre un cuerpo vivo y una colección inoperante de órganos morfológicamente idéntica a él, no se deja capturar mediante la adición de un elemento inmaterial unificante.

En favor de esta interpretación ‘deflacionaria’ de las formas substanciales aboga la inclusión, en la *Metafísica*, de ítems explicativos ‘de segundo orden’, que no pueden alinearse con sus *explananda*. Así, lo que distingue a la sílaba ‘BA’ de la sílaba ‘AB’ no es la presencia de un tercer fonema impronunciable, sino de un principio de organización, que dicta a los fonemas el orden en que han de pronunciarse. Éste sería (si la hubiese) el ‘alma’ de un compuesto gramatical, que no cabe concebir como un elemento adicional de ese compuesto (*vgr.*, un fonema de otro orden), ni como un tripulante ideal hospedado en la sílaba sensible.

En efecto, la definición ‘causal’ del alma que Aristóteles ofrece en *DA* 414a12 dice muy poco acerca de ella, pues la caracteriza únicamente por la función que desempeña. El alma es ‘aquello por lo cual’ (ὅ) un organismo ejecuta un conjunto de actos propios de la clase natural a la que pertenece. Pero tal enunciado no es vacío ni decepcionante. Se trata más bien de una definición ‘de segundo nivel’, que no muestra nada por sí misma, pero indica aquello que deberá ser explicado por una definición física de primer orden. Una caracterización preliminar de ese tipo sirve para delimitar los *explananda* de los que una definición informativa deberá dar cuenta²³. Por ello el enunciado del alma no remite por sí mismo a alguna propiedad causalmente responsable de las operaciones distintivas de una especie, al modo en que la fórmula química del agua indica la proporción de hidrógeno y

(Cf. *De interpretatione*, 17a20-26). Al hacerlo se orienta en dirección de una distinción categorial afín a *II*. En *De Anima* 23.6-8 escribe: διὸ ἀληθέστερον τὸ λέγειν μῆτε κινεῖσθαι μῆτε ἡρεμεῖν τὴν ψυχὴν καθ’ αὐτήν, ἀλλ’ ἐκότερον τούτων ποιεῖν τὸ ζῶον κατ’ αὐτήν. Un indicio en favor de ello es que, inmediatamente después de esta observación, Alejandro discute in extenso el ‘pasaje ryleano’ de *DA* I 4; Cf. su *De Anima* 23.10–24.3.

22 Para el sentido peculiar de ‘estar en’, con arreglo al cual cabe decir que el alma ‘está en’ el cuerpo, Cf. *Phys.* IV, 210a20-21, con las observaciones de Nussbaum, M. *Aristotle’s De Motu Animalium*. Text with translation, commentary and interpretative essays. Princeton, 1978, p. 153. Cabe hacer notar que este sentido se aplica conjuntamente al εἶδος y a la ἕξις: ὡς ἡ ὑγίεια ἐν θερμοῖς καὶ ψυχροῖς καὶ ὅλως τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ.

23 Una interpretación muy distinta del alcance y función de este definiens puede verse en Bolton, R. “Aristotle’s definition of the soul: *De Anima* II, 1-3”, en: *Phronesis* 23, 1978, pp. 258–278.

oxígeno que subyace a la transparencia, fluidez y potabilidad del agua²⁴. El *definiens* del alma no proporciona una caracterización positiva del principio formal de un arbusto, por ejemplo, sino más bien una incógnita que deberá ser despejada por la investigación botánica, mediante el hallazgo de aquella propiedad que subyace al “vivir, sentir y pensar” que caracteriza a esa especie biológica²⁵. El hallazgo del alma será, entonces, el de una propiedad y no el de una substancia; el de un *quo* y no el de un *quod*.

En caso de que II sea preferible, decir del alma que ella ‘crece’ o ‘se desplaza’ equivaldrá a atribuir el predicado ‘inhabitable’ a la función doméstica con arreglo a la cual se edificó una casa; o a intentar erigir un inmueble a partir del conjunto de ingredientes categorialmente heterogéneos que Frege enumera en el § 53 de sus *Fundamentos de la Aritmética*: {piedras, ladrillos, comodidad y solidez}²⁶. Se trataría, en suma, de un mero ‘error categorial’, en todo punto análogo al denunciado por Ryle²⁷. En la perspectiva abierta por II , el movimiento no repugna al alma

24 Acerca de la definición del agua, véanse las útiles indicaciones de A. Gómez-Lobo (“Inmortalidad y resurrección. Problemas filosóficos y respuestas actuales”, en: *Estudios Públicos* 112. Santiago de Chile, 2008, pp. 273-274) quien hace notar que “la esencia o forma [del agua] ha sido descubierta como resultado de la investigación científica”, y no fue expresada en la formulación τὸ τί ἦν ἐκεῖν εἶναι (Cf. *Metaph. Z* 6, 1031b7). Esta última alude apenas a una propiedad no-identificada, cuyo hallazgo se encomienda a la ciencia competente. De modo análogo, la genética actual ha terminado por identificar “aquello por lo que pimeramente vivimos, sentimos y pensamos” (412a12-13), a saber: la información inmaterial codificada dentro de los genes que integran las moléculas de ADN. También este caso, la definición aristotélica ‘de segundo nivel’ no especificaba aún el factor causalmente responsable del ‘vivir’.

25 En un sentido afín, D. Charles (*Aristotle’s Philosophy of Action*. Londres, 1984, pp. 20-21) ha propuesto ver en el giro aristotélico ‘la actualidad del bronce en cuanto bronce’ (*Phys.* 200b30, 33), menos la especificación de un rasgo definicional, que la indicación de una incógnita que deberá ser despejada por la investigación ‘metalúrgica’ (Cf. nota 24 supra):

This definition marked by ‘as such’ could be filled in a way which clarifies the nature of bronze. Aristotle rests here upon the possibility of specifying those (essential) properties of bronze (e.g. possessing a certain atomic structure) which, when realised, make the object bronze. Natural kind terms are sometimes characterised by phrases such as ‘whatever has the essential properties that this has’ where ‘this’ refers to a particular example of that natural kind, and the gap is to be filled by scientific investigation of what the essential properties of this object are, which –when discovered – yield an informative real definition of (e.g.) bronze.

26 *Grundlagen* § 53 :

Pero tampoco la unicidad (no más que la existencia), es una característica del concepto ‘Dios’. La unicidad no puede ser empleada para definir ese concepto, tal como no cabe emplear la solidez, la comodidad o el carácter espacioso de una casa para su construcción – en combinación con las piedras, el mortero y las vigas.

27 Cf. *The concept of mind*, p. 22. Entre los intérpretes recientes, J. Kung (“Aristotle on thises, suches and the Third Man Argument”, *Op. cit.*, p. 236) adopta II como clave de lectura de *DA I 3*

por ser ésta un individuo indivisible e inextenso, sino por no ser en absoluto un individuo, ni material ni inmaterial. Tomar al alma por una cosa que se alberga *en* otra sería tan disparatado como hacer de la impronta grabada en la cera el tripulante de una embarcación. – Desde el punto de vista textual, las líneas 405b31–406a2 (con su llamativa distinción entre ψευδος y αδύνατον) parecen acreditar II: la atribución de movimiento al alma no es sólo falsa, sino imposible²⁸. Y si para los antiguos la incapacidad de *concebir* o de *representarse* imaginativamente un estado de cosas es un indicio de su imposibilidad, decir del alma que ella ‘se mueve’ resultará tan inconcebible como declarar ‘confortable’ o ‘inhospita’ la función doméstica en virtud de la cual una casa admite ambos predicados²⁹. No se trata sólo de una falsedad, que pueda constatarse examinando las condiciones de verdad del enunciado; lo peculiar reside aquí en que esa sentencia mal formada no es la ‘figura’ de un estado de cosas cuya ocurrencia o no ocurrencia pueda ser constatada³⁰. Simplemente no tiene sentido.

(oponiéndose enérgicamente a II), pues fundamenta la inmovilidad del alma en consideraciones preliminares de orden lógico, y no en consideraciones físicas sobre la substancia del alma. Si bien Aristóteles se opone al materialismo reductivo, ello no lo convierte *eo ipso* en un ‘inmaterialista’ substancial, ya que es la alternativa misma entre substancias materiales e inmateriales la que debe ser superada en el ámbito de las explicaciones físicas. De acuerdo con Kung, Aristóteles se esfuerza en rehusar al alma la condición de ‘individuo’ por derecho propio (τόδε τι); y es este trasfondo categorial el que vuelve inteligibles sus argumentos contra la atribución de κινήσεις al principio formal de un organismo. Kung escribe (p. 236) :

[Aristotle] ... argues explicitly against other non-materialist positions in biology and psychology. It will not be sufficient, for example, to bring in abstract entities which differ from concrete ones in being immaterial, and can work alongside them or in the stead of some of them as efficient causes. Thus, Aristotle raps accounts of the soul which portray it as what moves and is ‘directly’ moved (*De An. A 3*, 406a1–b9).

La exégesis de Kung contrasta con la de C. Shields (“Soul and body in Aristotle”, *Op. cit.*, pp. 114–118), quien también ofrece un detallado análisis de los argumentos aristotélicos en apoyo de la inmaterialidad del alma, pero opta por una lectura de tipo II. Shields no discute expresamente la eventualidad de una superación ‘categorial’ de la alternativa entre substancias materiales e inmateriales: Aristóteles optaría simplemente por la segunda rama de la alternativa, en lugar de intentar desmantelarla.

28 La alternativa entre lo (meramente) falso y lo imposible se halla también presente en Alejandro; Cf. su *De Anima*, 22. 2-10.

29 La conexión entre lo inconcebible y lo imposible fue común en la tradición filosófica anterior a los trabajos de Kripke y Putnam, pues para dicha tradición (en palabras de Ana Hulton) “la concebibilidad es una buena guía para la posibilidad”. En una reciente ponencia inédita (Sadaf/Gaf, Buenos Aires, 2008), Hulton hizo ver que, “en la medida en que tradicionalmente se asimiló la necesidad con la aprioridad, la investigación acerca de lo que es necesario o posible estaba guiada por consideraciones apriorísticas, relativas a lo que podemos concebir o imaginar”.

30 J. Kung (“Aristotle on thises, suches and the Third Man Argument”, *Op. cit.*, p. 236) admite la ausencia en Aristóteles de “an explicit true–false–nonsense trichotomy”, que le permita clasificar

Las atribuciones implausibles que Aristóteles tiene en mente serían aquellas que él explicará más adelante (en su célebre ‘pasaje ryleano’), al descartar predicaciones como ‘el alma teje’ o ‘el alma edifica’³¹. Es digno de mención el que (de acuerdo con IA) el rechazo de tales predicaciones no se funde en la posesión de una ontología muy determinada acerca del alma y del tipo de actividades ontológicamente compatibles con ella³². Presupone, apenas, algunas intuiciones no-filosóficas (triviales) acerca del tipo de términos que pueden combinarse en enunciados provistos de sentido.

3. Disposiciones causales: la estrategia de Alejandro de Afrodisia

La manera en que Alejandro de Afrodisia hace frente al desafío peripatético de conservar la relevancia del alma como principio motriz, preservando a la vez el modo peculiar en que ella mueve, exhibe un cierto sesgo ‘atributista’. Alejandro descarta la estrategia más obvia para evitar la aplicación, a los motores anímicos, de categorías explicativas aptas para dar cuenta de los cuerpos que mueven y son movidos ‘por contacto’. Tal estrategia consistiría en hacer del alma una ‘forma’

bajo la tercera rúbrica las proposiciones mal formadas, desprovistas de un valor de verdad definido. Kung advierte, sin embargo, la existencia de pasajes en los que Aristóteles propone reelaborar un contenido proposicional que no ha sido puesto aún “in proper logical form”, merced a una formulación lingüística confusa. Sentencias como ‘aquella longitud que se aproxima es un navío’, ‘ese rojo en el cielo es una nube vespertina’, o ‘mi alma es compasiva’ (Cf. An. Pr. I 27, 43a35-36; An. Post. I 22, 83a4-9; DA I 3, 406a16-20) deben ser reescritas de tal manera que sus condiciones de verdad se vuelvan explícitas. En su actual formulación, tales sentencias “cannot be taken as saying what they literally seem to be saying”, pues lo que uno expresa mediante ellas no se condice con su gramática superficial. Aristóteles legisla expresamente acerca de ello (νομοθετησαι) a partir de 83a14, donde fija de una vez por todas la manera ‘ortodoxa’ de combinar categorías en enunciados de la forma *τι κατά τινος*.

31 Cf. DA I 4, 408b1-18. El mote de ‘ryleano’ fue conferido a este pasaje por J. Barnes. (“Aristotle’s concept of mind”, en: Barnes, J. - Schofield, M. y Sorabji, R. *Articles on Aristotle IV*. Londres, 1979, pp. 33-34). Estas líneas son cruciales para sustentar una lectura ‘atributista’ de la psicología aristotélica, que suele ir acompañada de la interpretación ‘deflacionaria’ de las formas substanciales que hemos expuesto a propósito de II. La exégesis más robusta de las formas, asociada a II, va de la mano con una interpretación ‘substancialista’ de la psicología aristotélica. Para una apropiada caracterización del contraste entre ‘substancialismo’ y ‘atributismo’, véase Granger, H. *Aristotle’s Idea of the Soul*. Dordrecht – Boston – Londres, 1996, pp. 8-14; 15-28; 57-75. Para el ‘pasaje ryleano’, véanse sobre todo las pp. 76-82. Recientemente M. Boeri, en: “μήτ’ ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχῇ (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”, en: *Elenchos - Rivista di studi sul pensiero antico* (en prensa), 2009, ha propuesto una pormenorizada discusión de esta alternativa.

32 Cf., por ejemplo, Descartes. *Principes de Philosophie I*, 8-9; 68.

(εἶδος), pero entendida como substancia separada y no como atributo “inseparable de aquello en lo que está” (ἀχώριστοι τῶν ἐν οἷς εἰσιν)³³. Semejante comprensión de las almas permitiría fundar su inmovilidad en consideraciones de orden físico, acordes con la tesis III: se trataría de entidades subsistentes, cuya referencia al cuerpo que ocupan es accidental y no figura en su definición³⁴. Como fue sugerido antes, bajo estas condiciones la unidad *ut res et res* de cuerpo y alma se convierte en un legítimo *explanandum*, a despecho de la insistencia aristotélica en la inmediatez del vínculo hilemórfico y en el enlace sin intermediarios entre “la materia de cada cosa y aquello de lo cual es materia” (τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ἢ ὕλη, 412b7).

Si bien la estrategia que Alejandro descarta salvaguarda exitosamente la impasibilidad del alma y logra sustraerla a la condición de ‘motor movido’ –por cuanto ninguna forma padece bajo el influjo de los cuerpos que ella informa³⁵– sólo lo logra al precio de comprometer la unidad del compuesto sensible. En adelante habrá *dos* cosas por unificar, en lugar de un objeto ‘bifronte’ compuesto de dos caras, cada una de las cuales *es* la otra: las maderas *son* el navío (si bien *potencialmente*); y su capacidad náutica *es*, a su vez, la *actualidad* de las maderas. Salta a la vista, en cambio, que el marino y su navío son *dos* cosas numéricamente distintas; y aun cuando hubiese un sentido en el que quepa unificarlas, el capitán no reconocerá en la embarcación su propio cuerpo, ni ésta hallará en aquél su propio acto. La argumentación de Alejandro se endereza a mostrar que la mutua independencia de dos ítems capaces de existencia separada impide a uno de ellos comportarse como el acto y perfección del otro. El piloto no completa al navío *internamente*:

Tampoco se expresan correctamente quienes dicen que el alma es forma (εἶδος) del animal, pero forma en el sentido de una cierta substancia separada y que [existe] en

33 *De Anima* 15.13. Alejandro aclara que este último es el modo de existencia que compete a los ‘estados y disposiciones’ de las substancias οὕτως γὰρ αἱ ἕξεις εἰσιν ἐν τοῖς ὄν εἰσιν ἕξεις · ἀσώματοί τε γὰρ εἰσι καὶ ἀχώριστοι τῶν ἐν οἷς εἰσιν. Cf. *De Anima* 5.14-15: οὐδεμία δὲ δύναμις χωριστὴ τοῦ δυναμένου.

34 Como es sabido, el *definiens* aristotélico del alma *qua* ‘entelequia’ comporta, en su triple formulación (Cf. 412a20; 412a27-28; 412b5-6), una referencia inexcusable al cuerpo. Ello es coherente con el postulado según el cual un principio explicativo nunca admite consideración independiente, en la medida en que siempre lo es *de* algo (ἢ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν, *Phys.* I 2, 185a4). No parece exagerado afirmar que Alejandro es fiel a ese postulado, y construye siempre el alma con un complemento en genitivo, para subrayar su referencia al *explanandum*. Cf., por ejemplo, *De Anima* 17.12-16: τὸ δὲ εἶδος ἄλλου ὄν (...) οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἐκεῖνου οὗ ἐστὶν εἶναι, ὡς οὐδὲ τὸ πέρας χωρὶς τοῦ οὗ πέρας ἐστὶ, ὥστ’ οὐδὲ τὴν ψυχὴν οἷόν τε εἶναι χωρισθῆναι καὶ καθ’ αὐτὴν ὑφεστάναι. Ver también 5.11-18; 24.2-3.

35 Cf. *GC* I 7, 324a32–b13 (especialmente 324a34–b1): ὅσα γὰρ μὴ ἔχει τὴν αὐτὴν ὕλην, ποιεῖ ἀπαθῆ ὄντα, οἷον ἢ ἰατρικὴ· αὐτὴ γὰρ ποιοῦσα ὑγίαιαν οὐδὲν πάσχει ὑπὸ τοῦ ὑγιαζομένου.

y por sí misma (ὡς οὐσίαν τινὰ χωριστήν τε καὶ αὐτήν καθ' αὐτήν), como el piloto del navío (pues también [en tal caso] éste sería la forma y perfección del barco). El piloto no es, en efecto, la forma ni la perfección del navío, pues el barco existe también separado del piloto. Pero tampoco este último podría llamarse 'forma del navío' en el sentido de su actualidad, pues la actualidad de un navío le sobreviene con arreglo a un diseño de tal tipo (κατὰ τοιόνδε σχῆμα), que es su forma (εἶδος), y es en orden a esta actualidad que el piloto del navío contribuye algo³⁶.

Si el alma fuese comparable al tripulante de una embarcación, el cuerpo recibiría de ella un complemento adicional, o una actualidad sobreañadida, que no sería la suya propia. En tales circunstancias, un cuerpo inanimado continuaría existiendo, tal como lo hace una embarcación sin tripulantes. Las condiciones de identidad y persistencia de un barco no están ligadas a la presencia ininterrumpida de su tripulación; si la analogía es sostenible, la persistencia de un organismo no dependerá críticamente de su información por el alma. Sin embargo, el símil resulta inapropiado, pues la relación entre el viviente y su vida es mucho más estrecha, al punto que para los vivientes vivir es ser³⁷. De ello se sigue que el alma no reside en el cuerpo del animal al modo de una substancia vuelta sobre sí misma (ὡς οὐσίαν τινὰ χωριστήν τε καὶ αὐτήν καθ' αὐτήν), sino al modo de un principio explicativo, cuya referencia al *explanandum* es central. Alejandro concluye:

Que no es comparable el modo en que el alma es forma del animal, a aquel en que el piloto es forma del navío, resulta manifiesto a partir del hecho de que el navío permanece incluso si el piloto se aleja, mientras que el ser viviente ya no es más un ser viviente, una vez que su alma se ha marchado. Es por ello que el alma guardaría más bien una proporción con el diseño del navío que [con su piloto] (μᾶλλον ἂν πρὸς τὸ σχῆμα τῆς νεῶς ἢ ψυχὴ τὴν ἀναλογίαν ἔχοι). Pues es con arreglo a aquél que el navío existe, tal como es con arreglo al alma (κατὰ τὴν ψυχὴν) que el ser viviente existe³⁸.

El piloto 'corona' en cierto modo la actualidad del barco, o lleva a su consumación (συντελεῖ τι) aquello que la embarcación es *ya* de suyo. En la medida en que despliega la entelequia inmanente al barco, el piloto es comparable a un acto segundo, pero no a la causa formal que confiere al navío su primera actualidad. Prueba de ello es que el barco continuará siendo lo que es (τοῦτο ὅ

36 Alejandro, *De Anima* 20.26–21.3.

37 *DA* II 4, 415b13. M. Loux (*Primary Ousia, Op. cit.*, p. 73) asigna a este punto generalidad irrestricta: "There is no such thing as just existing: to exist is to instantiate a lowest-level essential predicate"; *Cf. Metaph.* II 4, 1007a25–7. En este caso, el predicado 'crítico', que brinda su contenido a la noción vacía de 'existencia', es 'vivir', predicado que en cada caso se declina según una modalidad concreta. Tal como no cabe ser una figura geométrica *sin más* (esto es, sin instanciar al mismo tiempo el predicado 'círculo' o 'rectángulo': *DA* II 3, 414b20–415a14), así el hecho de existir se reduce, para el leopardo o el arbusto, a 'vivir' como cada uno de ellos sabe hacerlo.

38 Alejandro, *De Anima* 21.5–10.

ἔστιν) aun en ausencia del piloto, cosa que no podría ocurrir si fuese éste quien le confiriese el ser³⁹.

La exclusión del dualismo substancial en orden a preservar la causalidad motriz del alma conduce a Alejandro a reinterpretar radicalmente el símil del piloto en el barco. En efecto, hay un sentido en el que dicha comparación es admisible, con tal de modificar severamente el alcance de sus términos. Mediante dicha modificación, Alejandro se encamina a la parte constructiva de su propuesta, en la cual la noción de ἔξις adquiere un rol explicativo central. A grandes rasgos, el razonamiento es el siguiente. Supóngase que alguien insiste en hacer del alma un tripulante, que se vale del cuerpo al modo de un instrumento para la ejecución de fines incorpóreos. En cierto sentido, la comparación es inocua, ya que ella no determina por sí sola el modo de ser que ha de concederse al tripulante de la embarcación. En efecto, la referencia al piloto podría ser sólo un modo impreciso de aludir al arte de la navegación (τὴν τέχνην τὴν κυβερνητικήν), en cuyo caso el parangón con el alma resultará inofensivo, ya que el arte náutico reside en el navío “al modo de un estado disposicional (ἔξις) y de una forma en la materia”⁴⁰. Ahora bien, los estados dispocionales de esta índole reúnen todas las ventajas explicativas de los εἶδη platónicos y del πνεῦμα estoico, evitando a la vez sus respectivos inconvenientes. En efecto, los factores causales que Alejandro introduce a título de motores cumplen con el doble requisito de ser tan incorpóreos (ἀσώματα) como los εἶδη platónicos, y tan inseparables (ἀχώριστοι) como el πνεῦμα estoico; pero ello de tal modo que su condición incorpórea no los convierte en substancias (separadas), y su carácter inseparable no los convierte en cuerpos. Como es sabido, lo primero le sucede a los platónicos, cuyos ítems incorpóreos tienen carácter substantivo⁴¹; y lo segundo podría ocurrir eventualmente a los estoicos, en la medida en que su ontología corporeísta sólo asigna eficacia causal a cuerpos que sean capaces de interactuar con otros cuerpos⁴².

39 Alejandro, *De Anima* 6.28-30: κατὰ τὸ εἶδος ἄρα ἕκαστον αὐτῶν ἔστι τοῦτο ὃ ἔστιν.

40 Cf. Alejandro, *De Anima* 15.10-13.

41 Tal es al menos el reproche habitual de inspiración peripatética: Cf. *Metaph.* A 9, 992a26-b1; B 2, 997b5-12; Z 16, 1040b30-34; *Eth. Nic.* I 6, 1096a34–b5.

42 Esta afirmación requiere, empero, ser matizada, a la luz del rol articulador que el estoicismo confiere a las entidades incorpóreas que forman parte de su ontología (λεκτόν, κενόν, τόπος y χρόνος). Si bien (siguiendo el testimonio de Alejandro, In Aristotelis Topicatorum Commentaria 301, 22-23) los estoicos sólo atribuyeron ser a los cuerpos, y ello en virtud de su aptitud para interactuar causalmente (Cf. Plutarco, De Communibus Notitiis Adversus Stoicos 1073E), la ontología estoica contempló la presencia concomitante de ítems incorpóreos que, sin existir stricto sensu, “subsisten” y contribuyen decisivamente al despliegue causal de lo existente. Cf. al respecto la caracterización de la causalidad que Sexto Empírico ofrece a los estoicos en

Si, por el contrario, quien se vale de la analogía náutica pensara en el tripulante no al modo de una τέχνη, sino (literalmente) “como el propio piloto que posee esa habilidad, [en tal caso] el alma será un cuerpo”⁴³, y estará localizada en algún punto del navío, de manera que no todo él será un ἔμψυχον.

¿Cuál es, entonces, la manera correcta de entender el alma y su interacción causal con el cuerpo que ella pone en movimiento? La crítica de Alejandro a las estrategias rivales permite suponer que una respuesta adecuada deberá satisfacer (al menos) dos exigencias *a priori*: (i) aquello que mueva al cuerpo no podrá ser corpóreo, so pena de hallarse en contacto con el móvil y de ser afectado recíprocamente por él; (ii) aquello que mueva al cuerpo no podrá ser una substancia separada (ὡς οὐσίαν τινὰ χωριστήν τε καὶ αὐτὴν καθ’ αὐτήν), so pena de comprometer la unidad substancial de cuerpo y alma. No sorprende, por tanto, que Alejandro descubra en las ἔξεις aristotélicas el tipo de ítem capaz de operar como “aquello de lo que procede el movimiento” del viviente (ὄθεν ἢ κίνησις), en la medida en que ellas satisfacen la doble condición de ser incorpóreas e inseparables. Como ya se dijo, el hecho de ser incorpóreas no las vuelve separables; y el hecho de ser inseparables no las convierte en cuerpos. En tal sentido, el alma del viviente no comparece como un sujeto de predicación independiente, al que puedan atribuirse las actividades que Aristóteles enumera en el ‘pasaje ryleano’; ella es más bien la causa (formal) por cuya presencia tales predicados pueden atribuirse a un compuesto sensible como Sócrates.

Para ilustrar el punto, Alejandro recurre a una persuasiva analogía con el pugilato: el modo en que el cuerpo animado actúa por (ῶ) su alma –conforme a la definición aristotélica ‘de segundo nivel’⁴⁴– es comparable al modo en que un pugilista se conduce en la palestra, en virtud de la ἔξις combativa que ha adquirido. Resulta obvio que no es el ‘arte del combate’ quien combate, sino el cuerpo del púgil dispuesto en conformidad con él (κατὰ τὴν ἔξιν τὴν παλαιστικήν)⁴⁵.

un conocido pasaje de Adv. Math. 9.212: el fuego es un cuerpo que, al aplicarse a otro cuerpo (un trozo de madera), produce algo incorpóreo (la predicación de ‘estar quemado’). Para estas referencias y la compenetración de corpóreos e incorpóreos en la filosofía estoica (“no real things without incorporeals nor incorporeals without real things”), Cf. Boeri, M. “The Stoics on Bodies and Incorporeals”, en: *The Review of Metaphysics* 54, 2001, especialmente pp. 723-35; 750-52). Para una crítica de la vinculación estoica entre eficacia causal y carácter corpóreo, Cf. Plotino 4.7, 8a9-35. Agradezco a Marcelo Boeri por su orientación acerca de este punto.

43 εἰ δ’ ὡς αὐτὸν τὸν κυβερνήτην τὸν ἔχοντα τὴν ἔξιν, σῶμά τε ἔσται ἢ ψυχὴ; Alejandro, *De Anima* 15.13-14.

44 Nos referimos a *DA* II 2, 414a12-13. Para la caracterización de este *definiens* como una ‘meta-definición’ o un enunciado de ‘segundo orden’, ver p. 8, *supra*.

45 La formulación de Alejandro es insustituible. Tras afirmar que el hombre es “capaz de estas cosas” (pasear, mirar, escuchar, recordar...) en la medida en que se conduce κατὰ τὴν ψυχὴν, él agrega que ὁ παλαιστής παλαίει κατὰ τὴν ἔξιν τὴν παλαιστικὴν αὐτῆς τῆς παλαιστικῆς οὐ

Sin embargo, por alguna razón no nos resulta igualmente obvio que no sea el alma humana la que vive o piensa, sino el hombre por medio de su alma. Prueba de ello es la persistente reincidencia en la ‘falacia del homúnculo’, que induce a reemplazar, en los puntos suspensivos de un predicado mental (como ‘...piensa’, ‘...crece’ o ‘...se enamora’) el nombre de Sócrates por la mención de su alma. Al hacerlo, tendemos a concebir el principio formal de un individuo como un individuo a escala, que sería el auténtico portador de los predicados que habitualmente atribuimos al compuesto⁴⁶.

Si se ponderan los riesgos de la comparación náutica, se apreciará mejor por qué, a juicio de Alejandro, el único modo admisible de interpretar dicha imagen sea tomar al piloto como una (desorientadora) encarnación de las *habilidades aerodinámicas* por las que el navío se mantiene a flote. Este modo de entender la analogía permitirá bloquear la propensión a incurrir en la ‘falacia del homúnculo’, que consiste en explicar el movimiento (del navío) apelando a una entidad cuyo movimiento requiera, a su vez, ser explicado. El tipo de atributismo o de ‘inmaterialismo débil’ al que Alejandro adhiere –el alma no es un cuerpo, pero tampoco un τὸδε τι, sino una ἕξις – se presta menos a la ‘reificación’ de las capacidades funcionales del cuerpo que cualquier concepción substancialista (sea de

παλαιούσης, καὶ ὁ ἀλητῆς ἀλεῖ κατὰ τὴν ἀλητικὴν οὐκ ἀλούσης τῆς ἀλητικῆς. El paralelismo entre ‘κατὰ τὴν ψυχὴν’ y ‘κατὰ τὴν ἕξιν τὴν παλαιστικὴν / ἀλητικὴν’ sugiere que tales comparaciones son informativas respecto al estatuto ontológico (y a la función causal) del alma.

- 46 Cf. Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas* I, § 36: “Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten lässt, und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, sei ein Geist”. El Pseudo-Simplicio parece incurrir de lleno en esta falacia (*In De An.* 17.35–18.3), al sugerir que el alma es, en algunas de sus actividades, “como un hombre separado” (ὡς ἄνθρωπος ἦν χωριστός): “el piloto, aun cuando tiene actividades inseparables del navío, parece hallarse separado de él según su substancia, pues es como un hombre separado, ya que posee también otras actividades separadas [del barco]”. Cf. *In De An.* 87.18-23; 116.2-3; 60.32-35. – Una instancia característica (aunque controversial) de esta falacia es el mito del carro alado en el *Fedro* de Platón (246a–248c), cuyo auriga reproduce la estructura psicológica compleja que se intenta aclarar por medio de su introducción. (Para una interpretación del auriga como ‘homúnculo’, puede verse Menn, S. “Aristotle’s definition of soul and the programme of the *De Anima*”, *Op. cit.*, pp. 116, 138; pero también (en defensa de Platón) Stalley, R. F. “Persuasion and the tripartite soul in Plato’s *Republic*”, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXII, 2007, pp. 63–89. Otro ejemplo conspicuo es el recurso cartesiano a la glándula pineal, que pretende explicar la visión por el encuentro entre el alma y las imágenes depositadas en ese órgano interno. Pero tal explicación sólo se vuelve inteligible por la presencia solapada del *explanandum* en el *explanans*: ahora es el alma la que ‘ve’, y es su acto interno el que explica que el animal, en el cual ella habita, sea capaz de ver. Para esta instancia del homúnculo, Cf. Kenny, A. “Wittgenstein on mind and metaphysics”, en: Egidi, R. (editora). *Wittgenstein: Mind and Language*. Dordrecht – Boston – Londres, 1995, p. 38.

corte platónico, atomista, o estoico)⁴⁷. En adelante, referirse al alma como al motor de los procesos digestivos no será implicar directamente a un *objeto* incorpóreo en la ejecución de esos procesos, como si el alma afectara a los alimentos ‘por contacto’⁴⁸.

La manera en que Alejandro aborda esta cuestión no está condicionada por el problema metafísico de la ‘comunicación de las substancias’ y el influjo improbable que un objeto incorpóreo puede ejercer sobre un cuerpo extenso. En efecto, el alma vegetativa no desencadena el movimiento digestivo ‘por arrastre’, según la explicación que Aristóteles atribuye a Demócrito, y que él compara a la efusión de mercurio por la que Dédalo puso en movimiento a una Afrodita de madera⁴⁹. El poder de asimilar el alimento y de evacuar los residuos de la nutrición es una facultad del cuerpo y no del alma; o, si se prefiere, una actividad que el propio cuerpo animado lleva a cabo, y no una operación ‘espiritual’ que se valga del cuerpo a modo de instrumento. Interpretarlo en este último sentido equivaldría a anteponer la carreta a los bueyes, haciendo del cuerpo natural el *instrumento* (y no el *sujeto*) de su propio movimiento. Semejante inclinación a ‘corporizar’ la φύσις de aquello que se desplaza por sí mismo transgrede el desnivel ‘categorial’

47 No parece aventurado suponer que Alejandro suscribiría esta formulación neo-aristotélica: “To say that the mind is not a physical object is not to say that it is a ghostly spirit: denying that the mind has a length or breadth or location does not involve one in spiritualistic metaphysics” (Kenny, A. “Wittgenstein on mind and metaphysics”, *Op. cit.*, p. 44).

48 “To say that the soul is the principle or even the efficient cause of this change is obviously not to say that the soul is doing anything to the food”, escribe M. Frede (“On Aristotle’s conception of the soul”, *Op. cit.*, p. 102). *Cf.*, sin embargo, *GA* II 4, 740b25–741a2 (donde Aristóteles atribuye la producción del crecimiento al poder del alma nutritiva, que se vale del calor corporal como de un instrumento); *GC* I 5, 322a10-14; *DA* II 4, 416a17-22; 416b28-9. Acerca del calor como principio de cocción y digestión de los alimentos, puede verse *Meteorologica* IV 2, 379b18-25; 3, 381b6-9. Sin hacer referencia a estos pasajes, M. Frede (*Ibid.*) opta (‘alejandrino’) por ver en la θρεπτική δύναμις una facultad del organismo, más que de su alma (“an ability the organism has in virtue of its form or soul”). El alma misma queda disuelta, de este modo, en un haz de facultades, cuya sede es el propio cuerpo vivo, y no un sujeto espiritual interpuesto entre él y sus capacidades: “Aristotle often talks as if the soul itself were a set of abilities the organism has to do the kinds of things which are characteristic of its kind” (102, cursiva añadida). Para una aguda crítica de esta inflexión (‘ryleana’, pero quizá también ‘alejandrina’) impuesta a la psicología de Aristóteles, *Cf.* Menn, S. “Aristotle’s definition of soul and the programme of the *De Anima*”, *Op. cit.*, p. 103, notas 21 y 25; ver también pp. 99-101.

49 Esta ocurrencia, que Aristóteles atribuye al comediógrafo Filipo, se invoca en *DA* I 3 (406b15-22) para ilustrar el modo en que la agitación imperceptible de los cuerpos atómicos (τὰς ἀδιαιρέτους σφάιρας) arrastra consigo al organismo entero y genera los movimientos del animal, según la ‘psicología’ atomista de Demócrito.

(instituido por Aristóteles) entre los *principios* de una cosa (ἀρχαί) y sus *elementos* (στοιχεῖα)⁵⁰. Además, dicha inversión violenta nuestras intuiciones y el modo en que ordinariamente se atribuye el movimiento de los cuerpos a éstos mismos, y no a su ‘naturaleza’. Para poner las cosas en su sitio, Alejandro se distancia vigorosamente de la interpretación ‘instrumental’ de las relaciones entre el cuerpo físico y su propia φύσις, interpretación que hace de esta última el ‘usuario’ de un vehículo corpóreo⁵¹:

Pues tampoco aquello es verdad: [decir] que estas actividades lo son del alma, la cual utilizaría el cuerpo a modo de instrumento (προσχωμένης ὡς ὄργανο τῷ σώματι). Pues tal como ninguna de las demás facultades y capacidades actúa usando aquello de lo cual es facultad, sino que son, por el contrario, los objetos que poseen dichas capacidades y potencias los que actúan con arreglo a ellas –puesto que no es la pesantez la que se traslada hacia abajo utilizando la tierra, de la cual es capacidad, sino que es la [propia] tierra la que se traslada hacia abajo con arreglo a su pesantez, siendo ésta una capacidad, forma, perfección y actualidad de la tierra– así también ocurre en lo que respecta al alma, puesto que ésta es forma y actualidad del cuerpo que la posee⁵².

Desde el punto de vista de una psicología platonizante (pero también de toda psicología ‘corporeísta’, ya sea ‘neumática’ o atomista)⁵³, Alejandro introduce un giro copernicano (ἔμπελατιν) en la conceptualización de las relaciones entre cuerpo y alma; y ello con el evidente propósito de conservar la plausibilidad de nuestras intuiciones pre-filosóficas acerca del movimiento de los cuerpos. Ahora bien si el alma es la naturaleza o principio motriz inmanente a ciertos cuerpos orgánicamente diferenciados, habrá que decir (*mutatis mutandis*) que es el cuerpo vivo quien ejecuta la digestión mediante el despliegue de su potencia nutritiva, y no ésta quien

50 Cf. *Metaph.* Z 17, 1041b16-19; b25-33; H 2, 1043a2-7; H 3, 1043b9-14; 1043b22-23. Ver a este respecto las indicaciones de Gómez-Lobo, A. “Inmortalidad y resurrección. Problemas filosóficos y respuestas actuales”, *Op. cit.*, pp. 273-274.

51 La caracterización ‘mínima’ que ofrece Alejandro del predicado ‘orgánico’ (en: *De Anima* 16.10-15; Cf. *Mantissa* 104.15-17) –donde entiende por tal aquello que está provisto de órganos o partes espacialmente diferenciadas– ha sido criticada a veces como un empobrecimiento de la naturaleza instrumental del cuerpo aristotélico. Cf. en tal sentido Kosman, A. “Animals and other beings in Aristotle”, en: Gotthelf, A. y Lennox, J. (editors). *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*. Cambridge, 1987, pp. 376-377. No siempre, sin embargo, Alejandro evita hablar del cuerpo como de un instrumento: Cf. *Mantissa* 104.26-27.

52 Alejandro, *De Anima* 23.24–24.4.

53 No todo dualismo substancial es un ‘inmaterialismo’ del tipo propuesto en el *Fedón*. En un trabajo reciente, Alfonso Gómez-Lobo (“Inmortalidad y resurrección. Problemas filosóficos y respuestas actuales”, *Op. cit.*, p. 269) ha caracterizado las posiciones defendidas por el filósofo Jeff McMahan en términos de un dualismo ‘cuerpo-cerebro’, en el que este órgano se comporta como un ‘ocupante’ del organismo humano maduro. Al punto que, antes de las 28 ó 30 semanas de gestación, McMahan prefiere hablar de un “cuerpo no-ocupado”. De McMahan puede verse “Cloning, killing and identity”, en: *Journal of Medical Ethics* 25, pp. 77-86.

se vale del aparato digestivo para la ejecución de un acto imputable al alma. En este último escenario, la digestión sería una ἐνέργεια del ‘alma nutritiva’ y no del cuerpo animado ‘en virtud de su alma’ (κατὰ τὴν ψυχὴν). Al afirmarlo, se despojaría al organismo de sus operaciones propias, para transferirlas a otra cosa que las ejecuta en su lugar y que dispone de él como instrumento.

A juzgar por el pasaje recién transcrito, un cuerpo *natural* es precisamente el tipo de entidad que no precisa ser puesta en movimiento por un motor distinto de sí mismo: es su propia φύσις la que está en el origen de las actividades espontáneas (no violentas) que ella realiza⁵⁴. De allí la inadecuación de las categorías que dan cuenta de la traslación ‘por contacto’ en orden a explicar el movimiento intrínseco de los cuerpos naturales. La φύσις, *qua* principio incorporeal e inseparable, vuelve superflua la suposición de ‘otra cosa’ albergada en el cuerpo, y que le imprimiría esa impulsión de la cual él estaría inicialmente desprovisto. En rigor, un cuerpo orgánico se encuentra animado por el mero hecho de ser cuerpo⁵⁵. En tal medida, la interpolación de un piloto desconocería el carácter *natural* (φυσικόν) de esa nave *sui generis*, sugiriendo que ella es un trozo de extensión inerte, incapaz de producir su propio movimiento. Es sólo bajo esta concepción de la materia que se vuelve necesaria la introducción de un agente inmaterial, para insuflarle un movimiento cuya fuente no podría ser el propio cuerpo.

4. Conclusión

Las consideraciones avanzadas en este artículo pretenden mostrar la continuidad de la psicología de Alejandro con la tradición peripatética, a la vez que la originalidad de su contribución a ella. A nuestro entender, Alejandro acentúa algunos rasgos indudablemente activos en la concepción de Aristóteles, atenuando a la vez aquellos que resultan más difíciles de armonizar con su propia interpretación atributista. La reconstrucción especulativa que él emprende está probablemente influida por el contexto polémico en el que se lleva a cabo, y por la necesidad de perfilar la propuesta peripatética como una suerte de *via media* entre platonismo y estoicismo, alternativa que Aristóteles no tuvo en vistas al formularla por primera vez. Ello explica tanto las omisiones de Alejandro como sus énfasis, y en general la inflexión que él imprime al texto aristotélico que comenta. Ateniéndonos a los pasajes en que hemos centrado nuestro examen, el panorama que emerge

54 La heterogeneidad de los principios motrices queda bien reflejada en esta sentencia de *Metaph.* 3, 1070a7-8: ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ). Alejandro evitaría interpretar la φύσις como un motor extrínseco (desde el punto de vista de su actividad), aun cuando esté alojado en el cuerpo que se mueve.

55 Cf. *Mantissa* 104.11-17.

de esta reconstrucción puntual resulta más afín a interpretaciones materialistas no-reductivas que los propios escritos de Aristóteles, en los que dicha corriente contemporánea ha buscado precedentes filosóficos.

Bibliografía

1. ALEJANDRO DE AFRODISIA. *De Anima liber cum Mantissa*. Edidit Ivo Bruns. *Commentaria in Aristotelem Graeca. Supplementum Aristotelicum*, vol. II / pars 1. Berlin, 1887.
2. ARISTOTLE. *Categoriae – De Interpretatione*. Ed. Minio-Paluello (L.). Oxford Classical Texts, 1949.
3. ARISTOTLE. *De Anima*. Ed. Ross (W.D.). Oxford Classical Texts, 1988 (1959).
4. ARISTOTLE. *De Generatione Animalium*. Ed. Louis (P.). Paris, Les Belles Lettres, 1961.
5. ARISTOTLE. *De Generatione et Corruptione*. Ed. Furley (D.J.). London, 1955.
6. ARISTOTLE. *Metaphysica*. Ed. Ross (W.D.). Oxford Classical Texts, 1924.
7. ARISTOTLE. *Physica*. Ed. Ross (W.D.). Oxford Classical Texts, 1982 (=1950).
8. ARISTÓTELES. *Topica et Sophistici Elenchi*. Ed. Ross (W.D.). Oxford Classical Texts, 1979.
9. SIMPLICIO. *In libros Aristotelis de Anima Commentaria*. Edidit Michael Hayduck. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XI. Berlin, 1882.

Secundaria

10. BARNES, J. “Aristotle’s concept of mind”, en: Barnes, J., Schofield, M. and Sorabji, R. *Articles on Aristotle IV*. Londres, 1979, pp. 32–41.
11. BOERI, M. “The Stoics on Bodies and Incorporeals”, en: *The Review of Metaphysics* 54, 2001, pp. 723 – 752.

12. BOERI, M. “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”, en: *Elenchos* (Rivista di studi sul pensiero antico), Anno XXX (2009), Fascicolo 1 (en prensa).
13. BOLTON, R. “Aristotle’s definition of the soul: *De Anima* II, 1-3”, en: *Phronesis* 23, 1978, pp. 258–278.
14. BRUNSCHWIG, J. “La forme, prédicat de la matière?”, en: Aubenque, P. (editor): *Études sur la Métaphysique d’Aristote*. Actes du VI Symposium Aristotelicum. Paris, 1979, pp. 131–160.
15. CHARLES, D. *Aristotle’s Philosophy of Action*. Londres, 1984
16. FREDE, M. “On Aristotle’s conception of the soul”, in: Nussbaum, M. and Rorty, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford, 1992, pp. 93–107.
17. GÓMEZ-LOBO, A. “Inmortalidad y resurrección. Problemas filosóficos y respuestas actuales”, en: *Estudios Públicos* 112, primavera 2008, Santiago de Chile.
18. GRANGER, H. *Aristotle’s Idea of the Soul*. Dordrecht – Boston – Londres, 1996.
19. KENNY, A. “Wittgenstein on mind and metaphysics”, en: Egidi, R. (editora). *Wittgenstein: Mind and Language*. Dordrecht – Boston – Londres, 1995, pp. 37–46.
20. KOSMAN, L. A. “Animals and other beings in Aristotle”, in: Gotthelf, A. and Lennox, J. (editors). *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*. Cambridge, 1987, pp. 360–391.
21. KUNG, J. “Aristotle on thises, suches and the Third Man Argument”, in: *Phronesis* 26, 1981, pp. 207–247.
22. KUNG, J. “Can substance be predicated of matter?”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, pp. 140–159.
23. LOUX, M. *Primary Ousia*. New York, Cornell, 1991.
24. MENN, S. “Aristotle’s definition of soul and the programme of the *De Anima*”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, 2002, pp. 83–139.

25. NUSSBAUM, M. *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with translation, commentary and interpretative essays. Princeton, 1978.
26. NUSSBAUM, M. and Putnam, H. "Changing Aristotle's mind", en: Nussbaum, M. and Rorty, A. O. (editoras). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, 1992, pp. 27–56.
27. POLANSKY, R. *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge, 2007.
28. RYLE, G. *The Concept of Mind*. Londres, 1949.
29. SHIELDS, C. "Soul and body in Aristotle", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 1988, pp. 103–137.
30. STALLEY, R. F. "Persuasion and the tripartite soul in Plato's *Republic*", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXII, 2007, pp. 63–89.