



Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Posgrado en Humanidades

Tesis que presenta:

El concepto de superveniencia en Aristóteles: interpretaciones analíticas en *De Anima*

Presenta:

Lic. Pedro Alberto Del Prado Aguilar

Matrícula: 2203802922

Correo: alberto_dpa639@outlook.com

Para optar por el grado de Maestro en Humanidades
Línea académica: Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje

Director: Dr. Joerg Alejandro Tellkamp

Lectores:

Dr. José Edgar González Varela

Dr. José Silvio Mota Pinto

Jurado:

Dr. Joerg Alejandro Tellkamp (Presidente)

Dr. José Edgar González Varela (Vocal)

Dr. José Silvio Mota Pinto (Secretario)

Iztapalapa, Ciudad de México a 3 de abril del 2024

Índice

ABREVIACIONES.....	5
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	7
CAPÍTULO PRIMERO: DEBATE EN TORNO AL CONCEPTO DE SUPERVENIENCIA	11
INTRODUCCIÓN	11
1.1 EMERGENCIA, CAUSACIÓN E IRREDUCTIBILIDAD DE LO MENTAL EN SAMUEL ALEXANDER.....	15
1.2 LA EMERGENCIA/SUPERVENIENCIA EN LLOYD MORGAN.....	21
1.3 CRÍTICA DE C. D. BROAD AL VITALISMO EMERGENTISTA Y EL MONISMO NEUTRAL DE BERTRAND RUSSELL	27
1.4 ONTOLOGÍA QUINEANA Y LA SUPERVENIENCIA DÉBIL EN EL MONISMO ANÓMALO DE DONALD DAVIDSON.....	37
1.5 LA SUPERVENIENCIA FUERTE EN JAEGWON KIM.....	45
CAPITULO SEGUNDO: CONCEPTOS FUNDAMENTALES EN <i>MET. Z-H-Θ</i>	55
INTRODUCCIÓN	55
2.1 SUBSTANCIA Y ESENCIA.....	57
2.2 PREEXISTENCIA DE LA MATERIA Y LA FORMA; LA GENERACIÓN DE LA SUBSTANCIA SENSIBLE (O DEL COMPUESTO).....	79
2.3 ACTO Y POTENCIA: CONCLUSIÓN DE LA DISCUSIÓN SOBRE LA SUBSTANCIA SENSIBLE E INTRODUCCIÓN DEL <i>ἐπὶ τὸν</i> EN LA DEFINICIÓN SEGÚN Θ	99
CAPÍTULO TERCERO: EL ALMA Y SUS FACULTADES.....	125
INTRODUCCIÓN	125
3.1 'EL ALMA COMO FORMA DE UN CUERPO': LA IMPORTANCIA DEL ALMA VEGETATIVA Y SU INSEPARABILIDAD RESPECTO AL CUERPO NATURAL.....	129

3.2	LA PERCEPCIÓN Y EL INTELLECTO (PASIVO Y ACTIVO): FACULTADES ANIMALES Y DIVINAS...	142
3.3	LA IMAGINACIÓN: SU EMERGENCIA A PARTIR DE LA PERCEPCIÓN, SU RELACIÓN CON EL INTELLECTO Y LA CAUSA DEL MOVIMIENTO ANIMAL	158
CAPÍTULO CUARTO: LAS INTERPRETACIONES SUPERVENIENTES DE DA		165
	INTRODUCCIÓN	165
4.1	EL FISCALISMO SUPERVENIENTE EN ARISTÓTELES SEGÚN MICHAEL WEDIN	170
4.1.1	<i>El argumento de Wedin a partir de Phys. VII 3.....</i>	<i>170</i>
4.1.2	<i>Críticas y observaciones a la postura de Wedin.....</i>	<i>181</i>
4.2	SUPERVENIENCIA DÉBIL EN ARISTÓTELES SEGÚN VICTOR CASTON	188
4.2.1	<i>La postura de Caston a partir de la crítica a Wedin</i>	<i>188</i>
4.2.2	<i>Críticas y observaciones a la postura de Caston.....</i>	<i>200</i>
4.3	EL DUALISMO SUPERVENIENTE EN DA SEGÚN CHRISTOPHER SHIELDS.....	206
4.3.1	<i>La postura de Shields.....</i>	<i>206</i>
4.3.2	<i>¿Es viable el dualismo en Aristóteles? Hacia el hilomorfismo</i>	<i>215</i>
CONCLUSIONES GENERALES		223
BIBLIOGRAFÍA.....		229
AGRADECIMIENTOS		248

Abreviaciones

Para este trabajo seguimos la tradicional numeración de Immanuel Bekker, utilizando los OCT (*Oxford Classical Texts*) y las ediciones de *Loeb Classical Library* como guías para la presente investigación. Nuestras abreviaciones son las siguientes:

<i>Cat.</i>	Categorías	<i>Insomn.</i>	Sobre los Ensueños
<i>APr.</i>	Analíticos Primeros	<i>Juv.</i>	Sobre la Juventud y la Vejez
<i>APo.</i>	Analíticos Posteriores		
<i>Top.</i>	Tópicos	<i>HA</i>	Historia de los Animales
<i>Phys.</i>	Física	<i>PA</i>	Partes de los Animales
<i>GC</i>	Acerca de la Generación y Corrupción	<i>MA</i>	Movimiento de los Animales
<i>Meteor.</i>	Meteorología	<i>GA</i>	Generación de los Animales
<i>DA</i>	Acerca del Alma (<i>De Anima</i>)	<i>Met.</i>	Metafísica
<i>Sens.</i>	Sobre la Sensación y lo Sensible	<i>EN</i>	Ética Nicomáquea
		<i>MM</i>	<i>Magna Moralia</i>
<i>Mem.</i>	Sobre la Memoria y la Reminiscencia	<i>Rhet.</i>	Retórica
		<i>Poet.</i>	Poética
<i>Somn.</i>	Sobre el Sueño y la Vigilia		

Para el texto en español, utilizamos las ediciones de la editorial Gredos —aunque, en el caso de *DA*, seguimos la edición de Marcelo Boeri (2010) y, en algunos casos de *Met.*, la edición de María Luisa Alberca (2008).

Por otra parte, abreviamos algunos diálogos de Platón de la siguiente manera:

<i>Rep.</i>	República	<i>Soph.</i>	Sofista
<i>Phil.</i>	Filebo	<i>Tht.</i>	Teeteto

Finalmente, también citaremos las siguientes obras de Alejandro de Afrodisias:

<i>Comm. Met. A</i>	Comentario al libro A de <i>Met.</i> (Dooley, 1989)
<i>Comm. Met. Γ</i>	Comentario al libro Γ de <i>Met.</i> (Madigan, 1993)
<i>Mantissa</i>	Suplemento a <i>DA</i> (Sharples, 2004)

Introducción general

El problema de la causación mental es un problema serio: *¿cómo es posible el surgimiento de la mente en un mundo hecho de materia?* Para los materialistas eliminativistas, como Paul Churchland (1988: pp. 43-45), el problema es sencillo: debemos eliminar esa cosa llamada mente. Sin embargo, ha sido imposible eliminarla, y lo mejor que tenemos —según Jaegwon Kim (2006)— es *algo cercano* un fisicalismo, pues, de lo contrario, caeríamos en las trampas del *epifenomenalismo*, *i. e.* que lo mental no posee ninguna fuerza en nuestro mundo físico. Pero, como podemos observar, esto es simplemente falso, puesto que los pensamientos y emociones que tenemos generan un gran impacto en el mundo. Si bien la tesis epifenomenológica es falsa, el fisicalismo *no es del todo cierto*, pues si lo mental es físico, ¿por qué tendríamos que distinguir entre dos objetos diferentes? La conocida estrategia reduccionista, pensada por Ernst Nagel, piensa que lo mental es reducible gracias a ciertos enunciados bicondicionales, los cuales implican la identidad de leyes puente. Pero esto nunca ha parecido satisfactorio, al menos para Donald Davidson, quien —a través de su monismo anómalo— concibe lo mental como no reducible a lo físico. A partir de dicho fisicalismo no-reduccionista, muchos filósofos y científicos creyeron encontrar una respuesta al enigma cartesiano, salvando la autonomía de nuestro mundo mental. Sin embargo, el problema siguió latente: si lo mental no es reducible a lo material, pero emerge de lo material, ¿qué impide su reducción?

Una aproximación interesante al problema mente-cuerpo surgió a partir del estudio de Aristóteles. Para muchos funcionalistas, como Hilary Putnam (1992, en conjunto con Martha Nussbaum), es latente un *funcionalismo* en la psicología aristotélica, donde la forma emerge de una materia (sea del tipo que sea, como neuronas, chips de silicio, etcétera).

Ciertamente, Richard Sorabji (1974) y Rita Manning (1985) ya habían avanzado una lectura funcional, pero fue Christopher Shields (1990) quien nombró a Aristóteles como “el primer funcionalista”. Pero, pese al éxito que estaba logrando,¹ surgieron críticos que voltearon a ver la estrategia del fisicalismo no-reduccionista (como Davidson o Kim en su artículo de 1984) e, incluso, del dualismo. Si bien han existido, a lo largo de las décadas, muchas interpretaciones de estos tipos, lo relevante fue aplicar el concepto de *superveniencia* al estudio de Aristóteles.

La presente investigación tiene como objetivo estudiar aquellas lecturas “supervenientes” de Aristóteles (en específico, la psicología en *DA*). Para llevar a cabo el anterior objetivo, es importante rescatar el uso del concepto de superveniencia como se ha utilizado a lo largo de los años. Lo anterior no es nada fácil. El primer capítulo, ahondamos en autores emergentistas (como Samuel Alexander, *vid.* §1.1, o Lloyd Morgan, *vid.* §1.2), así como en filósofos que se hicieron llamar “neutrales” respecto al problema de lo mental (como C. D. Broad y Bertrand Russell, *vid.* §1.3). Si bien los emergentistas podrían considerarse materialistas en el sentido estricto de la palabra, fueron criticados por Broad, quien observó cierto *epifenomenalismo* en su concepción de superveniencia, y los calificó como *vitalistas emergentes*. Por su parte, Davidson (§1.4) rescata dicha concepción, utilizando una ontología heredada por Russell y W. V. O. Quine, donde los sucesos (y no sus propiedades) son relevantes en su *monismo anómalo*. Así, según Davidson, un suceso mental (*S2*) puede tener todas las propiedades de un suceso físico (*S1*), pero *S2* no puede reducirse a *S1*. En otras

¹ Aunque, en gran medida, está teniendo un gran éxito recientemente con el *hilomorfismo* en biología, donde se estudia el funcionamiento de los sistemas vivos como ‘procesos’, sin importar los cambios en su materia. Véase Shields (2021) y Simpson (2023).

palabras, y en las del mismo Davidson, dicha concepción sobre la superveniencia es *débil*. La crítica tardó en llegar, pues Kim (§1.5) rechazará dicha concepción, en favor de una superveniencia *fuerte*: si *S2* tiene todas las propiedades de *S1*, entonces no hay ningún obstáculo para su reducción.

Asimismo, es de vital importancia revisar el aparato conceptual de Aristóteles en *Met.*, puesto que la psicología de *DA* parece requerirlo. Para ello, en el segundo capítulo utilizamos como base los libros *Z-H-Θ*, lugares en donde se aborda la forma entendida como substancia primaria, mientras que la materia es forma secundaria (*vid.* §2.1), las relaciones entre la forma y la materia en la generación del compuesto (*vid.* §2.2), la cuestión de la unidad de la forma y la materia en *H* y la importancia de la causa final en la generación, así como su equiparación con la función y el acto en *Θ* (*vid.* §2.3). Después, en el tercer capítulo, damos el salto a *DA*, donde analizamos su concepción de alma, destacando su análisis del alma vegetativa y reproductiva (§3.1), pasando por el estudio de las facultades, tanto perceptivas como intelectivas (§3.2), para concluir con la cuestión sobre la relación entre el intelecto y la imaginación (§3.3).

Después de revisar la historia del concepto de superveniencia, así como el estudio de *Met.* y *DA*, pasamos revista a tres interpretaciones ‘supervenientes’. En primer lugar, Michael Wedin (*vid.* §4.1) ofrece una lectura que trata de compatibilizar, a través de *Phys.* VII 3, Aristóteles con el fisicalismo no-reduccionista. La estrategia que utiliza es la misma que Davidson, donde el intelecto emerge gracias a *ítems* más básicos, *i. e.* las imágenes (y así con las demás facultades, donde la imaginación emerge de la percepción, y ésta de la facultad vegetativa). Asimismo, dicha estrategia, basada en el *monismo anómalo*, sugiere que el intelecto no puede reducirse a su base superveniente. No obstante, a diferencia de Davidson,

utilizará la noción *fuerte* de superveniencia de Kim, donde —más que hablar de la emergencia de sucesos— se hace hincapié en la *necesitariedad* de las propiedades base para la realización de propiedades de alto nivel. En segundo lugar, abordamos la estrategia de Victor Caston (§4.2), quien crítica y rechaza la lectura de Wedin, y propone únicamente la superveniencia a través de la coordinación de ciertos dominios: *i. e.* dominios de virtudes con sus bases materiales, disposicionales. Dicha interpretación acepta una noción más débil, davidsoniana, sobre la superveniencia, puesto que los objetos de un dominio requieren de un dominio más básico, pero no necesariamente, de tal modo que seguiría la línea funcionalista anteriormente mencionada. Finalmente, Christopher Shields (§4.3) utiliza la superveniencia en un sentido similar al funcionalista, pero va más lejos: destaca que Aristóteles, más que un materialista o fisicalista no-reductivo, es un *dualista*. Pero no un dualista en el sentido cartesiano, sino de corte *superveniente*, puesto que no desecha la materia como *substratum* para la emergencia de la forma. En este sentido, la propuesta de Shields no violaría el *principio de clausura físico* (vid. §1.5), pues no se desecha (como lo hace Descartes) la importancia de lo físico. Así, Shields podría resolver dos cuestiones, una antigua y una moderna. A saber: ¿cómo puede surgir el alma en un cuerpo? Y ¿cómo puede lo mental *supervenir* de lo material?

Pero, ¿podrán dichas estrategias ser consistentes con sus planteamientos?

Capítulo Primero: Debate en torno al concepto de superveniencia

Introducción

Es difícil rastrear los orígenes del concepto de superveniencia en la historia de la filosofía de la ciencia (o, como tal, en la filosofía).² Brian McLaughlin y Karen Bennett (2018) señalan que no es claro el origen del uso filosófico del término, aunque destacan que los emergentistas británicos —como Lloyd Morgan o Richard Hare— fueron los primeros en acuñarlo, sobre todo “para caracterizar una relación en donde las propiedades emergentes surgen de sus propiedades base” o “para caracterizar una relación entre propiedades morales y propiedades naturales”, respectivamente (p. 5; la traducción es mía). Asimismo, McLaughlin y Bennett destacan que fue George Moore el primero en explicitar una tesis sobre la superveniencia, aunque señalan que nunca utilizó el término como tal (pp. 5-6). De igual forma, Dean Rickles (2006) destaca que la superveniencia es un “término filosófico del arte”, el cual puede rastrearse en la teoría del valor de George Moore, así como en la metaética de Richard Hare.

No obstante, Jaegwon Kim (1995b: pp. 131-132) subraya que el uso ordinario o vernacular del término “ha existido por cierto tiempo y ha tenido una historia respetable”, destacando que el *Oxford English Dictionary* registró la primera ocurrencia del adjetivo

² Incluso en el español, puesto que el término parece ser un calco del inglés *supervenience*. Pero, pese a ello, resulta notable la influencia de dicho término en el derecho. Por ejemplo, el Oxford Léxico (2021) define la superveniencia en el derecho como la “acción de sobrevenir”, añadiendo el siguiente ejemplo: “estas donaciones serán revocables por las causas comunes, excepto la supervivencia o superveniencia de hijos”; no obstante, esta definición resulta bastante confusa, puesto que se podría confundir con la *supervivencia*.

“superveniente” (*supervenient*) en el año de 1594, el verbo “superviene” (*supervene*) en 1647 y el sustantivo “supervenencia” en 1664; añade Kim que “[e]n estos usos, sin embargo, “superviene” y sus derivados sin excepción están aplicados a sucesos concretos y ocurrencias en el sentido de “llegar a ser” (*coming up*) dado un suceso como algo adicional y ajeno (quizá como algo inesperado)” (la traducción es mía). No obstante, aclara Kim, aunque el significado vernacular de la supervenencia “no es completamente ajeno al actual sentido filosófico, la relación es bastante tenue, y no provee ninguna guía para la discusión filosófica del concepto” (*ibidem*); por lo tanto, el concepto —en su acepción original— no trata de una cuestión específica y es neutral respecto al uso filosófico; incluso en la actualidad, puesto que “raramente es usado fuera de la filosofía, [pues] no hay un cuerpo de usos bien establecidos en el lenguaje ordinario o en el lenguaje científico [de la supervenencia]” (pp. 132-133).

Respecto al uso filosófico, Kim también señala las aportaciones de Richard Hare (y demás teóricos británicos de la moral, como Henry Sidgwick y George Moore), pero hace hincapié en la influencia de los emergentistas británicos (como Samuel Alexander, Lloyd Morgan o C. D. Broad) en la formulación de Hare, sobre todo la doctrina de Lloyd Morgan sobre la emergencia, quien utilizaba “superveniente” como variante estilística de “emergente” (1995b: p. 134). No obstante, Kim va más allá de esto y subraya que en Leibniz se encuentra un uso de la supervenencia —en latín, *supervenire*— respecto a su teoría de las relaciones: “las relaciones supervienen en las propiedades intrínsecas de sus relatas”, pero señala que este uso es un “suceso aislado” (p. 136) y —pese a ello— no abunda más en la cuestión.

Si bien, tanto McLaughlin y Bennet (2018) como Rickles (2006) y Kim (1995b) coinciden que los emergentistas británicos fueron los primeros en utilizar el término, también coinciden que fue Donald Davidson aquel que lo puso en boga en su artículo “Sucesos mentales” (1995c). Sin embargo, aunque el uso de Davidson influenció a la mayoría de los usos contemporáneos (como se verá en §1.4), me parece pertinente rescatar algunos postulados sobre la superveniencia (así como de la emergencia, su equivalente conceptual en muchos lugares) en la tradición emergentista británica dados los siguientes motivos: en primer lugar, se ha cuestionado que la superveniencia en Davidson es similar al atribuido a Lloyd Morgan (aunque este último parte de planteamientos y presupuestos de Samuel Alexander), puesto que afirma —según Kim (1995b: p. 138)— que el fenómeno de lo mental es compatible con el determinismo, pero es incapaz de reducirse (tesis de la no-reducción de lo mental o de la anomalía de lo mental); en segundo lugar, como apunta Kim (1995b: pp. 135-138), los emergentistas resaltaron la importancia de la *covariación* o *correlación* entre sucesos mentales y sucesos físicos (como en el caso de C. D. Broad y Lloyd Morgan), así como la importancia de una doctrina (o teoría) de la identidad —según Samuel Alexander— entre sucesos mentales y sucesos físicos (*vid.* Thomas, 2012).

Por otra parte, se destacará que el monismo anómalo de Donald Davidson acepta la posibilidad de una teoría de la identidad entre los tipos (*types*) de sucesos, pero rechaza su reducción a través de leyes psicofísicas, lo cual implica que la descripción de lo mental no puede lograrse a través de un vocabulario físico (1995c: pp. 265-266). Por lo tanto, como conclusión de lo anterior, se destacará que el monismo anómalo de Davidson (y su noción de superveniencia) no sólo está influenciado por la tradición emergentista, sino también por el neutralismo o monismo neutral de Bertrand Russell (véase §1.3), así como la ontología

quineana, doctrina que resultará ilustrativa respecto a su teoría de *types*. Sin embargo, como se verá en §1.5, autores como Kim rechazan la identidad *psiconeural* entre sucesos: si lo mental no puede reducirse a lo físico, entonces no tiene eficacia causal y debe eliminarse (2006b).

Por lo tanto, en los apartados §1.1, §1.2 y §1.3 se destacarán ejemplos de superveniencia (y emergencia) en las obras de Samuel Alexander, Lloyd Morgan y C. D. Broad, destacando su importancia en la posterior discusión sobre la superveniencia débil y fuerte. Asimismo, en §1.3, se destacará el monismo neutral de Bertrand Russell (así como la crítica correspondiente de C. D. Broad), el cual resultará importante para considerar las influencias teóricas tanto en el monismo anómalo de Davidson como en la ontología de Quine y que permitirá una consideración más amplia de la superveniencia débil en el presente trabajo (véase §1.4). En el apartado §1.5 se reconstruirá la postura de Jaegwon Kim en favor de la superveniencia fuerte, abordando las posturas locales y globales (las cuales son caracterizadas por Chalmers), destacando dos aspectos importantes de su obra: en primer lugar, dado su rechazo a la identidad de sucesos, la superveniencia o dependencia consiste en la instanciación de ciertas propiedades gracias a otras propiedades base; en segundo lugar, los *qualia* no pueden reducirse como otras propiedades mentales, de tal manera que sólo queda abordarlos a través del epifenomenalismo.

1.1 Emergencia, causación e irreductibilidad de lo mental en Samuel Alexander

En *Space, Time and Deity* (1920), Samuel Alexander comienza por cuestionar la relación entre los distintos órdenes de la realidad:

[...] hay cuerpos materiales, los cuales fluctúan desde objetos ordinarios como piedras hasta moléculas e iones, si estos pueden llamarse materiales; hay seres vivos; y hay seres con mentes. ¿Cuál es la relación de esos órdenes diferentes de existencia respecto al otro? (p. 1; traducción mía)

De esta forma, Alexander considera evidente que la emergencia de lo mental es un suceso que comienza con sucesos más básicos en el espacio y tiempo (como moléculas e iones, abarcados por dichas categorías supremas espacio-temporales);³ sin embargo, como destaca Emily Thomas (2012), Alexander también afirma que el “espacio-tiempo es real, y argumenta que es idéntico a la materia”, lo cual implica una presuposición respecto a un determinismo sobre la materia (en otras palabras: presupone una doctrina materialista, donde

³ O, en palabras de Lloyd Morgan, es “aceptado, en la evidencia, con piedad natural” (1923: pp. 4-8 y 113; énfasis añadido). Es decir, existen ciertos presupuestos que resultan evidentes para Alexander, los cuales tienen que aceptarse con “piedad natural”. Asimismo, *vid.* Kim (1995b: p. 158). Como se observará en §1.3., Broad critica lo anterior.

el espacio-tiempo no son categorías de la mente, sino categorías de la existencia *per se*), lo cual también implica una teoría de la identidad respecto a la materia y al espacio-tiempo.⁴

En segundo lugar, Alexander examina “las variadas características categoriales de la existencia” y exhibe “la relación de la mente con su objeto en [...] el sistema finito de existencias empíricas” (1920: p. 10; énfasis mío). Es decir, como indica Thomas (2012), Alexander describe, a partir de dicha relación, “cómo la naturaleza del espacio-tiempo da lugar a dos clases de caracteres: cualidades y categorías”, las cuales se relacionan en la mente dado el objeto que percibe —como Alexander denomina: el ‘existente’—. Dichas categorías de la existencia son propiedades del espacio-tiempo, las cuales se aplican a todos los existentes (desde objetos materiales hasta mentes) y son las siguientes: identidad, substancia, universalidad, orden, diversidad, magnitud y número (*ibid*). En cambio, las cualidades —en tanto caracteres variables— pueden o no tenerlas los existentes, y son: color, forma y conciencia (*ibidem*).

Dicho sea de paso, resulta notable la influencia kantiana (así como su constante desapego) en la postura de Alexander sobre la emergencia, donde el espacio y tiempo son las principales formas de la experiencia (así como condiciones de posibilidad de la experiencia). Aunque la cuestión kantiana no resultará de ningún interés para este trabajo, nótese el solipsismo de Samuel Alexander en su análisis sobre la distinción entre las formas del espacio-tiempo (estas son, las “categorías supremas” de la experiencia para Alexander) y las categorías *per se* (cualitativas, cuantitativas, etcétera), puesto que en el espacio y en el tiempo

⁴ O, en el parecer de Donald Davidson, todos los sucesos son físicos (1995c: p. 271). Véase §1.5. Como se verá a continuación, también implica una teoría de la identidad respecto al espacio-tiempo y lo mental.

se originan las demás categorías (*i. e.* categorías de orden superior emergen de categorías básicas, espacio-temporales). Por lo tanto, sería erróneo, según Alexander, decir que las categorías se aplican a las formas del espacio-tiempo (1920: *infra*, pp. 337-338).

Asimismo, es importante destacar que para Alexander existe una causación hacia-abajo (*downward causation*) entre lo mental y lo material (o lo espacio-temporal o lo físico). Como señala Kim, el “*dictum* de Alexander” conlleva un realismo sobre lo mental, el cual implica —a su vez— la adjudicación de poderes causales a las propiedades mentales (1995b: p. 350). Es decir, la materia o lo físico (dadas las categorías supremas espacio-temporales) es causa de lo mental y lo mental tiene una influencia causal (*causal influence*) en los procesos materiales o físicos. Por lo tanto, las propiedades mentales (P1’) —las cuales son irreducibles a propiedades físicas (P1), pero emergen de ellas— acarrear “nuevos poderes causales”, dado que no pueden obtenerse a partir de propiedades biológicas o físicas subyacentes (*ibidem*): por lo tanto, (P1’) tiene influencia causal en (P1).⁵

De igual forma, en Alexander se localiza una concepción primitiva (y bastante tenue) respecto a la correlación (o covariación) entre sucesos físicos y sucesos mentales —la cual serán herederos C. D. Broad y Lloyd Morgan, aunque, como menciona Kim (1993c: p. 140-141), la covariación en Alexander sería débil y del tipo II, *i. e.* “[n]ecesariamente, si algo tiene la propiedad F en A, y existe una propiedad G en B tal que el objeto tenga G, y cualquier cosa que tenga G tiene F”—. Asimismo, puede localizarse —a través del “*dictum* de

⁵ Como señala Kim, la *causación hacia-abajo* conlleva a serios problemas: por ejemplo, ¿cómo es posible que lo mental afecte a los procesos biológicos subyacentes, como destaca Morgan? (1993d: p. 349)

Alexander”— una doctrina de la identidad, puesto que “el proceso mental y su proceso neural son uno y tienen la misma existencia, no son dos existencias” (Thomas, *óp. cit.*).

A partir de los anteriores planteamientos, Samuel Alexander muestra la existencia de una continuidad entre las cosas (minerales, por ejemplo), los seres vivos, los valores morales y la deidad dadas dichas categorías supremas (espacio-temporales), de manera que presupone una *scala naturæ* (*i. e.* una clasificación de la realidad, tanto de los objetos como de los seres vivos, los valores y la deidad), la cual es un orden genealógico “determinado por la distancia con un antecesor común” (1920: pp. 264-265). Como resalta Thomas (2012), Alexander “describe cómo la mente emerge de la materia y aplica esta idea al universo como un todo que produce una jerarquía de existencia en la cual cada peldaño de la *scala* emerge de la más próxima: el espacio-tiempo conlleva a la materia, la materia conlleva a la mente, la mente conlleva a la deidad” (traducción mía, énfasis añadido).

De igual forma, Thomas indica (2018: p. 10) que Alexander rechaza el idealismo en favor de una postura realista, la cual “pone al hombre y a la mente en sus lugares propios en el mundo de las cosas” (la traducción es mía). Por ende, su realismo es naturalista ya que la mente, comprendida como “parte de la naturaleza”, es una mera parte del universo (*ibidem*). Asimismo, Alexander propone, a partir de su lectura de Baruch Spinoza, un *nisus* o esfuerzo —en contraste con el *conatus* de Spinoza, el cual “pertenece a todo, pero está mejor realizado a partir de la consideración de creaturas orgánicas” (1921: p. 70)—, lo cual es una pauta a nuevos niveles de emergencia en el espacio-tiempo. Como señala Emily Thomas (2018: p.

15), el *nisus* empuja la emergencia hacia “nuevas cualidades en el espacio-tiempo, y esto incluye el esfuerzo (*the push*) hacia la deidad” (la traducción es mía).⁶

Por último, Alexander subraya que su *scala naturæ* no finaliza con la mente: más bien, finaliza con Dios, el cual es una “mente universal” (p. 5), señalando que “[n]o se requiere de una explicación que deje a la noción de la deidad al final” (p. 1). No obstante —hasta este punto en la tradición emergentista—, el término “superveniencia” no aparece en la obra de Samuel Alexander, si bien sólo hay una ocurrencia del término “emergencia”, el cual denota “la persistencia de la experiencia pasada en la forma de disposiciones que afectan la experiencia presente” (p. 140). Sin embargo, como se verá a continuación, resulta notable la influencia de este autor en el pensamiento de Lloyd Morgan, quien sí utilizó de manera explícita ambos términos.

A partir de lo anterior, es posible resumir la postura de Samuel Alexander —con el siempre latente riesgo de simplificar excesivamente— en los siguientes puntos:

- 1) Las categorías (supremas) espacio-temporales son condición de posibilidad de lo existente (*i. e.* son categorías que posibilitan una ontología o una teoría del objeto o existente);
- 2) A partir de dichas categorías supremas, se forman dos caracteres de la mente: categorías (como la substancia) y cualidades (color);

⁶ El *nisus* es un supuesto relevante en la tradición emergentista, el cual será aceptado —con “piedad natural”— por Lloyd Morgan y rechazado por C. D. Broad.

- 3) Ciertas propiedades (P1) emergen de propiedades más básicas (P1'), pero las propiedades (P1) son irreducibles a (P1');
- 4) (P1) puede tener una influencia causal en (P1').
- 5) A partir de 3 y 4, se postula un continuum y un orden en la naturaleza (una *scala naturæ*), la cual finaliza en Dios (la mente suprema).
- 6) Para que (P1') emerja de (P1), se requiere un *nisus* o un esfuerzo.

1.2 La emergencia/superveniencia en Lloyd Morgan

A partir de los planteamientos de Samuel Alexander, Lloyd Morgan utiliza la superveniencia como sinónimo de “emergencia” —como señalaba Kim (*óp. cit., infra* p. 138)— en su libro *The emergent evolution* (1923), aunque también utiliza el término “superveniencia emergente” (emergent supervenience) para destacar la intervención divina (p. 14). Sin embargo, Morgan confiesa que el concepto de emergencia —hasta ese momento— ha recorrido un amplio camino, desde las *leyes heteropáticas* de John Stuart Mill hasta la distinción de George Henry Lewes entre “resultante” y “emergente”, ya que “[a]mbos aducen ejemplos desde la química y desde la fisiología; ambos abordan propiedades; ambos distinguen aquellas propiedades (a) que sólo son aditivas y substractivas, y predictivas, de aquellas (b) que son nuevas e impredecibles” (1923: pp. 2-3). Sin embargo, también reconoce la influencia de Henry Bergson (sobre todo en su concepción de evolución emergente), de Wilhelm Wundt —respecto a su principio de “resultados creativos” (1923: pp. 4-5)— y, como ya se mencionó, de Samuel Alexander.

Como apunta Emily Thomas (2012), la emergencia para Morgan “puede ser utilizada para explicar cosas ‘genuinamente nuevas’ que en algunos casos ocurren en el proceso de la evolución darwiniana” (véase también Morgan, 1923: p. 7; traducción mía). De esta manera, la evolución emergente de Lloyd Morgan “busca interpretar, por un lado, la persistencia y continuidad de los sucesos naturales y, por otro, el avance progresivo con novedad” (1923: p. 67). Es decir, la emergencia/superveniencia para Morgan “es una nueva clase de relación”: “En cada paso ascendente hay una nueva entidad en virtud de algún nuevo tipo de relación, o conjunto de relaciones [...]. Hay nuevas clases de parentesco extrínsecos” (1923: p. 64; la traducción es mía). Asimismo, según Morgan, la expresión de dicha relación o parentesco

—la cual resulta extrínseca (*extrinsic relatedness*)— en la mente muestra aquellas propiedades novedosas que posee una entidad (aunque la expresión de sus relaciones intrínsecas muestra sus cualidades); sin embargo, también señala que las cualidades y propiedades adquiridas son distinguibles y coexisten inseparablemente (*ibidem*).

Por lo tanto, como apunta Kim (*supra*), Morgan seguirá el “*dictum* de Alexander”, de tal forma que sostendrá que las propiedades de segundo orden supervienen de propiedades de primer orden, las cuales son irreducibles a las propiedades base dada la nueva relación generada. De esta forma, Morgan subraya que dicha relación o parentesco es concreto, puesto que no sólo contiene las instancias de las relaciones entre términos, sino —a su vez— los términos de la relación: “Un átomo es una instancia de parentesco (*relatedness*); así, también, lo es un organismo; y una persona. Una entidad, como tal, es una instancia de parentesco” (1923: p. 69; la traducción es mía).

Asimismo, afirma que un carácter “emerge” de un proceso determinado a partir de leyes de la naturaleza que posibilitan su emergencia, aunque Morgan resalta la común ignorancia para captar dichas leyes: “Somos incapaces de predecir la naturaleza probable de un carácter que es emergentemente nuevo. Nosotros no podemos predecir en base a eventos psíquico-químicos sólo en lo que la naturaleza de la vida sería” (pp. 281-282). Por consiguiente, según Kim, Morgan utiliza la superveniencia “para denotar una relación general, hablando de la superveniencia de los sucesos físicos y químicos en “sucesos espacio-temporales” y de la deidad como una cualidad que puede ser superveniente “en la conciencia reflexiva”” (1995a: p. 138; traducción mía). Sin embargo, también es importante señalar que Morgan utiliza la *emergencia/superveniencia* en relación con la vida: esto es, “la vida emerge en la secuencia evolutiva como una nueva “cualidad” de cierto material o sistema físico-

químico con relaciones vitales supervenientes hasta ahora no existentes” (1923: pp. 9-10).⁷ No obstante, rechaza que su postura implique una defensa del vitalismo o que haga énfasis en la supuesta naturaleza de la *entelequia* o del *élan vital*; esto es, el vitalismo “es explícitamente rechazado bajo el concepto de evolución emergente”:

[...] uno comienza, digamos, con electrones y similares; uno ve en el átomo un complejo elevado; uno ve en la molécula un complejo todavía más elevado; uno ve en un cristal de cuarzo, dada su línea de avance, una entidad todavía más compleja; y uno ve en un organismo, a través de su línea de avance, una entidad con una diferente clase de complexión llamada integración vital. Si alguien habla de vitalismo, ¿por qué no también de cristalismo, de moleculismo o de atomismo? (1923: p. 12; énfasis añadido, la traducción es mía)

Por lo tanto, la emergencia/superveniencia es aplicable en múltiples grados de la realidad, donde hay “grados progresivamente ascendentes”: *i. e.*, siguiendo a Samuel Alexander, las propiedades mentales emergen dadas las propiedades físicas que las causan. En este sentido, bien podría resumirse la postura de Morgan de la siguiente forma:

[...] esta matriz orgánica, o alguna parte altamente diferenciada, están ya “cualificados” (*qualified*) [...] por la vida, entonces emerge la más alta cualidad de la consciencia o de la mente. [...] Como la evolución mental sigue su curso, entonces emergen, en la etapa reflexiva de la mente, las “cualidades terciarias” (*tertiary qualities*) —ideales de verdad, de belleza y

⁷ En este sentido, Kim defiende a Morgan de la crítica vitalista de C. D. Broad, en 1993c: p. 138.

de lo éticamente correcto—, [las cuales] tienen relaciones de “valor”. Y más allá de esto, cerca de la cumbre de la pirámide evolutiva en la cual el espacio-tiempo es la base, la cualidad de la deidad —la más alta de todas— emerge en nosotros como el último producto de la evolución hasta la fecha. (1923: p. 10; la traducción es mía, énfasis añadido)⁸

Es decir, el emergentismo de Morgan implica que la realidad (lo valorativo e incluso lo “divino”) superviene o emerge del espacio-tiempo, y dicha realidad está ordenada a partir de ciertas cualidades, las cuales son continuas y que generan más cualidades —así, en el ejemplo de Morgan, lo divino y los valores morales son producto de lo mental.

Asimismo, Morgan también comparte con Samuel Alexander la idea de una *scala naturæ*, donde las categorías supremas espacio-temporales posibilitan la existencia de lo mental y de lo divino (así, espacio-tiempo generan dichas n-cualidades), puesto que en la base de su *scala* se encuentra la materia, *i. e.* una cualidad primaria en las cuales se realizan las cualidades secundarias (como la mente) y en las cuales se realizan las cualidades terciarias (la divinidad) [$Q1 > Q2 > Q3$]. En este sentido, siguiendo a Alexander, ciertas propiedades (o cualidades) de nivel superior emergen gracias a la evolución de lo mental, las cuales no pueden reducirse (y las cuales no son co-extensivas a partir de definiciones) a sus propiedades básicas, si bien dichas propiedades básicas (espacio-temporales) las posibilitan (p. 10-11) (véase también Thomas, 2018: pp. 11).⁹

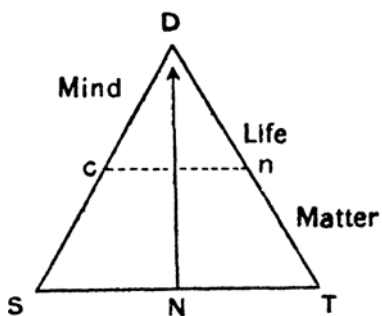
⁸ Vid. Kim (2010b: pp. 85-86).

⁹ La obra de Morgan se enfoca en desentrañar, en mayor medida que Alexander, el papel de lo mental respecto a la realidad, de manera que postula una mente primitiva que desarrolla, dada una fase posterior de la *scala*, una interpretación de la referencia (*vid.* p. 99-111).

Asimismo, resulta notable que la postura de Morgan presupone —como él mismo llama— un ‘credo’ sobre la correlación universal: “Correlación universal también es parte de mi credo —ciertamente más allá de toda prueba” (ibid, p. 62; énfasis añadido). Así, Morgan vuelve a los planteamientos de Samuel Alexander, puesto que la correlación en su evolución emergente se expresa en “la superveniencia de cualidades en orden jerárquico” (*ibidem*; énfasis mío). De esta forma, no sólo acepta el “*dictum* de Alexander”, sino también —como explícitamente señala— los esfuerzos de facto (*de facto nusus*) que poseen los sucesos postulados por Alexander, dada “la superveniencia de las cualidades en orden jerárquico”: “Para él [Alexander], como yo lo entiendo, el inherente paso del tiempo empuja los sucesos hacia delante. Una doctrina que reconoce una Actividad directiva en la evolución explica también desde arriba, aceptando, con su forma adecuada de piedad, a Dios” (*ibidem*; énfasis añadido, la traducción es mía).

En este sentido, Morgan aceptará el *nusus* o los esfuerzos postulados por Alexander, de tal manera que la emergencia o superveniencia de ciertas cualidades, las cuales se realizan jerárquicamente dado un cierto periodo de tiempo y en el espacio y dadas sus instancias.

El siguiente esquema ilustra, según Morgan (1923: p. 11), tanto su postura como la de Samuel Alexander sobre el *nusus*:



Esto es, el esfuerzo (o el *nisus*) N se dirige hacia la materia, la vida, la mente y la deidad (D), cualidades que sólo son posibles en el espacio-tiempo (S y T). Ahora bien, podría cuestionársele a Morgan: ¿cómo emerge la mente de lo físico? Ya se ha señalado que del espacio-tiempo, cualidad primaria que posibilita la materia, emergen las demás n-cualidades; no obstante, no se ha indicado cómo la mente emerge de un sistema físico. Por ello es importante —aclara Morgan— distinguir entre “un *sistema psíquico primitivo* antes que la cualidad de la conciencia (la cual necesita definición) emerja de una *mente primitiva*” (p. 110).¹⁰ En otras palabras, sólo es posible localizar la correlación entre lo físico (espacio-temporal) y lo mental a través de un sistema primitivo que posibilita cualidades de alto nivel (en este caso, la conciencia). Por lo tanto, lo mental sería una cualidad “novedosa” generada por previas cualidades tanto espacio-temporales como mentales (en un sentido primitivo).¹¹

No obstante, dichas cualidades mentales siguen un nuevo curso en la historia de los sucesos una vez que emergen: así, v. gr. en “un organismo cuya conciencia emerge en un nuevo curso de sucesos depende de su presencia [*i. e.* de lo físico]. Una persona cuyo pensamiento reflexivo es conducta emergente está sustentado en un nivel alto” (p. 17; la traducción es mía). Así, la evolución de lo mental sigue ciertos pasos progresivos, a saber: (a) presentación sensorial; (b) percepción ingenua y (c) pensamiento contemplativo (*ibidem*).

¹⁰ Es importante destacar, nuevamente, la influencia de Samuel Alexander cuando Morgan se refiere a la consciencia como una cualidad. Pero, hay más: v. gr. Morgan se considera un partidario de Baruch Spinoza, puesto que la correlación universal conlleva a tomar partido —según afirma este autor— en favor de Spinoza.

¹¹ Según Kim, Morgan afirma que las “propiedades ‘resultantes’ —*i. e.* propiedades de un todo que no son emergentes— son “sólo aditivas y substractivas, y predicables” de información concerniente de condiciones base”, aunque no son “explicables en términos de sus propiedades base” (2010a: p. 70)

Dicho todo lo anterior, podría considerarse que la superveniencia de Lloyd Morgan no difiere de la emergencia trazada por Samuel Alexander; asimismo, sigue estando presente la idea de un esfuerzo o un *nisus* que genera las cualidades emergentes dado el espacio-tiempo. Sin embargo, independientemente de lo anterior, sí resultó decisiva la introducción del término, así como su influencia para C. D. Broad.

1.3 Crítica de C. D. Broad al vitalismo emergentista y el monismo neutral de Bertrand Russell

Por su parte, en *La mente y su lugar en la naturaleza* (1925), C. D. Broad utiliza la superveniencia en tres sentidos: primero, respecto a la negación perceptual (*perceptual denial*), v. gr. en la negación de la memoria (*memory-denial*) de “un cierto color, [la cual] más allá de depender en el reconocimiento de la memoria (*memory-recognition*) de otro determinado color, puede proceder de este último y puede existir a través del último sin supervenir de este” (p. 245; énfasis añadido; la traducción es mía); segundo, respecto a situaciones positivas de memoria (*positive memory-situations*), donde una imagen imitativa “superviene” con el fin de rememorar al objeto (pp. 246-247); tercero y más importante que los anteriores, sobre la distinción entre asociación pasiva de ideas y el pensamiento activo, destaca que el *epifenomenalismo* tiene razón cuando señala que el proceso de pensamiento deliberativo (*deliberate thinking*) está correlacionado con un proceso fisiológico peculiar: por lo tanto, se correlaciona la asociación de ideas con diferentes procesos fisiológicos: “[u]n proceso de la primera clase [*i. e.* la asociación de ideas] puede supervenir hasta cierta etapa en el curso de un proceso de la segunda clase [*i. e.* los procesos fisiológicos]” (p. 471); no

obstante, Broad indica que el epifenomenalismo se equivoca cuando afirma que la asociación de ideas o los sucesos mentales son meras “apariencias de ciertos sucesos y procesos fisiológicos” (p. 472).¹²

En este sentido, Broad toma la superveniencia —siguiendo el uso de Alexander y, sobre todo, de Morgan— como una *correlación o covariación* entre estados/sucesos mentales y estados/sucesos físicos: de esta manera, a través de dos procesos fisiológicos conectados, “(a) el segundo puede estar en ausencia del primero, (b) el primero depende para su posibilidad de las marcas y disposiciones que involucran al segundo y (c) cuando el primero predomina en gran medida y modifica característicamente el segundo” (1925: p. 471). Como señala Kim, podría encontrarse su caso análogo en la teoría moral de Henry Sidgwick, quien señala que las características morales “deben necesariamente covariar con ciertas características (presuntamente no-morales)”, y en la teoría del valor intrínseco de George Moore, quien destaca que “el valor intrínseco de una cosa superviene en sus propiedades descriptivas, no-evaluativas” (1995b: p. 136-137; énfasis mío).

Pero, pese a lo anterior, Broad destaca su preferencia por una “teoría de la emergencia” —en contraste con las teorías del mecanismo y del componente especial (pp. 58-60), alejándose de Lloyd Morgan y Samuel Alexander, puesto que los califica como *vitalistas emergentes* (“*Emergence Vitalism*”)—, la cual afirma que ciertas totalidades (*certain wholes*) o estructuras están compuestas (digamos) por constituyentes A, B y C en una relación R entre ellos; esto es, las totalidades compuestas de constituyentes de la misma

¹² El epifenomenalismo resultará importante para Kim (2006a), quien considera la única vía para abordar los *qualia*. En el sentido tradicional, dicha postura rechaza que lo mental afecte de alguna manera lo físico (como lo piensa el interaccionismo cartesiano). *Vid.* Caston (1997: pp. 310-319).

clase que A, B y C en relación con la misma clase R tienen ciertas propiedades características” (p. 61; la traducción es mía). No obstante, Broad destaca que la relación $R(A, B, C)$ es diferente a la relación entre los constituyentes A, B y C (independientemente de R), puesto que esta última es “capaz de ocurrir en otras clases de complejos, donde la relación no es de la misma clase que R” (*ibidem*). De esta forma, para la explicación de la estructura y de sus componentes es importante considerar:

- a) Cómo las partes actúan o se comportan (*behave*) separadamente;
- b) Conocer la ley o las leyes respecto al comportamiento de las partes separadas, el cual es compuesto cuando actúan en cualquier proporción y arreglo (*ibidem*).

Es decir, conocer $R(A, B, C)$ también implica conocer las leyes que señalan el comportamiento o la actuación de ciertos compuestos; sin embargo, conocer A, B y C no implica conocer $R(A, B, C)$: “Es claro que en ningún caso la conducta de una totalidad compuesta de ciertos constituyentes puede ser predicha meramente del conocimiento de las propiedades de dichos constituyentes, tomados separadamente, y en sus proporciones y arreglos en el complejo particular bajo consideración” (p. 63; énfasis del autor; la traducción es mía).

Ahora bien, de lo anterior, resulta notable la ruptura de Broad con la tradición emergentista. Si bien Kim afirma que Lloyd Morgan niega tanto el vitalismo como el mecanicismo (*i. e.* las teorías del componente especial), puesto que defiende “una alternativa razonable naturalista”, Broad critica la “piedad natural” defendida por Samuel Alexander y

aceptada por Morgan, puesto que asumen entelequias (pese que explícitamente niegan las entelequias) (p. 58). Sin embargo, sigue aceptando la teoría de las cualidades de Alexander (como se destacó en §1.1 del presente trabajo), más no su teoría sobre las características espacio-temporales (p. 649), ya que para Broad dichas cualidades no sólo pertenecen a la mente sino a los organismos vivos: “sentirse cansado es conocido (*acquainted*) por el organismo de uno o de alguna parte de este, teniendo la cualidad de cansancio en el momento” (p. 635; la traducción es mía). Por consiguiente, el *nisus* de Alexander y Morgan también es rechazado por Broad, pero acepta que las cualidades (y no categorías) espacio-temporales pertenecen a diferentes estados mentales, a “diferentes mentes” (p. 557).

Según Leopold Stubenberg (2018: p. 1), Broad influenció a los monistas neutrales, los cuales estaban de acuerdo parcialmente con el idealismo o el materialismo, *i. e.* versiones tradicionales del monismo. Por ejemplo, Bertrand Russell destaca que la teoría de Broad “sostiene que la mente es una estructura material, pero que posee propiedades que no podrían, ni siquiera teóricamente, inferirse de sus constituyentes materiales”, de tal manera que las totalidades o estructuras “tienen a menudo propiedades que en el estado presente de nuestros conocimientos no se pueden inferir de las propiedades y relaciones de sus partes” (p. 596). De esta caracterización, Russell concluye que la teoría de Broad es un materialismo emergente (p. 601), aunque sostiene —en contraste— un *monismo neutral o neutralismo*:

Es monismo en el sentido de que considera al mundo compuesto de una sola especie de materiales, cual son los sucesos; pero es pluralismo en el sentido de que admite la existencia de una gran multiplicidad de sucesos, en que cada suceso mínimo es lógicamente una entidad que subsiste por sí misma. (1985: p. 596; énfasis mío)

De lo anterior, puede destacarse que los sucesos (*events*) para Russell son materiales que componen el mundo; asimismo, se destaca la pluralidad de sucesos (o bien pueden ser físicos o mentales o ambos). En este sentido, como señala Stubenberg (2018) las entidades neutrales para Russell son sucesos, aunque lo anterior no implica un rechazo a la consideración sobre una pluralidad de sucesos (más bien, dicho monismo resulta compatible con el supuesto pluralista de entidades básicas y neutrales) (pp. 8-9). De esta forma, Russell evitaría problemas que podrían plantearse a un idealista (“¿es lo físico un producto de lo mental?”) o a un materialista (“¿es lo mental un producto de lo físico?”), dado el carácter plural de dichas entidades. Como señala Stubenberg, un suceso para Russell no sólo es una entidad mínima que subsiste sino también es “algo que ocupa una pequeña cantidad finita de espacio-tiempo” (2018: p. 21; *vid.* Russell, 1985), así como una construcción lógica —o una estructura compleja— que permite el descubrimiento (así como la posterior substitución) de entidades conocidas (*óp. cit.* pp. 17-18).

No obstante, Thomas Balwin destaca que Russell recupera el término “monismo neutral” de William James, el cual sugería que los conceptos de mente y materia son diferentes, pero no incompatibles, los cuales son conceptualizaciones de aspectos neutrales (1989: pp. viii-ix; *vid.* Russell, 1989: p. 15, 24 y 78).¹³ Para aclarar la doctrina del neutralismo, y siguiendo a Leopold Stubenberg (2018: pp. 3-4), podrían señalarse cinco puntos de vista inherentes:

¹³ Véase también James (1984a: pp. 163-165; 1984b: pp. 178-191).

- 1) El “*ningún punto de vista*” (The Neither View): “Una entidad básica es neutral sólo en el caso de que sea intrínsecamente ni mental ni física”;
- 2) El “*actual punto de vista constituyente*” (The Actual Constituent View): “Una entidad básica es neutral sólo en el caso de que sea constituyente de entidades no-básicas tanto físicas como mentales”;
- 3) El “*posible punto de vista constituyente*” (The Possible Constituent View): “Una entidad básica es neutral sólo en el caso de que pueda ser un constituyente de entidades no-básicas tanto físicas como mentales”;
- 4) El “*punto de vista legal*” (The Law View): “Una entidad básica es neutral sólo en el caso de que tanto leyes mentales como leyes físicas sean aplicables a esta”;
- 5) *The Both View*: “Una entidad básica es neutral sólo en el caso de que sea intrínsecamente tanto mental como física” (*ibidem*).

De esta forma, la postura de Russell (así como la de James) acepta (1) pero rechaza (2) (Stubenberg, 2018: p. 4 y 21). No obstante, también se ha señalado que su neutralismo o bien podría sostener (2) o bien (3) —interpretación de Gregory Landini (2018: p. 5 y 47), quien sugiere que Russell apoyaría una tesis de superveniencia fuerte—, aunque Stubenberg señala que también puede sostener en conjunción (3), (4) y (5).

Pese a lo anterior, y a los alcances que podría tener la doctrina neutralista, resultan patentes ciertas críticas: v. g.r. Badwin destaca que su doctrina es “quasi-idealista” (*ibid.*, p. viii), puesto que combina un “monismo ontológico” con un “dualismo nomológico”: “él sostiene que tanto los objetos materiales son sólo construcciones de series adecuadas de

sensaciones, [como] las leyes de la física son irreducibles a las leyes de la psicología” (*ibid.*, p. ix). No obstante, dicho neutralismo trataría de evitar el dualismo señalado por Baldwin: pues, en palabras del mismo Russell, “[...] la naturaleza de la ciencia fundamental la cual creo es la metafísica verdadera, donde mente y materia son vistos de manera semejante como constructos de materiales neutrales (*neutral stuff*), cuyas leyes causales no tienen tal dualidad del tipo de la psicología, sino forman el fundamento en el cual la física y la psicología están cimentados” (1989: p. 244; véase también Stubenberg, 2018: p. 17, donde señala que el monismo neutral es la “suprema máxima del filosofar científico”).

Sin embargo, también resulta notable la crítica de C. D. Broad al neutralismo presente en *Analysis of Mind* de Russell, ya que rechazará que las cualidades “cuasi-espaciales” se relacionen o se combinen con los materiales neutrales (*neutral stuff*) que son los sucesos. Asimismo, como señala Stubenberg, Broad crítica que dicha neutralidad sería inanalizable, puesto que un atributo o cualidad simple “no puede analizarse en una conjunción o disyunción de otros atributos” (2018, p. 6; *vid.* Broad, 1925: p. 23). Asimismo, Broad señala que Russell intenta salvar las “apariencias” del epifenomenalismo, en contraste con un mentalista puro: así, el neutralismo es la doctrina donde “tanto lo mental como lo material no son atributos diferenciables, de manera que el material fundamental del cual el mundo existente está hecho consiste en una o más sustancias, las cuales no son mentales ni materiales” (1925: pp. 631-632; la traducción es mía).¹⁴ Por lo tanto, el neutralismo de Russell —para Broad— toma lo material como una característica engañosa, en un sentido

¹⁴ No obstante, aceptará el criterio de Russell (1923: pp. 229-230) sobre la neutralidad de la materia (o lo físico) dada la perspectiva de los observadores: entonces, a partir de lo anterior, la materia es pública y puede distinguirse de cualquier estado mental consciente: “Mi creencia de que $2 + 2 = 4$ es diferente de la tuya, aunque las dos creencias refieren al mismo hecho”.

idealista del tipo propuesto por George Berkley: “Esto es, sostiene que nada tiene todas las características de la materia, aunque admite que cada característica de la materia pertenece a algo” (pp. 649-650; traducción mía).

Podría resumirse el materialismo emergente de C. D. Broad de la siguiente forma:

- i) Lo mental superviene o emerge de lo físico, *i. e.*, hay una covariación o correlación entre lo mental y lo físico;
- ii) De lo anterior, se acepta que existen ciertas relaciones R entre ciertos componentes A, B y C en una estructura o totalidad;
- iii) A partir de ii, conocer una relación R implica conocer las leyes del comportamiento o de actuación de A, B y C;
- iv) Por ii y iii: el fenómeno de lo mental es una relación R(A, B, C);
- v) Sin embargo, los componentes A, B y C no explican —aisladamente y por sí mismos— la relación R;
- vi) Por iv y v, lo mental no puede inferirse (como también señala Russell) de lo físico;
- vii) No hay mecanismos “especiales” o entelequias (como la vida) que explica la relación entre los componentes de una estructura. Esto es, no puede aceptarse con “piedad natural” muchos supuestos emergentistas tradicionales en el sentido de Samuel Alexander o Lloyd Morgan.

Asimismo, el neutralismo de Russell puede resumirse en los siguientes puntos:

- i) Lo físico y lo mental no son las entidades más básicas: *más bien, son los sucesos*;
- ii) Los sucesos son neutrales, son entidades mínimas que ocupan una cantidad pequeña en el espacio-tiempo;
- iii) Asimismo, dichos sucesos son plurales;
- iv) Por lo tanto, lo físico y lo mental (entidades no-básicas y no-neutrales) emergen de entidades básicas y neutrales, que son los sucesos.

Como subraya Stubenberg (2018: pp. 17-19), es difícil que Russell hubiese aceptado la superveniencia y la emergencia del modo utilizado por los emergentistas, puesto que las entidades no-neutrales permiten el conocimiento (inferencialmente) de entidades neutrales. Sin embargo, podría cuestionarse la función y la utilidad de dichas entidades.

La superveniencia —hasta este punto de la historia— fue sinónimo de emergencia: como se indicó, los emergentistas británicos se preocuparon por mostrar las interrelaciones existentes en la realidad (así como el continuo entre lo físico y lo mental), destacando el influjo de ciertas fuerzas (como el *nisus* spinoziano de Samuel Alexander y que sostiene Lloyd Morgan) que permiten la emergencia de la mente y de la vida, organizada a modo de una hipotética *scala naturæ*, así como la identidad entre sucesos y sus correlaciones (o covariaciones). De igual forma, la tradición emergentista (tanto Samuel Alexander como

Lloyd Morgan) no discute sobre la posibilidad de “leyes mentales” o “psicofísicas”, así como la identificación de sucesos mentales a partir de leyes físicas (*i. e.* la identificación de *tokens* a través de sus *types*); no obstante, hubo emergentistas (como C. D. Broad) que no sólo señalaron la mera importancia de las interrelaciones entre lo mental y lo físico sino que también buscaron ciertas leyes de lo mental (*v. gr.* a través de la conducta o actuación de los componentes de una totalidad). De lo anterior, podría subrayarse que en el emergentismo británico se localiza —a partir de C. D. Broad— tanto una teoría de las instancias (*tokens*) como una teoría de los tipos (*types*). No obstante, la consideración sobre leyes psicofísicas (así como su imposibilidad) también fue sugerida por Bertrand Russell, el cual plantea —al igual que William James (*óp. cit.*)— una versión del fisicalismo no-reduccionista a través de su monismo neutral (Baldwin, 1984: p. xi).

En este sentido, los *types* para los emergentistas no sólo son meras leyes de lo mental que emergen o supervienen de leyes físicas o de otros *types*, sino que lo mental es una relación de múltiples instancias físicas: dichas instancias o componentes, aisladamente, no pueden explicar la complejidad de lo mental, por lo que podría considerarse que los emergentistas sostendrían una postura no-reduccionista similar al funcionalismo, puesto que señalan la identidad entre los tipos y las instancias, donde las instancias supervienen de relaciones o tipos —las cuales, bien pueden ser leyes—, pero descartan la posibilidad de su reducción (tanto ontológica como epistemológica como explicativa: es decir, metodológica).¹⁵

Sin embargo, la doctrina neutralista de Bertrand Russell, la cual fue criticada por C. D. Broad, adquirió un gran peso respecto a su contraparte emergentista. Esto podrá verse de

¹⁵ Vid. Fodor (1981) y Putnam (1964).

manera clara (a veces en forma explícita y a veces implícita) en los trabajos W. V. O. Quine y Donald Davidson, quienes presuponen un neutralismo en su ontología (en el caso del primero) y en su monismo anómalo (en el caso del segundo); no obstante, respecto a este último, su monismo incluye tanto terminología como supuestos emergentistas, de manera que ciertos planteamientos resultan similares a los propuestos por Samuel Alexander y Lloyd Morgan.

1.4 Ontología quineana y la superveniencia débil en el monismo anómalo de Donald Davidson

Un vestigio del neutralismo russelliano puede localizarse en los artículos “La individuación de los sucesos” (1995a) y “Sucesos como particulares” (1995b). En dichos artículos, Davidson afirma una ontología (o, también, una “teoría”) sobre los sucesos, los cuales son particulares e irrepetibles (1995b: pp. 231-232). De lo anterior, considera los sucesos como “términos singulares” dados ciertos enunciados de identidad: *i. e.* el enunciado “la erupción del Vesubio en el año 1906” asume ciertos términos singulares, de manera que refieren a sucesos o entidades dado cierto lugar y tiempo (1995a: pp. 208-209). En otras palabras, siguiendo a W. V. O. Quine pero tratando de evitar un “tercer dogma del empirismo”,¹⁶ Davidson modifica el lema “ninguna identidad sin entidad” por “ningún enunciado de

¹⁶ *I. e.* evitando distinguir entre esquema conceptual y contenido empírico dada la concepción de la verdad *quineana*, distinción insignificativa que aparece en su artículo “Two Dogmas of Empiricism” (Quine, 1961a: pp. 44-45) y que, sin embargo, Quine considera inofensiva (1981b: pp. 38-39). Sin embargo, como señala Jeff Malpas (1992: pp. 192-194), existe una interrelación entre dichos dogmas y, por ende, resulta complicado eliminar uno (*v. gr.* la distinción analítico-sintético) sin alterar otro (en este caso, la distinción entre esquema y contenido).

identidad sin términos singulares” (*ibidem*), dado que Quine acepta que “[n]uestros típicos enunciados son sobre cuerpos y sustancias, asumidos o conocidos en grados variantes, fuera en el mundo” (1981b: p. 40; la traducción es mía; énfasis añadido).

A partir de lo anterior, me gustaría señalar (de forma breve y con el fin de ilustrar la postura de Davidson) la influencia de la ontología de Quine en la concepción sobre los sucesos en el monismo anómalo, y que será importante en el momento de discutir qué tipo de superveniencia apoya este autor. Por otra parte, es notable la influencia russelliana en la postura de Quine, ya que rechaza que los enunciados de identidad u ocasionales (sobre cuerpos o sustancias) sean meros enunciados de la experiencia o acerca de “irritaciones superficiales” (*surface irritations*), puesto que nadie “rastrea” lo que sucede en sus receptores sensoriales o terminales nerviosas (1981a: p. 2), aunque sí afirma que dichos enunciados son obtenidos ostensivamente a través del estímulo y la respuesta acerca de cuerpos, *i. e.* a través de su saliencia (1981a: pp. 2-3, 6-7 & 1981b: p. 41), donde la ocasión denota cuerpos en términos generales —“perro” o “animal”— o singulares —“Fido” o “mamá”— (1981a: p. 8).

De esta manera, Quine sostiene una ontología respecto a los “objetos externos” a través de su *referencia objetiva* (1981a: pp. 2-4), la cual difiere de la predicación respecto a términos singulares —o como les llama: “individuativos” (*individuative terms*)— y plurales, pero depende de la *individuación de las cláusulas relativas* sobre términos singulares y plurales, las cuales “segrega[n] lo que la oración dice sobre un objeto y la empaca como un término general complejo”. Por ejemplo, la oración “El Mont Blanc es más alto que el monte Cervino, pero el Cervino está más escarpado” tiene la cláusula relativa “El objeto x tal que

el Mont Blanc es más alto que x pero x es más escarpado” (pp. 5-6 y 8; la traducción es mía), donde el “objeto x” y el “Mont Blanc” son objetos o sucesos individuales de dicha cláusula.¹⁷

Asimismo, Quine destaca que la referencia objetiva puede obtenerse de manera gradual, donde la saliencia alcanzada ostensivamente (*infra*, p. 6) a través de la predicación coincide con la referencia en el mundo externo (p. 7). Lo anterior implicaría una defensa del verificacionismo, aunque —como señala Bjørn Ramberg (1989: pp. 10-11)— la postura de Quine resulta, más bien, crítica: en este sentido, para Quine “las oraciones no pueden ser formuladas individualmente en determinadas relaciones con paquetes (*packets*) de datos sensoriales o patrones de estimulación o cualquier otra explicación” (la traducción es mía). Por ende, Quine se deslinda del reduccionismo —*i. e.* el segundo dogma del empirismo— implícito en las posturas verificacionistas (Quine, 1961: pp. 37-42), puesto que es imposible “fijar el significado de cualquier enunciado individual por referencia a la experiencia” (*ibid*, p. 12).

Así, resulta latente que el interés de Quine es meramente lógico, puesto que la individuación de objetos o sucesos (a través de sus cláusulas relativas) permite una mayor “claridad” en su ontología, a diferencia del tradicional enlistado ontológico de las entidades en el mundo: “Una ontología finita y listada no es una ontología” (*óp. cit.*). Igualmente, no se ha señalado que los sucesos u objetos sean físicos o materiales, de tal manera que su ontología es neutral respecto al estatus ontológico sobre dichos sucesos. De lo anterior, puede

¹⁷ Si bien para Davidson resulta natural la existencia de sucesos (sean cuerpos, objetos, acciones y demás), para Quine es más obvio que los sucesos son acerca de cuerpos u objetos, los cuales tienen “valores de variables o de pronombres” si son asumidos (1981a: pp. 9-10). Como señala Jeff Malpas, Davidson emendó ligeramente su teoría sobre los sucesos a partir de las réplicas de Quine, el cual señala que la identidad de los sucesos es espacio-temporal (2021: pp. 11-12).

observarse que Davidson supone —gracias a la influencia de Quine y presuponiendo (i) del monismo neutral de Russell— una ontología sobre los sucesos, puesto que es posible la descripción de su causa sin conocer la descripción (o incluso la ley, si es que la hay) bajo la cual se subsume; por consiguiente, es importante asumir “entidades *bona fide*”, donde los sucesos son individuales (1995a: p. 210 y 1995c: p. 269), pero —por ende— también particulares, puesto que los enunciados donde aparecen los términos singulares o dichos sucesos están fechados y son irrepetibles (1995b: p. 232). De esta manera, Davidson resalta que el “supuesto ontológico y metafísico de que hay sucesos” es muy importante, puesto que “no podría tener sentido una gran parte de lo que constituye nuestra manera común de hablar”.

De lo anterior, los aspectos relevantes en la ontología (o teoría) de los sucesos en Davidson son los siguientes:

- a) Existen los sucesos;
- b) Los sucesos son individuales y sus términos singulares (gracias a los cuales es posible su denotación) aparecen en enunciados de identidad;
- c) Los sucesos son particulares, puesto que los enunciados de identidad en donde aparecen dichos sucesos están fechados y son irrepetibles.

Como podrá apreciarse, (a) es paralelo al punto (i) del monismo neutral de Russell. Sin embargo, (b) y (c) están contenidos en (ii) del neutralismo, puesto que el supuesto de la individualidad de los sucesos a partir de su denotación en términos singulares (b), así como

la aceptación sobre su particularidad (y que son irrepetibles) (c), conlleva al supuesto de los sucesos como “entidades mínimas”. Sin embargo, esto no implica sostener una versión del pluralismo, como se asevera en (iii).

Hasta este momento, no han surgido afirmaciones respecto a una superveniencia de sucesos: simplemente, tanto Quine como Davidson reconocen la existencia de sucesos, los cuales son supuestos (por ejemplo, para Quine son irritaciones superficiales de cuerpos que tienen lugar en la experiencia o en el cuerpo) con el fin de describir la realidad: *i. e.* a partir de enunciados sobre irritaciones que denotan términos generales (Quine) o a partir de enunciados de identidad (Davidson). Sin embargo, independientemente de la cuestión de la verdad, cuestión que aborda a partir de una teoría coherentista que relaciona el significado y la verdad (véase Malpas, 1992), resulta vital detenerse —para los propósitos de este trabajo— en un tipo especial de relación entre sucesos: esto es, la relación entre sucesos mentales y sucesos físicos.

De esta forma, en su artículo “Sucesos mentales” (1995c: p. 263), Donald Davidson comienza por subrayar la dificultad para capturar los sucesos mentales en una “red nomológica de la teoría física”, y cuestiona si es posible la “reconciliación” entre el supuesto papel causal de los sucesos mentales y el mundo físico, dada la discusión entre los defensores del determinismo y los defensores del libre albedrío (en otros términos, autonomía, libertad o autorreglamentación): “Reconciliar la libertad con el determinismo causal es un caso especial del problema, si suponemos que el determinismo causal implica la captura en la red nomológica y la libertad quiere escapar de ella”. De lo anterior, Davidson señala que la autonomía “puede o no chocar con el determinismo”, mientras que la anomalía (“no caer bajo una ley”) es una cuestión aparte. Por lo tanto, siguiendo una línea kantiana y modificando el

lema sobre la autonomía de Immanuel Kant, parte del siguiente supuesto: “tanto la dependencia causal como la anomalía de los sucesos mentales son hechos innegables” (*ibidem*).

Por consiguiente, Davidson destaca la importancia de tres principios sobre dicha relación especial:

- i) Principio de Interacción Causal (en adelante, *PIC*), en donde “todos los sucesos mentales [...] tienen conexiones causales con sucesos físicos” (p. 264);
- ii) Principio del Carácter Nomológico de la Causalidad (*PNC*), donde sucesos “relacionados como causa y efecto caen bajo leyes deterministas estrictas” (p. 265), y
- iii) Principio de la Anomalía de lo Mental (*PAM*), el cual afirma la imposibilidad de leyes psicofísicas: “no hay leyes deterministas estrictas con base en las cuales puedan predecirse y explicarse los sucesos mentales” (p. 265: *vid.* Davidson, 1993: p. 3; 1995d: p. 291).

Como indica Davidson, dichos principios son consistentes entre sí, de manera que *PIC* y *PNC* no implican un rechazo (aunque sí cierta tensión) de *PAM*: v. *gr.* el *PNC* implicaría que los sucesos mentales, dado que poseen ciertas conexiones causales con sucesos físicos (a partir de *PIC*), tienen que estar determinados por una ley. En este sentido, el monismo anómalo (en adelante, *AM*) de Davidson toma dichos principios como

consistentes (1993: p. 4), de manera que afirma una teoría de la identidad entre sucesos mentales y sucesos físicos, de tal manera que sea consistente con el *principio de clausura físico* (que tanto *PIC* como *PNC* sugieren): “podemos inferir la verdad de una versión de la teoría de la identidad; esto es, una teoría que identifica al menos algunos sucesos mentales con sucesos físicos” (*óp. cit.*). Sin embargo, a través de *PAM*, se destaca la imposibilidad de leyes que correlacionan dichos sucesos (1995c: p. 269), pese a su identidad.

Como ya se había señalado, los sucesos para Davidson son individuales, particulares, irrepetibles y descriptibles a través de enunciados de identidad (“La muerte de Scott = La muerte del autor del *Waverley*” (p. 266). Por lo tanto, los sucesos mentales son descripciones o enunciados —de forma abierta— que contienen un vocabulario mental —este vocabulario abarca tanto los verbos mentales (actitudes proposicionales en contextos extensionales) como psicológicos, dado ciertos contextos no extensionales— (p. 267); en cambio, los sucesos físicos son descripciones o enunciados que contienen un vocabulario físico. De lo anterior, y rescatando el *PIC*, Davidson subraya la identidad entre sucesos mentales y sucesos físicos; asimismo, dado el *PNC*, un suceso mental es causa de otro suceso mental (y, por ende, puede señalarse la ley que destaca la relación causa-efecto); no obstante, dado *PAM*, dichos sucesos (físicos y mentales) no pueden correlacionarse a partir de leyes (de carácter psicofísico). De igual forma, Davidson señala que *AM* posee un “sesgo ontológico”, el cual insiste que todos los sucesos son físicos, aunque rechaza que los sucesos mentales puedan ser explicados a través de un vocabulario físico (p. 271).

Sin embargo, *AM* queda incompleto sin una tesis sobre la superveniencia:

Aunque la posición que describo niega que haya leyes psicofísicas, es consistente con el punto de vista de que las características mentales *dependen* en cierto sentido de, o supervienen en, las características físicas. Tal superveniencia podría tomarse en el sentido de que no puede haber dos sucesos iguales en todos sus aspectos físicos pero diferentes en algún aspecto mental, o de que un objeto no puede alterarse en algún aspecto mental sin que se altere en algún aspecto físico. (pp. 271-272; énfasis mío)

De lo anterior, se observa que Davidson utiliza como equivalentes —al igual que la tradición emergentista— los conceptos de superveniencia y dependencia, los cuales no implican “lógicamente reductibilidad mediante una ley o definición; si así fuera, podríamos reducir las propiedades morales a propiedades descriptivas, y hay buenas razones para creer que esto no puede hacerse” (p. 272). No obstante, lo anterior implicaría que la modificación de las propiedades mentales (digamos, M) implican el cambio en las propiedades físicas (P), aunque su AM estaría más interesado en la emergencia de sucesos que en las propiedades.

Por consiguiente, dicho “monismo sin leyes” considera la causalidad y la identidad como “relaciones entre sucesos individuales, no importa cómo se describan”, aunque en (1993: p. 6), Davidson destaca que las relaciones causales “son relaciones extensionales entre dichos eventos”; sin embargo, hace hincapié que las leyes son “lingüísticas”, *i. e.* son descripciones de *instanciaciones de sucesos*. Como indica en 1993 (pp. 6-7), los sucesos “instancian una ley sólo si son descritos en una forma en lugar de otra, pero no podemos decir que un suceso causó otro sólo si es descrito”. Por lo tanto, a partir de *PNC*, afirma que “cuando los sucesos se relacionan como causa y efecto, tienen descripciones que instancian una ley. No dice que todo enunciado causal singular verdadero instancie una ley” (p. 273).

La superveniencia para Davidson está cargada tanto de nociones emergentistas (siguiendo a Alexander y Morgan, Davidson reconoce la imposibilidad de reducir los sucesos mentales a sucesos físicos, aunque señala la identidad o dependencia entre sucesos) como monistas (siguiendo a Russell y Quine, Davidson supone que los sucesos son individuales, particulares y descriptibles). Su postura fisicalista no-reduccionista en su *AM* conlleva un rechazo cualquier intento de postular leyes psicofísicas (cuestión que, como se destacó en §1.3, Broad no estaría de acuerdo: pues la relación entre propiedades conlleva a la identificación de leyes a partir de su instanciación), identificando lo mental con lo físico y salvando (*prima facie*) lo mental del principio de clausura. Sin embargo, Davidson reconoce en 1993 (p. 4) que su noción de superveniencia la recoge de G. E. Moore, quien señaló la relación entre términos evaluativos (“bueno” y “malo”) y términos descriptivos (“afilado”, “caro”). Finalmente, Davidson termina por reconocer que su versión de (S) es *débil*, pues —como veremos en el caso de Kim— no implica leyes conectivas (o proposiciones universales en el sentido de Hare) en la instanciación de sucesos, aunque ésta sí puede describirse a través de leyes o relaciones como la señalada por Broad (1993: p. 4n).

1.5 La superveniencia fuerte en Jaegwon Kim

Como se avanzaba en el anterior apartado, Davidson sostuvo una versión débil de la tesis de superveniencia en su *AM*, versión que trata de compatibilizar el *PAM* con *PIC* y *PNC*, puesto que posibilitaría la instanciación de sucesos (v. gr. lo mental emerge de lo físico) sin la postulación de leyes psicofísicas, evitando el rechazo al *principio de clausura de lo físico*.

En contraste con Davidson, la superveniencia en Jaegwon Kim es *fuerte*, puesto que sí apoya la idea de leyes correlacionales involucradas entre sucesos mentales y físicos. En este sentido, el fisicalismo de Kim reduciría la causación mental a lo físico, de tal manera que determinadas propiedades físicas (P) instancian propiedades mentales (M) (2006a: 19-21). Como observa Davidson, Kim “sugiere que Fa y Gb «describen o se refieren al mismo suceso» si y sólo si $a = b$ y la propiedad de ser F = la propiedad de ser G. La identidad de propiedades a su vez implica que $(x) (Fx \leftrightarrow Gx)$ ” (1995c: p. 270). Es decir, propiedades idénticas ($F = G$) implican una ley dado el contrafáctico $(x) (Fx \leftrightarrow Gx)$: siguiendo con el ejemplo de arriba, $P = M$. Pero, más que postular un mero contrafáctico o una ley puente, Kim trataría de retar a las posturas filosóficas (entre ellas el mismo fisicalismo y el AM) que acepten la causación mental: si $P = M$, dado el *PIC*, sería imposible que M no pueda reducirse a P (como supone *PAM*: $P \neq M$), de tal manera que las relaciones macro-causales (como las mentales o las biológicas) son reducibles a relaciones micro-causales (Kim 1984: p. 263).

En este sentido, el AM implica cierta imposibilidad conceptual, puesto que gracias a la *irreductibilidad* negaría en cierta medida el *PNC* y, por ende, el *principio de clausura de lo físico* (pese que acepta *PIC*; vid. Kim, 1984: p. 267).¹⁸ Si lo mental (como suceso) superviene o emerge de lo físico, ¿por qué no podría reducirse? Es más: ¿por qué lo mental no sería físico si es producto de determinados sucesos físicos? ¿Por qué no podrían describirse los sucesos mentales a partir de una descripción física? Muchos han observado que el AM de Davidson cae en los mismos errores que el dualismo de substancia cartesiano,

¹⁸ La tesis de la múltiple realización de Putnam-Fodor también es criticada por Kim (2006a: p. 23 y 26). Para Kim no importa si hay diversos *realizadores* (*realizers*) que instancien las propiedades mentales, siempre y cuando se definan funcionalmente.

como destaca Ernest Sosa (1993: p. 48), ya que podría existir una manera alternativa que relacione lo mental con lo físico a través de una ley no-estricta (*vid.* Kim, 1993e).

No obstante, habría que distinguir dos etapas en la postura de Kim. En primer lugar, en 1984 (pp. 262-268), Kim acepta el fisicalismo no reduccionista, aceptando —a su vez— la superveniencia de sucesos a partir de la emergencia de sus propiedades, puesto que el suceso M (junto con todas sus propiedades) causa M* y, al mismo tiempo, P causa M y P* causa M*. En otras palabras, tanto M como M* son sucesos macro-físicos que supervienen en las bases micro-físicas P y P*, respectivamente. Por lo tanto, Kim (1984: p. 262) definirá la superveniencia del siguiente modo:

SUP. def= Necesariamente, para cualquier propiedad F en A, si un objeto x tiene F, entonces existe una propiedad G en B tal que x tiene G, y necesariamente cualquiera que tenga G tiene F. (la trad. es mía)

Esto es, F es *superveniente*, mientras que G es la base en la cual F emerge (en el anterior caso, P es la base de M). Por otra parte, utiliza dos operadores modales de necesidad, de tal manera que se diferencia de la noción de superveniencia débil de Davidson. Dicho fisicalismo permite la reducción de sucesos macro a las micro-propiedades, pero lo mental sigue teniendo *eficacia causal* respecto a ciertos sucesos físicos: así, M puede causar P*, siempre y cuando tengamos a la vista la base superveniente, que es P. *V. gr.* un dolor agudo en mi pulgar que causa la brusca retirada de mi mano (p. 265). En otras palabras, las relaciones macro-causales (como las que ocurren en M y M*, las cuales pueden atribuirse a

lo epifenomenológico) son *relaciones causales supervenientes* de otras propiedades micro, las cuales pueden generar cierto impacto (dada la eficacia de lo mental) en lo físico (*ibidem*).¹⁹

No obstante, en segundo lugar y en 2006b (pp. 62-63), Kim cambia de opinión respecto a la eficacia causal de lo mental: M no tiene el mismo estatus causal que P, por lo que resulta complicado decidir hasta qué punto M podría ser causa de P*. En otras palabras, termina por rechazar el fisicalismo no-reduccionista, concentrándose en reduccionismo que niega la eficacia causal de lo mental. Como destaca en 1993d (p. 339), el fisicalismo no-reduccionista consiste en dos tesis, donde su ‘ontología’ es el monismo físico y su ‘ideología’ el anti-reduccionismo.

Por ello, dicha postura sobre lo mental, según Kim (2006b: pp. 33-35), aceptaría las siguientes doctrinas:

- i) SUP. mente-cuerpo: “Las propiedades mentales supervienen fuertemente en propiedades físicas/biológicas. Esto es, si cualquier sistema *s* instancia una propiedad mental *M* en *t*, entonces necesariamente existe una propiedad física *P* tal que *s* instancie *P* en *t*, y necesariamente, cualquier cosa que instancie *P* en cualquier tiempo, instancia *M* en ese tiempo” (p. 33);
- ii) La irreductibilidad física de lo mental: “Las propiedades mentales no son reducibles a, y no son idénticas con, las propiedades físicas” (p. 34);

¹⁹ La epifenomenología implica la *SUP.*, pero también implica que M y M* no sólo son irreducibles a P y P*, sino que M podría causar P*. Dada la crítica de C. D. C. Broad (*vid.* §1.3), tendríamos que rechazar lo anterior si M no es causa de P*.

- iii) La eficacia causal de lo mental: “Las propiedades mentales tienen eficacia causal —esto es, sus instanciaciones pueden, y lo hacen, causar otras propiedades, tanto mentales como físicas, sean instanciadas” (p. 35; la traducción es mía).

Respecto a (i), Kim destaca que es una tesis ontológica “que involucra la idea de dependencia” —al igual que Davidson y la tradición emergentista—; no obstante, el sentido de dependencia para Kim posee una carga modal, donde la necesidad en la instanciación de propiedades juega un papel crucial: la dependencia se “justifica diciendo que una propiedad mental es instanciada en un organismo dado en un tiempo porque, o en virtud del hecho de que, una de sus propiedades físicas “base” está instanciada por el organismo en ese tiempo” (p. 34; énfasis del autor). La diferencia entre *SUP. mente-cuerpo* y *SUP. Def.* se encuentra en que, para la primera, *s* es un sistema que instancia propiedades, mientras que la segunda todavía implica aceptar una teoría sobre la identidad entre sucesos. Asimismo, (i) implica aceptar el *principio de exclusión causal*, el cual describe de la siguiente manera:

Principio de exclusión causal: “Si un suceso *e* tiene una causa suficiente *c* en *t*, ningún suceso distinto en *t* de *c* puede ser causado por *e*” (2006a: p. 17).

Este principio indicaría que lo mental (en este caso, *e*) sólo podría ser causado por lo físico (*c*), de tal manera que no puede haber otra causa (digamos, *e'*) de lo mental. En el caso de *SUP. Def.*, *e'* podría considerarse como una causa suficiente. Sin embargo, Kim (2006b: p. 43) enfatiza que dicho principio es *neutral* respecto a elegir *e* o *c*, sólo trataría de señalar

que alguna opción tiene que irse. Así, a través de lo anterior, tanto (i) como el principio de exclusión conllevan a defender el *principio de clausura de lo físico*, el cual puede exponerse del siguiente modo:

Clausura: “Si un suceso físico tiene una causa que ocurre en t , tiene una causa física que ocurre en t ” (2006b: p. 43).

En otras palabras, tendríamos que elegir c como causa de e . Pero, como observa en 2006a (p. 17) y 2006b (pp. 34-35), el dualismo de sustancia (sobre todo, el cartesiano e interaccionista),²⁰ así como el epifenomenalismo y el emergentismo, bien acepta todas estas doctrinas, incluso los principios de *exclusión* y de *clausura*, por lo que tendrían que modificarse los supuestos del fisicalismo, rechazando así el no-reduccionismo, el cual implica la doctrina (ii): si las propiedades mentales (M) son instanciadas por determinadas propiedades físicas (P) en t , y $P \neq M$, entonces no podría existir la eficacia causal de lo mental, pues si M instancia las propiedades P^* , P también podría hacerlo. Por ende, habrían dos causas para P^* (i. e. M y P). Pero esto último es un absurdo, puesto que conlleva a la sobredeterminación de dos causas (M y P) para un mismo suceso (P^*) (vid. 1997: p. 75-76). En el caso del principio de clausura, esto lo ejemplifica a través de la *superveniencia de dominio múltiple*: $D1$ y $D2$ son conjuntos no vacíos de individuos, los cuales tendrían las

²⁰ V. gr. Descartes, en el *Tratado del hombre* (II, pp. 259-260), utiliza los “espíritus animales” para explicar la interacción entre las dos sustancias. Vid. *Meditación VI*: “[...] la naturaleza del hombre, en tanto que está compuesto del espíritu y del cuerpo, no puede que ella no sea algunas veces falible y engañosa” (p. 67).

propiedades P y M, respectivamente, y estarían distribuidas en sus dominios correspondientes (1993b: p. 113; modificado). Sin embargo, *D1* y *D2* son dominios fijos, existe una relación de determinación entre ambos. El dualista aceptaría dicha coordinación de dominios, puesto que las almas (o la mente) están asociadas con un cuerpo material, aceptando —por ende— el principio de clausura.²¹

La solución de Kim (2006a: p. 22; 1984: pp. 267-268) consiste en aceptar la reducción de lo mental a lo físico, puesto que propiedades físicas (digamos, las fibras-C) instancian las propiedades mentales, de tal manera que la superveniencia o dependencia no es de meros sucesos (como en el caso de Davidson), sino de propiedades. Por ejemplo, el dolor es un estado mental que puede reducirse a ciertas propiedades físicas (activación de las fibras-C). Es decir, si se quiere salvar la causación mental, *i. e.* (iii), lo que se necesita es aceptar el reduccionismo y negar (ii) (*ibidem*).²² No obstante, lo anterior también implica, según Kim (2006b: p. 62), el rechazo a todo intento de defender (iii), incluso si aceptamos que M es una causa ‘superveniente’, ‘dependiente’ y ‘derivada’.

Para llevar a cabo dicha reducción, considera pertinente la *funcionalización* de lo mental (sobre todo sus propiedades), de tal modo que se definan dichas propiedades a partir

²¹ Para una defensa contemporánea del dualismo, un “dualismo naturalista”, véase Plantinga (2008: pp. 49-59). Según este autor, el ser humano es “un objeto inmaterial, una cosa que puede pensar, unido de una manera especial a un cuerpo material”. Esto implica, claramente, sostener un *dualismo de substancia*, pero si se rechaza la distinción entre mente y cuerpo, entonces no habría causación mental: por ende, lo mental sería epifenomenológico.

²² En cambio, en Kim (1984: p. 268), el dolor es un estado que tiene causación epifenomenológica. Esto podría consistir con los anteriores planteamientos, pues si el dolor es un estado mental, entonces no tendría ninguna eficacia causal en lo físico. No obstante, sí la tiene, por lo que posteriormente rechazará esta idea, como aparece en 1997 (p. 54).

del estado causado por ciertos inputs (estímulos), los cuales causan ciertos outputs (conducta) (2006a: p. 24). V. gr. tener dolor implica cierto daño (*input*) el cual causa el grito de dolor (*output*). Gracias a lo anterior, la postura de Kim reniega de las identidades entre sucesos (en contraste con el *AM*), puesto que las identidades *psiconeurales* no son suficientes para la reducción. Una vez que la funcionalización de las propiedades mentales ha sido llevada a cabo, se pueden localizar los realizadores que definen dichas propiedades. No obstante, respecto al problema de los *qualia*, Kim favorece el epifenomenalismo como única opción viable para abordarlos, puesto que considera imposible la reducción funcional de éstos (pp. 28-29; o con un residuo de dicha tesis; *vid.* 2006c: p. 71n). Asimismo, Kim señala que dicha reducción se concentra en una población específica, de tal manera que sería *local* y no global (puesto que se investiga el dolor actual e individual, no el que podría tener todo el mundo, incluyendo a los alienígenas) (p. 25).

En este sentido, recogería las nociones local y global de la superveniencia, las cuales son caracterizadas por David Chalmers (1995: pp. 33-34) de la siguiente manera:

(SL) B-propiedades supervienen localmente en A-propiedades si las A-propiedades de un individuo determinan los B-hechos sobre ese individuo –esto es, si para cualesquiera dos posibles individuos que instancian las mismas A-propiedades instancian las mismas B-propiedades.

Y:

(SG) Las B-propiedades supervienen globalmente en las A-propiedades [...] si los A-hechos sobre el mundo entero determinan los B-hechos: esto es, si no hay dos mundos posibles indiscernibles respecto a sus A-propiedades, pero discernibles respecto a sus B-propiedades. (la trad. es mía)²³

Chalmers (1995: p. 34) observa que las propiedades en (SL) pueden ser idénticas si tenemos a dos individuos idénticos, pero no rechaza que podrían ser diferentes a partir del contexto de la experiencia fenoménica o gracias a su historia evolutiva. En cambio, las propiedades en (SG) implican no sólo una población mayor: el mundo-A debe poseer la misma cantidad de individuos y propiedades que el mundo-B, de tal modo que el mundo-A es idéntico al mundo-B. Por este motivo, Kim se deslinda de (SG), señalando que el concepto de causación es más fuerte que los contrafácticos utilizados en dicha identidad *trasmundo*: “la causación como generación, o producción efectiva y determinación, es en muchas maneras más fuerte que la dependencia contrafactual” (2006a: p. 18; *vid.* 1997: p. 93).

En resumen, Kim defendía al inicio una versión no-reduccionista del fisicalismo, versión que podría resultar paradójica si observamos que trata de compatibilizar una definición sobre la superveniencia-dependencia con el reduccionismo y con la autonomía de la causación mental. Después, tras destacar la ineficacia de la causación mental, afirma un fisicalismo reduccionista, más no eliminativista, puesto que lo mental, al tener macro-propiedades, pueden ser explicables a través de sus micro-propiedades (las cuales instancian lo mental). En este sentido, sigue aceptando una tesis fuerte sobre la superveniencia de lo

²³ Véase también McLaughlin (1995: p. 24).

mental, haciendo hincapié en que las propiedades de mayor nivel están determinadas por aquellas de menor nivel (y que son la base).

Capítulo segundo: Conceptos fundamentales en *Met. Z-H-Θ*

Introducción

En este capítulo trataremos de abordar el aparato conceptual de los libros más importantes de la *Met.*: *i. e.* los libros Z, H y Θ. Por nuestra parte, no trataremos de otorgar una “nueva interpretación” sobre dichos libros, puesto que existen numerosos trabajos que los abordan con una gran seriedad y generalidad:²⁴ en otras palabras, nuestro análisis tratará de ser modesto en la medida de lo posible, pues —como señala Enrico Berti (2011: p. 93) en su comentario— son los libros centrales y más difíciles de esta obra. Como también menciona Myles Burnyeat sobre Z (2001: p. 1), éste es considerado por muchos lectores como el *Monte Everest de la filosofía antigua*. Por otro lado, nuestra lectura e interpretación guiada de Z, H y Θ traerá a colación términos griegos, los cuales podrían resultar bastante técnicos. No obstante, dichos términos son importantes para esclarecer algún punto relevante (*v. gr.* cuando se distingue entre potencia y facultad; acto y entelequia; forma o Idea o especie). Consideramos pertinente realizar este previo análisis para abordar los diversos planteamientos en *DA*, puesto que es muy notable el armazón conceptual (la *forma* del alma, la *función* y el *fin* de las facultades y de los órganos, el intelecto *activo* y *pasivo*) utilizado por Aristóteles. Si nos deslindamos de este análisis —así lo creemos—, nuestra lectura se entorpecería, dado que no tendríamos las herramientas para abordar la cuestión del alma y sus facultades (*vid.* cap. 3 del presente trabajo).

²⁴ Por ejemplo, seguiremos a Bostock (1995) en nuestro análisis de Z y H; a Makin (2004) en nuestro análisis de Θ. Finalmente, la lectura de Reeve (2017), Tradennick (1962 y 1968) y Yebra (1970) también resultó indispensable.

El primer apartado (§2.1) aborda la cuestión de la substancia sensible en Z: como podrá apreciar el lector, la *substancia primera* es forma, la cual es identificada con la esencia, y ésta —a su vez— con el enunciado esencial: la definición. Para Aristóteles, es imposible definir las substancias sensibles a partir del compuesto (*i. e.* objetos que pertenecen a clases naturales con forma y materia), puesto que resulta coincidente y no intrínseco (καθ' αὐτὸ) dada la substancia primera (que es forma). Por lo tanto, las definiciones de las substancias sensibles implican localizar su forma a través de la esencia. Asimismo, también es importante dejar de lado la materia (con su debida excepción, la materia inteligible) en la definición: introducir la materia en la definición también conlleva a esencias coincidentes (si es que podemos llamarlas así).

En cuanto a §2.2, resulta importante distinguir entre forma y materia en el compuesto. Si seguimos la anterior línea de razonamiento, la forma es aquello que determina (al ser substancia primera) la generación del compuesto; en cambio, la materia sería aquel ingrediente que ayudaría para dicha determinación (pero no esencial). No obstante, Z 7-9 será importante para abordar la no-generabilidad de la forma y de la materia: más bien, aquello que es generado es el individuo que está compuesto de ambas substancias. Por otra parte, está el problema sobre el tipo de materia con la cual se compone: *i. e.* perceptible o inteligible, última y primera respectivamente. Lo anterior será relevante para abordar los compuestos particulares y universales, donde Z 10 señala la imposibilidad de su definición, mientras que la materia será incognoscible. Por ende, dado que la definición es de la forma, es —a su vez— respecto a lo universal, y no particular.

En §2.3 terminamos de exponer la cuestión sobre la substancia sensible, señalando la unidad entre la forma y la materia en *Met. H*. Lo anterior es vital a nuestra investigación,

puesto que será decisivo para considerar la teoría del alma de Aristóteles (en el capítulo 3), así como las interpretaciones supervenientes (en el capítulo 4). Por otra parte, también consideramos abordar la cuestión de la potencia y el acto en *Met. Θ*, dado el especial énfasis de Aristóteles en *DA*.

2.1 Substancia y esencia

La substancia (οὐσία) en Aristóteles es tratada de diferentes maneras a lo largo de su obra. Por ejemplo, en *Cat.*, se habla de dos tipos de substancia: *i. e.* primaria y secundaria; mientras que la primaria (s1) no se “dice de un sujeto, ni está en un sujeto”, la secundaria (s2) abarca tanto las “especies como sus géneros” respectivamente (2a11-19). Ejemplos de (s1) y (s2) son los siguientes: (a) hombre individual, caballo individual; (b) hombre, animal: “el hombre individual pertenece a la especie *hombre*, y el género de dicha especie es *animal*” (*ibidem*; *vid.* Ackrill, 1973: p. 120).²⁵ A este respecto, la substancia primaria subyace a “todas las demás cosas, y por predicarse de ellas o estar en ellas todo lo demás, por eso se llaman [substancias] de más alto grado” (2b15-17). Por su parte, la predicación a partir de las demás categorías (**cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, estado o hábito, acción**

²⁵ Michael Frede (1987: p. 49-50) destaca el abandono de [s2] en *Met.*, puesto que la doctrina madura sigue destacando la separación de diferencias, pero no se inclina por las especies o por los géneros (*vid.* Z 12).

y **pasión**)²⁶ siempre referirá a algún tipo de substancia (notoriamente, *οὐσία* primaria);²⁷ en cambio, no puede predicarse nada de la substancia primaria, puesto que no tiene un sujeto o substrato (ὑποκείμενον; en latín, *substratum*) para predicarse: pues ella misma es *substratum*.

En *Phys.*, el sentido que posee la *οὐσία* resulta más claro, pero no es el definitivo. La cantidad y la cualidad no sólo refieren a los modos de predicación de la substancia,²⁸ sino que son *accidentes* o *atributos* (κατὰ συμβεβηκός) intrínsecos a esta.²⁹ Por consiguiente, Aristóteles enfatiza que dichos accidentes no pueden existir separadamente: “excepto la substancia, ya que todas ellas [las categorías] se dicen de la *substancia* como su *sujeto*” (185a30-32; énfasis mío). De lo anterior, se desprende la separabilidad (χωριστὸν) y anterioridad (πρώτων) de la substancia, lo cual va más allá de lo dicho en *Cat.*, puesto que introduce la distinción entre materia (ὕλη) y forma (también llamada especie o figura, εἶδος / μορφή).³⁰ Al introducir dichas nociones, se introduce —a su vez— la noción de *naturaleza*

²⁶ En *Cat.* 4, 1b25-final y 2a1-10, respectivamente: Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ τοιεῖν ἢ πάσχειν.

²⁷ Véase también *Met.* Δ 8, 1017b11-12.

²⁸ El cual resulta el sentido de la palabra *κατηγορία*: la predicación o el predicado, como indica David Bostock (1994: p. 43). Enunciado sería, en cambio, *λεγομενον*.

²⁹ *Phys.* aclara el significado de *atributo* o *accidente* de la siguiente manera: “o bien lo que puede pertenecer o no pertenecer <a un sujeto>, o bien aquello en cuya definición está presente <el sujeto> del cual es un atributo o bien aquello a lo que pertenece la definición del sujeto del cual es un atributo” (186b19-23; énfasis de Echandía). Como se verá más adelante, la pertenencia de un atributo o accidente no implica que sean intrínsecos (καθ’ αὐτὸ) en las definiciones esenciales: al no ser substancia, son coincidentes a ésta.

³⁰ Bostock (1994: pp. 71-72) distingue las distintas acepciones del εἶδος en *Cat.*, *Phys.* y *Met.* Vid. Oñate y Zubía (2001: pp. 187-189), quien observa que el *Organon* permitió “la recepción y

subyacente (ὑποκεμένη φύσις), la cual equivale a *substratum* material indeterminado, como comenta Guillermo Echandía (2014: p. 37n; *vid. Phys. I 9, 192a30*): en este sentido, el *ὑποκεμένη φύσις* se identifica con la materia, puesto que el cambio (como la generación o destrucción) sólo tiene ocurrencia en lo material y no en lo formal.³¹ Sin embargo, este *substratum* se conoce por analogía e indirectamente por “una sustancia” (*i. e.* un individuo o particular, como Sócrates):

[...] así como el bronce es con respecto a la estatua, o la madera con respecto a la cama, o la materia y lo informe antes de adquirir forma con respecto a cualquier cosa que tenga forma, así es también la naturaleza subyacente con respecto a una sustancia o a una cosa individual o a un ente. (191a7-11; *vid. 193a9-11*)

En esta misma parte de *Phys.*, Aristóteles destaca que dicha naturaleza subyacente (es decir, la materia) es un “principio” (ἄρχω), puesto que contiene el principio u origen del movimiento y del cambio (193a29-30), así como del reposo, pero “no es uno ni es ente a la

asimilación de Aristóteles dentro de la metafísica neoplatónica occidental”, de tal manera que influyó en la concepción del *εἶδος* en tanto especie. Véase también Villa Sánchez (2017: pp. 54-63).

³¹ Aristóteles, en contra de Parménides y Platón, destaca que la materia es (casi) sustancia y que, gracias a ella, es posible el cambio. No obstante, la materia no se genera ni se destruye, pues su existencia es potencial: por ello es *substratum* (*Phys. I 9, 192a5 y 25-30; vid. Z 7-9*). Como veremos más adelante, en §2.2, lo único que puede conocerse es la forma, no la materia (*Z 10 y H 6*). Asimismo, siguiendo a Reeve (2017), la forma es una sustancia *dentro* de otra sustancia (la materia, aunque precisamente es *substratum*) y ésta actualiza la materia.

manera en que lo es una cosa individual”; en otras palabras, la materia no es substancia.³² De lo anterior, también resulta importante la introducción de dos conceptos: acto y potencia (ἐνέργεια & δύναμις). Si bien la materia (v. gr. la madera) es *potencialmente* un objeto individual y determinado (una mesa, siguiendo el ejemplo en 191a7-11), necesita de la forma para su *actualización* para su individuación y determinación (es decir, necesita de la forma o figura, de la mesa en este caso, para ser una mesa en acto). Por lo tanto, señala que la *forma* “es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente, más que cuando existe en potencia” (193b6-7).³³

En *Met.*, el sentido de la substancia se complejiza en gran medida. Si bien en *Phys.* se estudia la naturaleza (φύσις) en tanto principio del cambio (μεταβολή) y movimiento (κίνησις), su objeto de estudio dista de la *filosofía primera* (σοφία). La física se encarga de las relaciones entre materia y forma (como la generación y destrucción): como resalta A. E. Taylor (1919: p. 24), la *física* de Aristóteles “está interesada en el estudio de los objetos que son materiales como capaces de movimiento” (la traducción es mía). No obstante, sólo la *σοφία* puede determinar “el modo de ser de lo separable y cuál sea su esencia” (194b 14-15). Por lo tanto, la física aristotélica requiere suponer previamente aquellos principios (como la

³² Pues es *substratum* indeterminado. Falta la actualización, a partir de una forma correspondiente, para ser substancia determinada. No obstante, como observa Alejandro (*Comm. Met.* A 22, 1-4), no es lo mismo *substratum* que materia, puesto que también hay *substratum* ‘divino’ en los cuerpos celestes. La forma, por increíble que parezca, es considerada como *substratum* primero (Z 3).

³³ Sobre la distinción acto-potencia, así como anterioridad de la forma respecto a la materia, véase §2.3 del presente trabajo.

materia y la forma) para abordar las sustancias del mundo natural, así como para abordar el movimiento y sus funciones.³⁴

Como se destaca en *Met.* E 1 (1025b8-10), las ciencias (como la física o la astronomía) refieren a algún ser o género, pero nunca acerca del ser “de manera incondicional o *qua* ser (καθ’ αὐτὸ)” (énfasis añadido).³⁵ C. D. C. Reeve indica que las sustancias naturales (sensibles, perceptibles y estudiadas por la física) no son separables, puesto que poseen materia; en cambio, la *σοφία* estudiaría la *forma* como sustancia separable de la materia: “Las sustancias de este tipo estudiadas por la ciencia natural no son separables de esta manera. Esto resulta claro por el hecho de su sustancia o esencia, la cual se muestra análoga a la *chatez* [de una nariz] y no a lo *concavo*” (2016: p. 382; la traducción es mía; énfasis mío). Este ejemplo de la *chatez* podría parecer extraño, pero es bastante revelador: la *chatez* (σιμότης) es forma inseparable de una nariz, a diferencia de la *concavidad* (κοιλότης), la cual es forma que puede separarse en el análisis de una figura geométrica. Es decir, la ciencia natural estudiaría aquellas sustancias que no pueden separar la forma de la materia.³⁶

³⁴ Vid. *Phys.* II 7, 198a22-31. Aristóteles destaca la importancia de conocer las cuatro causas (material, eficaz, formal y final) para el estudio de la física, de manera que resulta indispensable la *σοφία*.

³⁵ Podría observarse ciertas similitudes con lo mencionado en *Cat.* La ciencia natural (como la física o la astronomía) se encargaría de un aspecto del ser en tanto género o especie (s2), pero no en tanto *qua* ser (esto es, la sustancia primaria, s1). En este sentido, el καθ’ αὐτὸ equivale tradicionalmente al *qua* ser (como enfatiza Aquino). Otras alternativas son el ‘per se’ (Tradennick), y el “en cuanto tal” (Yebra).

³⁶ De ahí la importancia del estudio del alma: pues no es una sustancia eterna, pues requiere de un cuerpo para estar en acto. En contraste con la postura de Platón, en *Leyes* IX 873, el alma es esencia de un cuerpo natural e imposible de separar, puesto que contiene el principio del movimiento de un

Pues, de lo contrario, la “chatez” ya no sería forma de una nariz, sino mera concavidad, la cual puede localizarse en otros objetos.³⁷

Pero, por otra parte, la física se encargaría —como comenta Guillermo Echandía— de aquellas sustancias que son perecederas o que pueden destruirse:

Hay así tres *pragmateiai*, tres estudios distintos: la «filosofía primera», que estudia las *ousiai* primeras y los movientes inmóviles; la astronomía, que estudia los cuerpos indestructibles sujetos a movimiento; y la física, que estudia las *sustancias móviles destructibles*. (2014: p. 65n; énfasis mío)

Dicho de otra manera, la física presupondría ciertos principios para su estudio, mientras que la *σοφία* estudiaría dichos principios (*qua* principios, separables en el análisis).³⁸ Es decir, su objeto de estudio es más general. Por lo tanto, como indica A. E. Taylor (1919, p. 50), a la *filosofía primera* le concierne “el carácter general de todos [los] modos del ser [sustancias, cualidades, acciones], pero se ocupa especialmente del modo de

cuerpo (*DA* II 1): por ello, un dedo cortado, como se ejemplifica en *Z*, ya no tiene ninguna función, pues no tiene el principio del movimiento: sólo es un dedo por homonimia.

³⁷ Como veremos, el ejemplo de la chatez tiene ciertas variaciones en *Z*. Véase también el apartado 2.2. del presente trabajo para el análisis de la sustancia sensible (materia + forma = compuesto).

³⁸ En cambio, la astronomía estudiaría aquellos cuerpos móviles pero indestructibles, imperecederos. Sobre este último punto, véase *Meteor.* (391b 13-15). Como aparece en *Z* 11, a la ciencia natural (*i. e.* la filosofía secundaria) le atañe el conocimiento de la sustancia perceptible.

ser que le pertenece a las *substancias*. Esta [la substancia] es la más primaria de todos los modos de ser” (la traducción es mía; corchetes añadidos).

Dicho todo lo anterior, y a modo de aclaración, *Met.* comienza por destacar que la *σοφία* investiga “las causas primarias y los puntos de partida” (A 1, 981b27-28), de tal manera que la “sabiduría teórica” es el conocimiento de dichas causas y puntos de partida (*vid.* Alejandro: *Comm. Met.* A 8.5-15.15). Inmediatamente, reconoce cuatro:

(a) [...] la substancia y la esencia (pues el *porqué* se reduce al concepto último, y el *porqué* primero es causa y principio); (b) otra es la materia o el sujeto; (c) la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y (d) la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final [y/o] el bien, pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento. (983a25-31; énfasis mío)³⁹

Un punto muy similar se encuentra en *Phys.* II, 3, sólo que se invierte el orden de la causa formal y material:

[...] se dice que es causa (1) aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa, y los géneros del bronce o de la plata. [...] En otro sentido (2) es la forma o el modelo, esto es, la definición de la

³⁹ Respectivamente, causa (a) formal; (b) material; (c) eficaz y (d) final.

esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición” (194b23-28).⁴⁰

Como señala Martha Nussbaum (1995), la *σοφία* es principalmente la búsqueda de (a), *i. e.* la búsqueda de la substancia —que Aristóteles resume en la antigua pregunta “*¿qué es el ser?*” pero modificándola por “*¿qué es la substancia?*” (Z 1028b1-5)—, la cual, a su vez, es una investigación de las entidades “más básicas persistentes”: esta es, la *esencia* (τὸ τί ἦν εἶναι), puesto que es “el concepto último”.⁴¹ Asimismo, acota Nussbaum, también se indagaría en aquellas “propiedades esenciales” respecto a un particular, sin las cuales “no podría ser”.⁴² Este cambio en el modo de proceder, del ‘qué’ al ‘por qué’, como destaca Xavier Zubiri (1960: p. 34), es de herencia socrática, puesto que se busca la universalidad en la definición, partiendo del particular y sus características (para tratar la enfermedad, hay que tratar al hombre enfermo). De igual manera, siguiendo Γ 3 (1005a33-35), se destaca que “hay todavía alguien por encima del físico (pues la naturaleza es sólo un género determinado del Ente), al que considera lo universal y la substancia primera”. Por lo tanto, el *filósofo*

⁴⁰ Faltaría añadir la causa eficaz y la causa final las cuales, en esta misma parte de *Phys.* II, 3, son “(3) el principio primero de donde proviene el cambio o reposo” y “(4) causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo” respectivamente (193b29-30 y 33-34). Véase A 3 y 7, así como el comentario de Alejandro (*Comm. Met.* A 26-29), para abordar las causas en los presocráticos y en Platón.

⁴¹ Como se indica desde *Met.* A 1.

⁴² Pero también es una investigación respecto a (b-d), puesto que los conceptos de materia, forma y fin se aplican a la substancia: y, hasta cierto punto, son substancia en sentido estricto como la forma, pero de esto hablaremos más adelante (§2.2).

(φιλόσοφος) para Aristóteles estudiaría aquellas entidades más básicas (la *πρώτων οὐσιῶν*) y sus propiedades esenciales.⁴³

En este sentido, para Aristóteles existe una relación bastante estrecha (de identidad, no de similitud) entre la *οὐσία* y la *esencia*. Si bien la separabilidad y la anterioridad son características principales de la sustancia,⁴⁴ y a la forma le corresponde dicha caracterización (pues ya está en acto, a diferencia de la materia que es principio potencial de lo actual),⁴⁵ sólo a través de la definición se llega a la forma (la cual resulta ser la esencia, τὸ τί ἦν εἶναι). Es decir, el enunciado de la definición es el correlato ontológico de la forma —como apunta C. D. C. Reeve (2016: p. 442).

Como subraya David Ross (1921), la *οὐσία* es *anterior* (*πρώτων*) a las categorías, como la cualidad y la cantidad, pero “su forma es esencia, y esta *puede* existir aparte” (traducción mía; énfasis del autor). Esto resulta bastante contrastante respecto a los atributos de una sustancia. De igual modo, como se destaca en B 5 (1001b30-32), los atributos o accidentes (*κατὰ συμβεβηκός*), “movimientos, relaciones, disposiciones y proporciones *no parecen significar la sustancia de nada* (pues siempre se dicen de algún sujeto o *substratum*, y nunca son *algo* determinado)” (énfasis añadido). En cambio, en Δ 8, dadas las cuatro

⁴³ Quizá la caracterización más clara de las sustancias primeras (*πρώτων οὐσιῶν*) aparece en Z 11, 1037b1-5: “[...] llamo primera a la que no implica la inmanencia de una cosa en otra ni en un sujeto que sirva de materia [...], pero en las cosas materiales o que implican materia no se identifican, no en aquellas cuya unidad es accidental”.

⁴⁴ Características que aparecen en toda la obra de Aristóteles, pero notables en *Cat.*, *Phys.* y, como veremos, en *DA*, pero también aparecen en *EN* I 7, 1098a27-30. Sobre la separabilidad (*χωριστόν*) en el análisis del alma en *DA*, podemos seguir a Roreitner (2022: pp. 258-259), quien menciona dos maneras de entenderla: como definicional u ontológica. *Vid.* §3.1 y §3.2.

⁴⁵ Véase el apartado §2.3.

caracterizaciones de la *οὐσία*,⁴⁶ Aristóteles destaca “la esencia, cuyo enunciado es una definición, también se llama substancia de cada cosa” (1017b22). Es decir, los atributos o accidentes no son separables de una substancia,⁴⁷ puesto que no pueden (en la predicación) prescindir de un “algo” determinado e individualizado.

A diferencia de los atributos o accidentes, la esencia *es la substancia de cada cosa*: por lo tanto, la esencia de ser humano es la definición de ser humano (Def= animal racional), la cual —a su vez— es su forma.⁴⁸ Como esclarece C. D. C. Reeve, las substancias para Aristóteles “pueden existir, por lo tanto, si existen o no sus atributos por la instanciación de algo más. Los atributos [o accidentes], por otra parte, no pueden existir salvo que sean instanciados por las substancias aristotélicas, dado de dichas substancias son (desde el punto de vista de Aristóteles) sólo los últimos sujetos de la predicación” (*óp. cit.* p. 395). En otras palabras, un atributo o accidente es instanciado si y sólo si existe una substancia para su respectiva predicación. En este sentido, el libro Z trataría de aclarar el sentido de substancia primera: y, como señalamos previamente, es forma y esencia. No obstante, David Bostock también destaca que los libros Z y H “aparentemente completan la discusión de la substancia

⁴⁶ “[1] Los cuerpos simples [...] y, en general, los cuerpos y los compuestos de éstos [...]. Y, en otro sentido [2], se llama substancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal. [...] Además, [3] cuantas partes inmanentes hay en tales cosas, limitándolas y significando algo determinado [...]. Además, [4] la esencia” (Δ 8, 1017b10-20).

⁴⁷ Substancia sensible o perceptible, como se destacará en nuestro análisis de Z.

⁴⁸ No sería esencia de ‘ser humano’ los enunciados “animal con dos pies” o “animal de color azul”, puesto que la *cantidad* de pies y el *color* (cualidad) son atributos que no son esenciales a cualquier persona. Son *κατὰ συμβεβηκός*. Si añadimos, aparte de la forma, la causa final del ‘ser humano’, *i. e.* la contemplación, obtenemos las definiciones que Aristóteles utiliza en *DA*.

perceptible” (1994: p. 43).⁴⁹ Por lo tanto, este apartado tratará de abordar la cuestión de la substancia primera en Z, sobre todo los primeros seis capítulos, mientras que en §2.2 abordará la cuestión de la substancia sensible (*i. e.* el compuesto de forma y materia).

Entonces, empecemos con Z (1 a 6). Como destaca en su comentario a las obras de Aristóteles, George Grote (1872: p. 323) subraya que en Z 1 se afirma que el ser es dicho de diferentes maneras (πολλαχῶς λεγόμενον), donde la οὐσία sería esencia (o *Essentia*) de las categorías restantes, puesto que “son todas apéndices de la *Essentia*, presuponiéndola, e inseparable de ella; en cambio, la *Essentia* es separable de ellas, y se mantiene anterior en la razón [o enunciado], en la cognición y el tiempo” (traducción mía; énfasis del autor).⁵⁰ No obstante, en Z 2 se afirma que la substancia se da en los cuerpos (sean naturales o de origen divino):

[...] *donde más claramente se da la Substancia es en los cuerpos* (por eso decimos que los animales y las plantas y sus partes son substancias, y también los cuerpos naturales, como el Fuego y el Agua y la Tierra y otros tales, y cuantos son partes de éstos o compuestos de ellos, parcial o totalmente, como el Cielo y sus partes, los astros y la Luna y el Sol). (1028b8-13)

⁴⁹ De igual modo, C. D. C. Reeve señala que Z es una investigación sobre la substancia perceptible (2016: p. 404).

⁵⁰ Por su parte, Thomas Taylor (1801), siguiendo a Alejandro, traduce *τοδὲ τι και τι εστι* por “esta cosa individual particular” y “lo que algo es”, lo que resultaría en una traducción muy literal. La οὐσία es, según Werner Marx (1977: p. xii), un concepto que trataría de unificar los distintos modos de hablar de algo, es el *substratum* de los sentidos del ser.

Es decir, si bien Z trataría de dilucidar el sentido de la esencia en tanto *πρώτων οὐσιῶν*, y evitaría el rechazo de los cuerpos naturales (que aquí aparece como *τά φύσικα σόματα*) en tanto sustancias *sensibles* o *perceptibles*, los cuerpos naturales y sensibles no son sustancia primaria. En otras palabras, habría un *sensu dignissimo* de la *οὐσία*, siguiendo a Grote, el cual podría resultar contradictorio si consideramos a la materia como sustancia primera (p. 324), puesto que más adelante —en Z 3, 1029a10 y 20— se destaca que la materia resulta posterior en el conocimiento (así como en el enunciado o definición): pues *primero* (*πρῶτον*) se plantea en Z 1 “en cuanto al enunciado, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo” (1028a30-33).⁵¹ La materia —a diferencia de la forma— no determina al ser: “entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna cosa de las que determinan al ente” (1028a20). De igual modo, el compuesto (*σύνολος*) entre materia y forma resulta posterior, pero más claro que la materia (Z 3, 1029a30-31; *vid.* Z 4, 1029b17-18).⁵²

Entonces, si la materia y el compuesto son sustancias (sensibles), pero posteriores, ¿a qué se refiere con *πρώτων οὐσιῶν*? Como se mencionó, es la esencia, pero en Z 3 —y en un esfuerzo por deslindarse del misticismo platónico contenido en la *teoría de las Ideas*, la cual propone una división tripartita de la sustancia—⁵³ Aristóteles refiere a la *οὐσία* en tanto *ὑποκείμενον πρῶτον*, *i. e.* el sujeto o *substratum* primero (1029a1): y, como ya habíamos

⁵¹ Si consideramos a la materia como *πρώτων οὐσιῶν*, entonces interpretaríamos a Aristóteles como un defensor del materialismo: los elementos (agua, aire, fuego y tierra) serían sustancia primera. Para una lectura contemporánea que defiende el materialismo en Aristóteles, sobre todo respecto a los estados psicológicos en *DA*, véase Carrier (2006).

⁵² Para una aproximación al compuesto y su relación con la teoría del alma, véase §3.2 del presente trabajo. *Vid.* Ackrill (1973: p. 120-121) y Marx (1977: p. 1).

⁵³ “Platón considera las especies [Formas] y las cosas matemáticas como dos clases de sustancias, y como otra tercera la sustancia de los cuerpos sensibles” (1028b20-21; corchetes añadidos).

señalado siguiendo a Grote, es el enunciado o esencia. Pero también tendría que ser la forma (εἶδος), ya que resulta anterior a la materia y al compuesto (tanto en el enunciado, el conocimiento y el tiempo). Sin embargo, ¿cómo se llega a la forma? Como señala Grote, a través de un enunciado (λεγόμενον), el cual es definición de *un algo* (τί ἐστι), es decir, una substancia (particular e indeterminada). Si cierta definición es esencia, y la esencia es forma (como también lo plantea David Ross) de una substancia sensible (material o compuesta), entonces llegamos a la *πρώτων οὐσιῶν* (así como al *ὑποκείμενον πρῶτο*).⁵⁴

Habría que hacer una aclaración más al respecto de Z 3: las substancias a las cuales se refiere la *πρώτων οὐσιῶν* (es decir, la esencia/forma) no son de universales ni géneros (estas serían, en dado caso, substancias secundarias),⁵⁵ sino de substancias sensibles que son particulares, las cuales se encuentran en la naturaleza (como se destacó en Z 2). En este sentido, un hombre (substancia sensible, particular e indeterminada) es animal racional (a partir de esta definición, se determina la forma de hombre, la cual puede universalizarse *a posteriori*). Si existiera una *πρώτων οὐσιῶν* de un universal o género, entonces la teoría aristotélica sería, más bien, platónica.⁵⁶

⁵⁴ En cambio, la materia –como se mencionó desde *Phys.*– es *ὑποκείμενον φύσις*, en donde su sujeto resulta posterior. Esta descripción de la “forma como esencia” y de la “forma como *πρώτων οὐσιῶν*”, como menciona Myles Burnyeat (2001), no es formulado en estos primeros pasajes de Z, sino hasta Z 10 y 11, respectivamente. Si bien Grote se adelanta bastante en la exposición de Z, también podemos apreciar las múltiples conexiones no lineales en dicho libro.

⁵⁵ Como observa Joseph Owens (1951: p. 390), “La forma es una Entidad [substancia] y un ‘esto’” (la traducción es mía).

⁵⁶ A este respecto, véase Z 13-15.

A modo de aclaración, y siguiendo los planteamientos de Z 1 a 3 —pero también ampliando lo dicho en Γ y Δ , así como en *Phys.*—, Aristóteles afirma (a1) la inseparabilidad de los atributos o accidentes dado un cuerpo o substancia sensible del mundo natural (sea material o compuesta) y (a2) la separabilidad de la substancia primera (la forma) dada su definición o esencia:

[...] (a1) ninguno [de los otros atributos predicados dadas las categorías] es separable, sino (a2) ella sola. Y, *en cuanto al enunciado, ella lo es primero* (pues en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la Substancia); y creemos conocer cada cosa del mejor modo cuando conocemos qué es el hombre o el fuego, más que cuando conocemos su cualidad o su cantidad o dónde está. (Z 3, 1028a34-39; enumeración mía)⁵⁷

A continuación, en Z 4,⁵⁸ se comienza por clarificar la metodología para el conocimiento de la forma a través de la esencia: “partiendo de las cosas escasamente cognoscibles pero cognoscibles para uno mismo, hay que tratar de conocer las absolutamente cognoscibles” (1029b10-11).⁵⁹ Es decir, a partir de las definiciones (las cuales son difíciles

⁵⁷ Como veremos en §3.1, en *DA* se destaca la imposibilidad de la separación entre el alma y el cuerpo; no obstante, acepta que las facultades pueden separarse, pues sus esencias difieren.

⁵⁸ Aquí existe una divergencia entre las traducciones de Reeve, Bostock, García Yebra y Tradennick: el último párrafo de Z 3 aparece al inicio de Z 4 en las ediciones de García Yebra y Tradennick. ¿El motivo? Como indica C. D. C. Reeve, dicho párrafo comenzaría los planteamientos de Z 4.

⁵⁹ Modo de proceder —como indica Tradennick— similar al de *EN* V 1, 1129b5. También véase Owens (1951: p. 390), quien señala que el conocimiento de la forma “sería el conocimiento de un individuo singular, porque la forma es identificada *per se* con la cosa singular en tanto acto, y la forma contiene todo el conocimiento encontrado en el singular” (la traducción es mía).

de conocer de manera generalizada “pero cognoscibles para uno”) se lograría el conocimiento de la forma (la cual resulta ser cognoscible de manera absoluta para Aristóteles). Como destaca C. D. C. Reeve sobre este punto, la esencia es “el camino —el camino más familiar— a su clase de forma. La forma es el objetivo; la esencia es el mejor camino para llegar a ella” (2016: 404). Por lo tanto, la esencia de cada cosa, siguiendo en Z 4, “es lo que se dice que ésta es en cuanto tal [esto es, *per se* o *qua ser* o su quiddidad]. Pues tu esencia no es el ser músico” (1029b14-15, corchetes añadidos).⁶⁰

Pero, aún más, “no lo es *lo que es en cuanto tal* [es decir, *per se*] como lo blanco para una superficie, porque *la esencia de una superficie no es la esencia de lo blanco*” (1029b16-17; cursivas añadidas).⁶¹ Es decir, de nueva cuenta, los atributos son inseparables de una substancia particular y sensible, pues no existen fuera de la substancia (a1), pero la esencia correspondiente (la cual puede separarse en el análisis) a cada substancia particular sensible difiere de aquellas substancias con forma diferente (como “lo blanco” difiere de “la superficie”, siguiendo el ejemplo de Aristóteles): así, la esencia correspondiente determinaría a cierto particular, y esta —a su vez— resulta separable de la substancia sensible (a2).

Extendiendo el ejemplo del músico, la esencia de ‘Alberto’ es el enunciado “ser estudiante de la UAM” y no “ser músico egresado de la Facultad de Música”. Pues, como aparece en Z 4, “el enunciado en que no est[á] lo que se define, y que sin embargo lo enunc[i]a, ése será el enunciado de la esencia de cada cosa” (1029b19-21; corchetes

⁶⁰ Véase la nota 35 del presente trabajo, donde se destacan las equivalencias respecto a dichos términos.

⁶¹ Siguiendo la edición de David Ross (1924), οὐ γὰρ τὸ οὕτως καθ’ αὐτὸ ὡς ἐπιφανεία λευκόν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐπιφανεία εἶναι τὸ λευκῶ εἶναι.

añadidos). Es decir, ‘Alberto’ no aparece en el enunciado “ser alumno de la UAM”, y este último lo enuncia; en cambio, “ser músico egresado de la Facultad de Música” no enuncia a ‘Alberto’.

A la mitad de Z 4, Aristóteles vuelve a resaltar que las categorías (κατηγορίας) son compuestas a partir de la substancia (σύνθετος), puesto que hay un sustrato para cada categoría;⁶² sin embargo, surge el problema de si hay esencia del compuesto —que Aristóteles ejemplifica con “hombre blanco” (λευκῷ ἀνθρώπῳ)—. Como ya se había señalado, desde Z 3 se rechaza que un compuesto sea *πρώτων οὐσιῶν*, pues resulta posterior respecto a la forma. En este sentido, “hombre blanco” no tiene esencia pues no es una expresión intrínseca o *per se* (καθ’ αὐτὸ), sino accidental (κατὰ συμβεβηκός). De lo anterior, Franz Brentano (1930: pp. 38-39) señala el siguiente ejemplo: “[...] cuando uno es gramático y músico, este compuesto no es un ser en sentido propio, no sólo porque se trata de propiedades que están inherentes a una cosa, es decir, a un hombre”.

Por consiguiente, Aristóteles sugiere dos maneras en las cuales una definición no es intrínseca o *per se* de su sujeto:⁶³ (i) por adición (προσθέσεως) y (ii) por omisión o substracción (ἀφαιρούντας). Respecto al primero, Reeve destaca que “(i) [...] un simple *definiendum* (blanco) se define por un *definiens* complejo (blanco + humano); en el segundo (ii), un aparentemente simple pero complejo *definiendum* (vestido = blanco + humano) es

⁶² Es decir, vuelve a afirmar (a1).

⁶³ Las definiciones que no son *per se* de un sujeto serían *coincidentes*, pues podría ser el caso que coincidiera el “hombre blanco” con “blanco”.

definido por su *definiens* simple (blanco)” (2016: p. 407; énfasis mío; la traducción es mía).⁶⁴ Esta aclaración resulta fundamental, pues (i) niega la circularidad en la definición: v. *gr.* definir la “blancura” a través de un compuesto como “hombre blanco” (*vid.* 1030a1). En cambio, (ii) rechaza que el compuesto (el *definiendum*, según Reeve) se defina por una de sus partes substraídas: el “hombre blanco” sea definido o por “blanco” o por “hombre” (esto es, su *definiens* simple).

Esto también resulta primordial: pues, aclara Aristóteles, “cuando una cosa se dice de otra, *no es algo determinado*; por ejemplo, *el hombre blanco* no se identifica con algo *individual*, si la *individualidad* corresponde sólo a las sustancias” (Z 4, 1030a3-6, énfasis mío). La individualidad de la cual se habla, al corresponder con la sustancia, ya estaría determinada por la esencia (ὅπερ γὰρ τί ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι), y la esencia pertenece (como aclara en Z 4, 1030a7) a aquellas cosas cuyo enunciado está en la *definición* (τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός).⁶⁵ Es decir, un compuesto⁶⁶ como “hombre blanco” no

⁶⁴ La traducción de García Yebra, respecto a este punto, nos dificultó el análisis de Z: “Pero tampoco ésta es una de las cosas calificadas de «en cuanto tales». O bien lo no en cuanto tal se dice de dos modos, y uno procede de adición y el otro no. Pues uno se dice porque se añade a otra cosa lo mismo que se define, como si uno, al definir el ser de lo blanco, dijera el enunciado de un hombre blanco; y el otro, porque se añade otra cosa a lo que se define”. Sin duda, la traducción de Tradennick resultó bastante clarificadora respecto a este pasaje.

⁶⁵ Esto podría llevarnos a una teoría de tipos aristotélica, en donde el tipo individual (o su *quididad*) corresponde a su esencia. No obstante, esto está más allá de los alcances del presente trabajo. Sobre el *λόγος*, Aristóteles a veces lo utiliza como enunciado (así como definición), razón (en la clasificación de los animales) y como proporción (sea en el caso de los órganos corporales o para alcanzar la felicidad). Véase §3.2 y §3.3 del presente trabajo.

⁶⁶ En Z 5 se responde a la aparente dificultad de rechazar la definición del compuesto dada su falta de anterioridad.

corresponde con la definición de “hombre” ni de “blanco”, de manera que quedaría indeterminado ya que “hombre blanco” se dice de lo “blanco” y de “hombre”, más no es lo “blanco” (individual) ni “hombre” (individual). Por otro lado, siguiendo en Z 4, se aclara que el *nombre* (*ὄνομα*, i. e. el sujeto en la predicación) tiene que significar algo primario o anterior en el enunciado de la definición (más no lo mismo que el enunciado: de lo contrario, “Ilíada” sería una definición, así como todos los enunciados que contiene el libro de Homero serían definiciones, pero esto resulta en un absurdo).

Asimismo, Aristóteles agrega que la esencia de la cual nos estamos refiriendo es sobre las *especies* (las cuales se dicen por participación, afección o accidente, en contraste con los compuestos) de las sustancias sensibles (las cuales, como ya hemos aclarado, son compuestos de forma y materia),⁶⁷ esto iría en contraste con el carácter primario de la esencia (i. e. su carácter formal).⁶⁸ Nuevamente, aunque dicho con una mayor complejidad que (a1), Aristóteles destaca (1030a 23-28) que los predicables (cantidad, cualidad y demás) podrían tomarse como esencia, pero no en sentido incondicional y primario, sino por homonimia o por adición o substracción: por lo tanto, en contraste, la esencia pertenece “de manera primaria e incondicional a la sustancia” (*ibidem*; *vid.* 1030b4-6).

⁶⁷ No queda nada claro este punto si no tomamos en cuenta la posterior discusión en Z 12, como destaca Reeve, donde se señala que, a través de su método de “la *differentia* de la *differentia*”, la especie “indeferenciada” es la definición (así como su respectivo enunciado) de la sustancia (*διάφορα*). Pero, más allá de esto, y como veremos en la conclusión de Z 6, la esencia sobre las especies sería una esencia coincidente, puesto que en dicha parte se destaca que no hay esencia de lo accidental ni del nombre. Las *especies* de las cuales está hablando probablemente son las *Ideas* de Platón. Véase también Frede (1987).

⁶⁸ Reiteración de (a2). En griego, *ρὶς καὶ κοιλότης*, respectivamente.

En Z 5 (1030b 14-20), Aristóteles retoma el ejemplo de la chatez (σιμότης), el cual en este punto es compuesto de “nariz” (materia) y “concavidad” (forma),⁶⁹ con el fin de mostrar la imposibilidad de la definición por adición (i), así como la imposibilidad de tener una esencia de lo compuesto. Pero habíamos dicho, siguiendo E, que la chatez es la forma inseparable de una substancia sensible (en este caso, la nariz), mientras que lo cóncavo es forma separable. Pero, por otro lado, ambas formas serían idénticas a través de la definición por adición: “[...] si es lo mismo «nariz chata» que «nariz cóncava», también será lo mismo «chato» que «cóncavo»” (1030b 28-30).

Dada la aparente contradicción, podríamos suponer que existen dos tipos de formas: aquellas que pueden separarse en la materia y aquellas que no. Ya *Met. E* y ciertos pasajes de *Phys.* nos confirmaron este supuesto. La chatez sería del segundo tipo. No obstante, no estamos solucionando nada, puesto que la chatez es compuesto, el cual requiere de una forma separable (lo cóncavo). Por consiguiente, una forma (no separable de la materia) requerirá de otra para su existencia (separable, la cual podría existir en el *mundo de las Ideas*).⁷⁰ Pero Aristóteles no sigue esta conclusión. Más bien, la chatez “es una concavidad de la nariz”, es decir, es *afección*:

⁶⁹ Esto, como veremos inmediatamente, nos lleva a confundir las formas separables de aquellas inmanentes a la substancia sensible y particular.

⁷⁰ Supuesto que, curiosamente, aparece en Z 6 a través de la *ἐκθέσει* platónica, es decir, la *exposición* platónica que —según Aristóteles— se ve dificultada ante el tercer hombre. Véase A, 990b15 y Reeve (2016: p. 304). También véase *Rep.* X, 596a en adelante.

[...] si no, por ser imposible mencionar la chatez sin la cosa de la cual es afección en cuanto tal (pues la chatez es una concavidad de la nariz), decir «nariz chata» o no estará permitido o se dirá dos veces de lo mismo, «nariz nariz cóncava» (pues la nariz chata será nariz nariz cóncava) [...]. (1030b30-34)

Ciertamente, la chatez es forma inseparable de una nariz, pero es la concavidad forma separable de la nariz, de manera que no se define la nariz a través de la chatez sino por la concavidad: pues la chatez es afección de la concavidad en una nariz particular y determinada. Y no se puede tener la definición de lo compuesto, así como su esencia: “es absurdo que haya esencia de estas cosas” (*ibidem*). Nuevamente, sólo de la substancia “hay definición” (1031a1), mientras que las categorías tendrían una definición sólo por adición: “por ejemplo, la de la cualidad y la de lo impar, pues no se explican sin el número” (1031a2-3).

Z 6 distingue entre esencia coincidente (como aquella que resulta de la definición por adición, v. gr. “hombre” se define a partir de “hombre blanco”) y esencia intrínseca (καθ’ αὐτὸ), esto con la finalidad de indicar que la substancia y su esencia son “una y la misma” (1031b18-19; vid. *Met.* Γ 2, 1003b32; Alejandro: *Comm. Met* Γ 249, 3-15), así como una respuesta a la *teoría de las Ideas* de Platón y a su *ἐκθέσει* (i. e. que las Ideas son substancia, de manera que hay un “bien en sí mismo” y un bien, el cual se realiza por la participación del “bien en sí mismo”).⁷¹ Antes de finalizar Z 6, Aristóteles subraya que la esencia, al ser “una

⁷¹ Como menciona Julia Annas (1995: pp. 11 y 24), las *Formas* (en tanto Ideas) son para Aristóteles “causas ineficaces”, puesto que la participación de una cosa en la Forma no explica su generación.

y la misma”, no puede identificarse con lo accidental (1031b24) ni con el nombre (1031b28-29). En este sentido, Z 6 aclararía el razonamiento que comenzó en Z 5, donde la esencia coincidente (*i. e.* la esencia de las especies, lo cual tiene una cierta semblanza platónica; *vid.* Reeve, 2016: p. 304) ayudaría en la definición de los compuestos.⁷²

En conclusión, la substancia primera sería, dado el tratamiento que hemos otorgado al libro Z (1-6), la forma de una substancia sensible (pues la forma es, siguiendo a Reeve, “un algo dentro de algo”).⁷³ Pero no podemos determinar la forma de manera instantánea, como podríamos hacerlo a través de los sentidos, sino que necesitamos definir (a través de una predicación que incluya al resto de las categorías aludidas) las substancias sensibles; y a través de esa definición, en donde sus enunciados son intrínsecos al *definiendum* —esto es, *per se* (καθ’ αὐτὸ)—, llegamos a la forma de la substancia sensible. Tenemos la definición *per se* cuando no decimos el sujeto en el enunciado; por el contrario, no tenemos una definición *per se* al añadir un elemento no-esencial (valga la redundancia) a lo que se quiere definir, así como intentar definir un compuesto a través de sus partes. Dicho todo esto, ya tenemos una concepción más amplia sobre la substancia primera (forma) y la esencia.

No obstante, como aparece en *Leyes* X, 892 C-en adelante, Platón concibe el alma (divina) como causa y principio de lo natural.

⁷² Esto resulta muy importante en el análisis de las facultades en *DA*: éstas no pueden tener un objeto coincidente o accidental, sino que debe ser propio o común para su percepción. *Vid.* §3. 2 del presente trabajo.

⁷³ Es decir, τὸδ’ ἐν τῷδ’ lo traduce Reeve como “*a this in this*”. Esta interpretación también es defendida por Owens (1951: p. 380), quien destaca su precisión en H: “La entidad [substancia] como forma es entendida como un ‘esto’ y está separada” (la traducción es mía).

Si bien todavía podríamos añadir más cuestiones respecto a la substancia primera y la esencia, como se destaca en Z 10, 11, 13 y 15,⁷⁴ resulta vital —para los propósitos del presente trabajo— adelantar la cuestión de la substancia sensible: y sólo a través de Z 7 a 9 encontramos un señalamiento importante sobre la materia y la forma: que estas no pueden generarse, sino que preexisten. Hasta aquí podríamos dejar la discusión sobre la substancia primera. Ahora bien, respecto a la esencia (sobre todo, la definición: ὁρισμός)⁷⁵ en otros pasajes, encontramos en *Top.* dos libros (VI y VII), donde se destacan los usos incorrectos de la definición: pero sobresalen, (a) la explicación obscura (139b12-14; 139b 19 – 140a 22) y la definición redundante (139b 14-17; 140a 23 en adelante). (a) ocurre, según Aristóteles, en aquellas definiciones por homonimia y si el *definiendum* se dice de manera metafórica; en cambio, (b) ocurre por agregación de elementos (en este caso, enunciados) en el *definiendum*. De esta manera, (b) resulta muy similar a la definición por adición (y no *per se*) que aparece en Z 4. De igual modo, podríamos dejar hasta aquí la discusión sobre la esencia y la definición para adentrarnos en la substancia sensible.

⁷⁴ En Z 15 tenemos una aclaración bastante peculiar sobre la definición: no puede haber definición (así como su respectiva demostración) de las substancias sensibles y particulares, puesto que tienen materia y esta pueda cambiar. Como señalaremos respecto a Z 7 y 8, la materia para Aristóteles preexiste, pero no puede conocerse como se destaca en Z 10 (a diferencia de la forma, la cual hemos dicho que se llega a través del enunciado de una definición, *i. e.* a través de su esencia).

⁷⁵ Para un análisis sobre las diferencias entre el esencialismo de Aristóteles y el esencialismo de Kripke, véase Witt (1989: pp. 180-197). El ὁρισμός, como lo entendemos, es equivalente al λεγόμενον, puesto que ambos son enunciados definitorios de una substancia sensible: significan “lo que algo es”, como destaca Thea Potter (2022: pp. 11-13).

2.2 Preexistencia de la materia y la forma: la generación de la substancia sensible (o del compuesto)

Dado que ya abordamos la cuestión de la substancia primera y la esencia en múltiples lugares de la obra de Aristóteles, siendo el libro Z un pilar (en proceso de construcción, como insiste Norman O. Dahl)⁷⁶ para dichos conceptos en el *corpus*, faltaría una aclaración sobre lo que es el compuesto: y sí, ya habíamos dicho que se constituye de materia y forma; pero, también hicimos notar que Aristóteles rechaza la definición del compuesto. Entonces, ¿cómo podríamos definir ‘Alberto’? Parecería imposible, puesto que hay una forma inmanente en ‘Alberto’, así como una materia respectiva. Sin embargo, ya habíamos aclarado que la esencia sólo es de la forma, de manera que no tenemos ningún problema para la definición de ‘Alberto’: ‘estudiante de la UAM Iztapalapa’.

Ahora bien, también nos ha faltado añadir lo siguiente: ¿en qué consiste la substancia sensible? También ya lo hemos señalado a partir de Z 2, y es aquella *compuesta* de materia y forma. ‘Alberto’ sería una de estas substancias, puesto que es un compuesto y tiene (de manera inherente) una definición y, a su vez, está hecho de una materia. Pero falta más: pues, a partir de Z 7, Aristóteles comienza por señalar que una característica de la substancia sensible es su generación (τὸ γινόμενον).⁷⁷ Las substancias sensibles, al tener materia (*i. e.*

⁷⁶ 2019, cap. 5, p. 59 en adelante.

⁷⁷ Más adelante señalaremos el proceso contrario: la destrucción (φθορά). No se confunda con privación (στερήσεως). Como señala David Bostock, pareciera que la lectura de Z 7 a 9 no tiene conexión alguna con capítulos precedentes o posteriores, puesto que el tema general es la naturaleza de la generación (1994: p. 119). Asimismo, Bostock resalta el tema de la preexistencia de la forma como un tema destacable. Reeve encuentra que Z 7-9 es una versión temprana y escrita separadamente (2016: p. 413). Ambos autores destacan que dichos pasajes no tienen lugar en la discusión posterior

el principio del movimiento, la causa material), pueden generarse y heredar su forma (la cual, a su vez, como indicaremos más adelante, es final). En este sentido, v. gr. una substancia sensible particular ‘x’ puede generarse dado que tiene materia (indeterminada), heredando así una forma (determinada). Sin embargo, como se destaca hasta Z 10, la materia no puede conocerse,⁷⁸ de manera que le toca a la forma el conocimiento de la substancia sensible (pues es su determinación, como indicamos en el ejemplo). Pero, como podrá observarse, la materia y la forma no tienen el principio de generación como lo tiene la substancia sensible o el compuesto, pues ellos son los principios (últimos y primeros, respectivamente) de dichas substancias.⁷⁹

Z 7 comienza destacando que la generación ocurre en la naturaleza, el arte y en el azar,⁸⁰ puesto que toda generación es “por obra de algo y desde algo y algo” (1032a14). En este sentido, Z 7 es un análisis de la generación dados los tipos mencionados, postulando ciertas similitudes; no obstante, todo el análisis de Aristóteles se concentra en los primeros dos. El primero es bastante claro. La generación natural (αἱ δὲ γενέσεις αἱ μὲν φυσικαὶ) versa sobre aquellas cosas que son generadas a partir de la materia (i. e. las substancias sensibles):

(por ejemplo, en H). No obstante, coincidimos con estos autores que dichas partes de Z también tienen una gran importancia para la discusión posterior (por ejemplo, el tema del compuesto universal). Véase también Burnyeat (2001) y O’Dahl (2019).

⁷⁸ Vid. 1036a8.

⁷⁹ Como se destaca en DA II 4, el proceso de generación de un ser vivo (en contraste con las producciones) implica la herencia de la forma de un ser vivo particular ‘x’ en otro ser vivo particular similar ‘y’. La materia, al ser principio del cambio, pues es *substratum*, permite dicha herencia.

⁸⁰ O también “causalidad” (τοῦ αὐτομάτου). Como se indica en 1032a29–b30–31, el producto de la casualidad y del azar ocurre de manera *espontánea*, “algunas cosas también aquí se generan [...] a partir de una semilla que sin semilla”.

[...] y aquello desde lo que algo se genera es lo que llamamos materia (ἣν λέγομεν ὕλην), y aquello por obra de lo cual se genera es alguno de los entes [substancias] naturales, y el algo que se genera es un hombre o una planta o alguna otra cosa semejante, de las que decimos son substancias en grado sumo. (1032a17-19; énfasis mío)

Antes de avanzar con la generación por el arte (o producciones),⁸¹ Aristóteles matiza que dichos tipos de generación requieren de materia: “todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen materia” (*ibidem*, ἅπαντα δὲ τὰ γινόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην). Gracias a la materia, tanto la generación natural como las producciones “pueden ser o no ser”;⁸² sin embargo, a partir de 1032a22-24 encontramos algo bastante confuso, pero que trataremos de aclarar: si bien se destaca que, en general, (i) “aquello desde lo que” (καθόλου δὲ) se genera y “aquello que se genera” (ἐξ οὗ φύσις) es naturaleza (καθ’ ὃ φύσις), por otra parte, (ii), se hace hincapié en que “aquello que los genera” es la “naturaleza formal” (ὅφ’ οὗ ἢ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις). Este “aquello” (es decir, su naturaleza formal) haría posible la transmisión de la forma en la generación de una substancia sensible (substancia cuya

⁸¹ τέχνη pero, siendo más específicos, el término ποιήσεις sería más general: pues, en terminología aristotélica, ποιήσεις es el género y τέχνη la especie. En pocas palabras, las artes son especies de producciones.

⁸² Más adelante, en 1032b30-final, se destaca la preexistencia de la materia.

característica notable es que posee, previamente, materia): pues la misma *forma* subsiste en la generación de un ‘hombre’, como ejemplifica Aristóteles.⁸³

Una vez señalada la importancia de la naturaleza formal (de manera un tanto obscura) en la generación, y destacando la similitud entre los tipos de generación dada la materia⁸⁴ (salvo por el azar y la casualidad), se destacan las *producciones* (ποιήσεις), las cuales “proceden o de arte o de potencia o de pensamiento” (παῖσαι δὲ εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας, 1032a 28-29). De las artes (τέχνης) “se generan las cosas cuya forma está en el alma”, aclarando que por “forma” (εἶδος) entiende “la esencia de cada cosa, su substancia primaria” (1032b1; εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν). Derivado de lo anterior, aunque pareciera una aclaración fuera de la discusión, Aristóteles afirma que substancias contrarias dada la generación por producción (en este caso, la salud) pueden tener la misma forma, pero son substancia de privación: *v. gr.* la enfermedad es la substancia de privación de la salud. Pero, entonces, ¿el médico podría generar la enfermedad en un paciente? La respuesta es afirmativa, pese que el fin del médico es la salud del paciente, no su enfermedad. Como bien aclara Tradennick, “es suficiente decir que la

⁸³ De hecho, la traducción de Yebra destaca que dicha naturaleza es “específica”, puesto que “es de la misma especie”. En este sentido, nos ayudó más la traducción de Tradennick y Reeve, puesto que esto último podría implicar un retroceso a la teoría de las *Ideas*: sólo las *Ideas* (*especies* en el sentido platónico, no aristotélico) son específicas. Asimismo, implicaría la participación de las ideas, cosa que contradice la naturaleza formal de la substancia sensible: parafraseando a Reeve, como ya hemos señalado, la forma es un “algo dentro de algo”.

⁸⁴ Aunque habría que matizar el tipo de materia: perceptible o inteligible. No considero que esto sea un problema a la hora de abordar las facultades del alma, pues éstas perciben la forma sin la materia (a excepción de las plantas, pero resulta que no poseen percepción, y son afectadas por la materia y la forma). *Vid. DA II 12.*

forma de los objetos que son artificialmente producidos está contenida en el alma; aunque la producción artificial puede producir efectos contrarios, la forma del efecto positivo es la ausencia de la forma del efecto negativo, por lo tanto en un sentido tienen la misma forma” (1989: pp. 338-339; la traducción es mía).

Pero, más importante aún, se destaca que la salud es “el enunciado en el alma y el conocimiento científico” (δὲ ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἡ ἐπιστήμη). En otras palabras, la salud como producción (*i. e.* una generación artificial, siguiendo a Tradennick) está en el alma y en el conocimiento científico (ἐπιστήμη) como un enunciado, el cual el médico utilizará —en su proceso de razonamiento— para curar un paciente.⁸⁵ Esto queda acorde con lo señalado a inicios de 1032b y con lo expuesto hasta el momento: la salud es forma (en tanto substancia primera) y enunciado (esencia) en el alma. Pero la producción (en este caso, la salud) tiene que acotarse a través de ciertas fases:

Y se produce lo sano habiendo pensado así: puesto que la salud es esto, necesariamente, para que algo esté sano, tendrá que haber esto, por ejemplo, equilibrio, y, para que haya esto, calor; y así seguirá pensando hasta llegar a aquello que él [el médico] puede finalmente producir. (1032b6-10)⁸⁶

⁸⁵ De esta manera, queda más claro el sentido de substancia por privación: si bien el médico tiene la salud, el cual es un efecto positivo y deseable por sí mismo, en el proceso de generación artificial puede ocurrir la enfermedad, efecto negativo y no deseable.

⁸⁶ *Vid.* 1032b19-21.

La generación de la salud, siguiendo este ejemplo, necesita de un equilibrio (f1), el cual —a su vez— requiere de calor (f2). El calor, como se añade inmediatamente en 1032b24-25, sería causa de la salud en tanto el médico produce fricción en la zona lesionada. Como señala David Bostock a este respecto, el pensamiento del médico “está presumiblemente completado por el pensamiento de que el paciente debe ser frotado” (1994: p. 126; la traducción es mía). Pero, a modo de aclaración y previamente en 1032b10-11, Aristóteles añade que *la salud es generada por la salud*: en palabras no tan crípticas, “el arte de la medicina y el arte de la construcción son la forma de la salud y de una casa” (ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστὶ καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας, λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι). Es decir, el arte de la medicina y de la construcción son esencias de la salud y de la casa, respectivamente, puesto que son la forma de la salud y de una casa particular. En otras palabras, son substancia sin materia (1023b12-13).⁸⁷

No obstante, es preciso hacer una aclaración: ya que podría parecer que el pensamiento y las producciones son equivalentes. En cierto sentido, sí, puesto que comparten una dimensión de *actualidad*, pues para que exista la salud en un paciente tiene que existir (en acto) el arte de la salud en el médico. Sin embargo, antes de pasar al tema del acto y la potencia (el cual se encuentra desarrollado de manera más precisa en Θ y como veremos en 2.3), resulta conveniente esclarecer dicha diferencia.

En 1023b15-17, Aristóteles distingue: “lo que procede desde la causa y la forma es el pensamiento, lo que procede desde la fase final del pensamiento es la producción” (τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται ἡ δὲ ποίησις, ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ

⁸⁷ Es decir, lo único relevante en las producciones es tener el *λόγος*, puesto que es aquello que determina si el paciente vivirá o no.

εἶδους νόησις ἢ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις). Como ya hemos dicho, el arte de la salud es causa y forma de la salud en un sujeto particular; en cambio, la salud particular existe de manera potencial en tanto el médico tiene la disposición para el arte (y logra la realización de las fases f1 a f2 para la curación). A modo de paráfrasis, la salud está presente de manera potencial, pero depende del médico para su actualización (1023b20-21).

Antes de terminar Z 7, se vuelve a destacar la importancia de la materia en la generación: “la generación es imposible si no preexiste algo” (1032b30). La materia sería una parte que preexiste (ἢ γὰρ ὅλη μέρος) y que es condición de posibilidad de toda generación.⁸⁸ Sin embargo, enriquece el sentido de la materia dado que introduce la noción de *materia inteligible* (ὅλη [...] νοητή). Sobre la perceptible ya hemos hablado, y es aquella materia que se toma como sujeto o *substratum* último dada una substancia sensible (o perceptible); sin embargo, la inteligible se relaciona con la materia que aparece en los enunciados de las substancias sensibles. Por ejemplo, y siguiendo el ejemplo de Aristóteles, un ‘círculo de bronce’ particular tiene por materia el ‘bronce’, mientras que su forma o figura es ‘círculo’; no obstante, cuando decimos ‘círculo de bronce’ incluimos la materia de la cual se compone (1033a1-5).

Antes de continuar, me parece oportuno señalar las dificultades de interpretar esta última parte de Z 7 si consideramos que la materia inteligible es del *compuesto universal* (σύνολόν [...] ὡς καθόλου), como sugiere C. D. C. Reeve (2016: p. 416). En primer lugar, el compuesto universal, como el ‘círculo de bronce’ (puesto que está en genitivo; 1033a3-4),

⁸⁸ En nuestro análisis de Z 10, veremos las dificultades de tratar a la materia como una parte. Asimismo, en Z no se menciona el carácter potencial (*i. e.* la *δύναμις*) de la materia, sino hasta H, como veremos en 2. 3. del presente trabajo.

podría alejarnos de la discusión sobre la substancia sensible; en segundo, y relacionado con la dificultad anterior, podría confundirnos con los universales platónicos.⁸⁹ Podríamos seguir a Bostock, el cual señala que la materia inteligible puede incluirse en la definición dado el resultado de la privación: “podemos elegir con respecto al resultado, no como un círculo, pero en particular como el círculo hecho de bronce, y definirlo respectivamente” (1994: p. 127; la traducción es mía). Sin embargo, Reeve señalaría que hasta Z 10 se aclararía el sentido de la materia inteligible en relación con el compuesto universal, argumentando a su favor de la siguiente manera:

La afirmación en términos lingüísticos es que la frase genérica sustantivada “el humano” tiene su referente con un cierto universal, construido de la siguiente manera. Comencemos con un humano particular, como Sócrates. Usamos el pronombre demostrativo *tode* (del cual *toudi* y *têsdì* son los singulares neutros y femeninos) para tomar primero su forma particular y materia particular [,] y entonces utilizar *hôs katholou* para llegar desde aquellos [la forma y la materia particular], en una manera similar de la semántica de tipos naturales como designadores rígidos, hasta los universales de los cuales son instancias. *El resultado es un compuesto universal = este (humano) tipo de forma en este (humano) tipo de materia.* (2016: p. 427; la traducción es mía; énfasis mío)

⁸⁹ Lamentablemente, esto me sucedió cuando leí por primera vez Z. El compuesto universal no es una entidad platónica, sino que es un modo de proceder bastante específico de Aristóteles. Para el análisis del alma, en *DA*, observa que ésta es forma de un cuerpo potencialmente vivo. Para comprobar las instancias en donde el alma es entelequia de dicho cuerpo, destaca que no existen excepciones respecto a las facultades (como se destaca en *III 1*, en donde que no hay un órgano especial para los comunes perceptibles), puesto que su análisis es universal sobre aquellos compuestos con alma (forma) y cuerpo (materia) (*II 1*).

Siguiendo el ejemplo del ‘círculo de bronce’, el ‘hombre’ (compuesto universal) tiene una forma (la cual puede acotarse en la esencia dada una definición) y materia (huesos, carne, etcétera). Sin embargo, como se enfatiza en 1035b26-30, el ‘hombre’ ya no es substancia en sentido estricto, sino compuesto puesto que se toma su forma (en tanto enunciado) y materia de manera universal (σύνολόν τι ἐκ τοῦδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης ὡς καθόλου): a través del ejemplo de Reeve, y utilizando teoría de tipos, una forma particular (f1) es instancia de la forma universal (f2); una materia particular (m1) es instancia de la materia universal (m2).⁹⁰ La materia (m1) sería, en este caso, materia última de la cual se compone un particular como ‘Sócrates’ (i. e. un hombre); mientras que la materia (m2) sería (m1) universalizada, es decir, materia primera.⁹¹

No obstante, independientemente de dicho problema y volviendo a Z 7, el planteamiento de Aristóteles destaca que la generación “procede de la privación y del *substratum* [o sujeto], el cual llamamos materia” (1033a9-10). Ya se había mencionado, al inicio dicho apartado, el sentido de la *substancia de privación* dadas las generaciones artificiales (producciones), y se mencionó que los opuestos tienen una forma similar (por ejemplo, la enfermedad es privación de la salud). Pero, por otra parte, volvería a tales planteamientos al señalar el papel que tendría la materia (en este caso, inteligible) en los enunciados sobre substancias particulares y sensibles, ya que esta nos ayudaría a aclarar

⁹⁰ El problema es bastante complejo, puesto que el compuesto universal siempre tiene como parte de su marco de referencia a un compuesto particular. Como se verá en seguida, también en Z 8 hay una respuesta al respecto.

⁹¹ Véase también 1035b29-30 y Hicks (1907: p. xxxix).

aquellos casos en donde la *privación* resulta *oscura* (στέρησις ἄδηλος): la mesa no ‘es madera’, sino ‘es de madera’ (1033a 14).⁹²

Z 8 reitera los planteamientos sobre la generación, señalando que la materia no se genera, puesto que no se puede producir el sujeto o *substratum* (ὑποκείμενον), salvo de manera accidental (1033a28-29). De igual modo, señala que ni la forma ni la esencia se generan, v. gr. una producción, puesto que lo generado es el compuesto (σύνολος), y sólo hay realización del compuesto si la materia está presente (1033b4-6 y 15-18; ἡ δὲ ἢ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γεννωμένῳ ὕλη ἔνεστι).⁹³

Sin embargo, en Z 8 podría aclararse el sentido de compuesto universal: como menciona David Bostock respecto a 1033b19-26 (1994: p. 131), “si hubiese una esfera parte de las esferas particulares (*i.e.* una forma platónica de la esfera), entonces no podría generarse otra esfera particular” (la traducción es mía). Es decir, dicho todo lo anterior y reuniendo conclusiones de Z 7 y 10, habría dos tipos de compuesto: (C1) el *compuesto particular*, el cual se compone de una forma (f1) y materia (m1) particular, y (C2) el *compuesto universal*, de forma y materia universal (f2 y m2, los cuales son instancias de f1 y m1, respectivamente). Nótese que el compuesto (C2) tiene por instancia un compuesto particular (C1) (‘hombre’ tiene por instancia a ‘Sócrates’). Como se observa en 1033b24-26, el “individuo, Calías o

⁹² Resulta interesante la importancia que tiene el lenguaje para Aristóteles; no obstante, como bien observa Miriam Larkin (1971: p. 88), no hay fundación de la metafísica en una realidad extralingüística: más bien, utiliza el lenguaje como una herramienta para la aclaración conceptual y, por ende, ontológica. La materia inteligible, en este contexto, ayudaría a la aclaración de privaciones. Volveré a este punto en Z 10, 1035a5-10.

⁹³ Afirmación que también aparece en H 3, 1043b15-16: “nadie puede hacer o deshacer la forma, puesto que es *un esto* que está hecho, y la cosa compuesta se genera” (la traducción es mía).

Sócrates, corresponde a “esta esfera de bronce”, pero “hombre” y “animal” corresponden a la esfera de bronce en general” (τὸ δὲ ἅπαν τόδε, Καλλίας ἢ Σωκράτης, ἐστὶν ὥσπερ ἡ σφαῖρα ἢ χαλκῇ ἡδί, ὁ δ’ ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον ὥσπερ σφαῖρα χαλκῇ ὅλως).

Finalmente, Z 8 vuelve a afirmar la transmisión de la forma en la generación; no obstante, destaca que “lo generado” es similar en forma a “aquello que lo genera” (τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἶον τὸ γεννώμενον; 1033b30). Asimismo, vuelve a acentuar que la forma no se genera, pero aquí subraya que no se genera como un mero patrón (παράδειγμα), puesto que es suficiente “aquello que lo genera”, el cual es causa de la forma en la materia (1034a1-5). En síntesis, y concluyendo Z 8, Calías y Sócrates (v. gr.) son distintos dada su materia, “pero son iguales en forma” (1034a6).

Z 9 retoma, naturalmente, planteamientos de Z 7 y 8, así como planteamientos de otros apartados. Reitera el planteamiento sobre la materia como punto de partida en el proceso de generación (1034a10-12); asimismo, se señala que las generaciones (tanto naturales como productivas) provienen de algo *con el mismo nombre o como parte con el mismo nombre*: así, “la casa a partir de una casa, en tanto es resultado del entendimiento, dado que el arte es la forma” (1034a20-23).⁹⁴ Como se había indicado en Z 7, para la producción de una casa particular se requiere tener, en el entendimiento, la forma de la casa para su realización; por su parte, para la generación de un ser humano se requiere de la forma

⁹⁴ Nuevamente, se vuelve a señalar la generación de manera accidental (*i. e.* por el azar o la coincidencia). Pero no es abordada hasta 1034b. Asimismo, hasta H 3 se aborda que el nombre puede significar (1) la substancia compuesta o (2) la activación y la forma. Sin embargo, este tema no tiene ninguna relevancia en la substancia sensible, como destaca en 1043b.

(el hombre, quien es el análogo al productor) en una materia (la mujer).⁹⁵ Es decir, existe una cierta similitud (por analogía) entre las cosas generadas por naturaleza y aquellas producidas (de manera artificial):

Las cosas constituidas por la naturaleza son también semejantes a éstas. Pues la semilla produce como se producen las cosas que proceden del arte (pues tiene en potencia la especie [forma], y aquello de donde procede la semilla es hasta cierto punto homónimo de lo producido. (1034a31-final)

Por último, Z 9 vuelve a concluir que la forma no puede generarse (τὸ μὴ γίγνεσθαι τὸ εἶδος), sino el compuesto: “se genera como la esfera de bronce, pero no una esfera ni bronce” (1034b6-12). Sin embargo, dará pauta a un tema que ya hemos anticipado: la actualidad en la substancia (οὐσίαν ἐντελεχείᾳ). Siguiendo con Z 10, Aristóteles se cuestiona si el enunciado de las partes “debe estar presente en el enunciado del todo” (1034b22-23); inmediatamente, destaca que el todo resulta anterior a las partes, puesto que los enunciados

⁹⁵ Si bien podría resultar misógina dicha afirmación, como observa F. A. Wright (1923), resulta importante para comprender las relaciones entre la forma y la materia en la generación: la forma tiene prioridad sobre la materia, pese que sin ésta (la materia última o próxima) sería imposible toda generación de las substancias sensibles (como ya se vio desde Z 7). De igual modo, todavía falta añadir el papel que cumplen los conceptos de potencia y acto en la generación (cuestión que, como ya habíamos señalado, se encuentra hasta Θ, pero también en Z y H, y abordaremos en §2.3). Como se observará más adelante, la materia y la forma serán importantes para las diversas teorías aristotélicas (v. gr. la psicología y la embriología). Para un sumario que rescata dichos conceptos en la embriología aristotélica, como aparece en GA., véase A. L. Peck (1942: pp. xii-xv).

de las partes están descritos en términos del todo (1034b30). No obstante, Z 10 también cuestionaría si la materia es parte del todo (*i. e.* del compuesto):

En efecto, aunque la línea, al ser dividida, se descomponga en mitades, o el hombre en huesos, tendones y carnes, no por eso deben considerarse estas cosas como partes de su substancia, sino como materia, y son partes del compuesto total, pero no de la especie [la forma] ni de lo que se expresa en el enunciado. (*ibidem*)

Lo anterior reduciría el papel que habíamos otorgado a la materia inteligible, puesto que ésta ya no sería parte de los enunciados del compuesto universal (el cual tiene por instancia un particular, *i. e.* una substancia sensible). Pero vayamos por pasos y no adelantemos conclusiones. Ya hemos mencionado el parecer de Aristóteles respecto al compuesto universal en Z 10, el cual nos auxilió para la comprensión de la materia inteligible (presente en Z 8). De igual modo, destacamos que desde Z 7 se caracterizaba a la materia como una parte: este punto volverá a ser crucial en Z 10 de 1034b31 a 1035a7, puesto que afirma —en contraste con Z 7— que no sólo la materia es una parte del compuesto, sino que las partes del enunciado esencial respectivo a una substancia (particular) son *partes* en *strictu sensu*: “[...] las partes son, más bien, las cosas de las que se compone el enunciado de la forma” (la traducción es mía, siguiendo a Reeve y Tradennick). Ejemplo de lo anterior sería (de nueva cuenta) la chatez: ésta sería parte del enunciado esencial en la definición de una ‘nariz cóncava’; en contraste, la ‘carne’ o la ‘piel’ (ἡ σὰρξ) de la cual se compone la nariz particular (*i. e.* el componente material) no aparece en los enunciados. Esto no implica que la materia deje de ser *parte* del compuesto, puesto que la materia es principio de toda

generación (como ya vimos desde Z 7), sino que ni la materia sensible ni la materia inteligible determinan el enunciado del compuesto. Por ejemplo, la mesa (C2) que “es de madera” podría ser de ‘piedra’ o ‘pétrea’; una mesa (C1) de ‘madera’ también podría ser de otro material.⁹⁶ En este sentido, al definir ‘mesa’ se requieren de enunciados los cuales son anteriores al compuesto material.

Una aclaración más antes de avanzar con nuestra exposición de Z: David Bostock destaca que el compuesto del cual habla Aristóteles al inicio de Z 10 no es el universal, sino el particular (es decir, la substancia sensible), por la siguiente razón: “Si uno considera la ‘estatua’ *universal*, pero como un todo combinado, ¿por qué debería suponer que el *bronce* en particular es una ‘parte’?” (1994: p. 147; la traducción es mía). Asimismo, Bostock señala que el compuesto universal obscurece la línea de argumentación sobre la substancia sensible (*ibidem*). En nuestro parecer, hay una clara distinción entre los dos tipos de compuestos (C1 y C2), así como sus respectivos tipos de forma (f1 y f2) y materia (m1 y m2). Para hablar de un compuesto universal como ‘hombre’ debemos tener por instancia a ‘Sócrates’, a ‘Alberto’ o ‘Alejandro’. Sin embargo, seguiríamos relegando la importancia de la materia inteligible, puesto que habíamos señalado que ésta se utiliza cuando las privaciones resultan oscuras (en Z 7). Más que ofrecer una solución, la materia inteligible no aclararía (si es que podemos utilizar el concepto de ‘claridad’, según C. S. Peirce) el compuesto universal: más bien, parecería que lo opaca, repitiendo lo dicho por Bostock, puesto que no requerimos de la ‘carne’ o los ‘huesos’ (materia universalizada, m1) para definir al ‘hombre’ (C2). Quizá la

⁹⁶ De aquí podríamos sostener una tesis anti-kripkeana en el esencialismo de Aristóteles: la identidad de una mesa particular (x) hecha con una materia (Px: x es de madera) no se sostiene en todos los mundos posibles, puesto que podría ser de piedra o de hielo.

utilidad de la materia inteligible sería la aclaración de la privación: pero parece que en estos párrafos no tiene algún otro fin.⁹⁷

No obstante, en 1035a7-8 se hace una aclaración relevante: se enfatiza que la materia como parte *no puede enunciarse en el compuesto*. Al contrario, a la forma le toca dicho trabajo, puesto que las sustancias sensibles son enunciadas por su forma, no por su materia. Si bien toda generación requiere materia (punto que hemos insistido repetidamente), para hablar de las sustancias no necesitamos hacer referencia a su materia (ni inteligible ni perceptible), puesto que resulta *posterior* en el compuesto: como se afirma en 1035b11-14, las partes materiales del compuesto son posteriores, “mientras que aquellas partes *que son partes* en el enunciado y en la sustancia, a saber, la cual está acorde con el enunciado, son *anteriores* —todas o algunas” (la traducción es mía; énfasis mío).⁹⁸

Esto se aplica en su descripción de la relación entre el alma (ψυχή) y el cuerpo (σώματι), en 1035b15-26. Las partes del alma son anteriores a las partes del cuerpo en un compuesto (como un animal), pero no pueden existir separadamente: “un dedo no es un dedo de un animal de cualquier modo, sino que un dedo muerto sólo es un dedo de nombre” (*ibidem*; *vid.* DA II 1). También existen partes *simultáneas* o *contemporáneas* (estas son *principales y primeras*, ὅσα κύρια καὶ ἐν ᾧ πρῶτον, puesto que controlan la razón y la sustancia), y son el corazón (καρδία) y el cerebro (ἐγκέφαλος).

⁹⁷ No obstante, el compuesto universal sí tiene relevancia en DA II 1, puesto que no se analiza a un ‘Sócrates’ particular o al ‘animal’ en general, sino al ‘Sócrates’ particular que tiene un cuerpo particular cuya esencia es el alma (en este caso, alma intelectual). *Vid.* §3.2 del presente trabajo.

⁹⁸ Bastante relevante, si pensamos que el alma es la esencia de un cuerpo vivo, mientras que las partes (*i. e.* las facultades y órganos) que constituyen a cada tipo de alma se basan en enunciados formales, no materiales.

A continuación, en 1035b27-30, se aclararía —como ya hemos mencionado previamente sobre Z 8— el significado de *compuesto universal*:

Pero «el hombre» y «el caballo» y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es substancia, sino un compuesto y de tal materia considerada como universal; pero, individualmente, de la materia última surge ya Sócrates, y lo mismo en las demás cosas.

Por *materia última* (ἐσχάτης ὕλης) podemos entender materia particular no universalizada (m2), de la cual se compone un ‘Sócrates’ individual y no ‘el hombre’; entonces, ‘el hombre’ no sería substancia sino compuesto (como ya hemos mencionado, C1 es instancia de C2). Asimismo, en 1035b30-final, se reitera que las partes (en sentido estricto, no materiales) son de la forma (la esencia) y del compuesto; por ende, “las partes del enunciado son sólo las de la especie [forma], y el enunciado es del universal. Pues la esencia del círculo y el círculo, y la esencia del alma y el alma, son lo mismo” (*ibidem*; énfasis mío). Es decir, como sugerimos en §2.1, existe una identidad entre la esencia y su substancia sensible respectiva; pero los enunciados de la esencia tomarían, de manera universalizada, dicha substancia sensible y particular.⁹⁹

⁹⁹ Véase también Reeve (2016: p. 437), en donde destaca que el *λόγος* sería el correlato ontológico de la esencia, forma o substancia. Véase 2.1 del presente trabajo. Como veremos más adelante, en §3.2, *λόγος* también significa proporción, y se relaciona tanto en el espectro fisiológico (los órganos tienen una cierta proporción) y de la acción razonada.

Siguiendo en 1036a1-7, Aristóteles resalta que no puede definirse el compuesto (tanto aquel que posee materia sensible como aquel cuya materia es inteligible);¹⁰⁰ asimismo, enfatiza que sólo puede conocerse (ὁρισμός) por intelección o percepción sensible (νοήσεως ἢ αἰσθήσεως); de igual modo, afirma que no es claro si el compuesto se aleja de la actualidad (ἐντελεχείας) de la intelección o de la percepción.¹⁰¹ Finalmente, se concluye que la materia es incognoscible *per se* (ἡ δ' ὅλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν), y acota las diferencias entre la sensible y la inteligible: “la materia, una es sensible y otra inteligible; sensible, por ejemplo, el bronce, la madera y toda la materia movable; inteligible, la que está presente en las cosas sensibles, pero no en cuanto sensibles, por ejemplo las Cosas matemáticas” (1036a7-11).

Continuando con Z 11, se enfatiza que la definición es del universal y de la forma (τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἶδους ὁ ὁρισμός; 1036a29), de manera que vuelve a negar que se pueda definir el compuesto; asimismo, hace hincapié en las complicaciones que acarrea abstraer la materia en el pensamiento (en este caso, la inteligible). De lo anterior, Aristóteles vuelve a resaltar la imposibilidad de separar la materia y la forma en la substancia sensible: esto resulta notable de 1036b 20-31, en donde también vuelve a criticar la *ἐκθέσει* de las Ideas

¹⁰⁰ Punto que volverá a repetirse en Z 15, 1039b26-30, mostrando el contraste del compuesto respecto al λόγος: “el [λόγος], en efecto, es y no es sin generación ni corrupción; pues quedó demostrado que nadie genera ni hace estas cosas. Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las substancias sensibles singulares, porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir; por eso todas las que entre ellas son singulares, son corruptibles” (énfasis mío).

¹⁰¹ Quizá aquí sí podríamos sacar provecho de la materia inteligible, puesto que podríamos conocer el compuesto si no está presente tanto en el intelecto como en la percepción.

de Platón, puesto que no se puede suponer a un ser humano sin partes, *i. e.* sin materia, “como el círculo sin el bronce”.¹⁰²

Nuevamente, lo anterior se aplica en su análisis sobre el alma; no obstante, y más importante aún, lo anterior también nos sugiere una concepción de la función (ἔργον) de las partes (materiales) para Aristóteles, puesto que el animal es capaz de percepción (αἰσθητὸν γάρ τι τὸ ζῷον) y no puede definirse sin el movimiento (καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι), de manera que no puede concebirse el animal sin su componente material, ya que éste resulta en el principio del movimiento (1036b28-30). Por ende, a partir de 1036b30-final, ‘la mano’ no es una parte del ‘ser humano’ —es decir, una parte en sentido estricto, formal, puesto que no aparece en la definición y esencia de ‘ser humano’—, sino una parte material “capaz de cumplir su función, la cual está viva” (la traducción es mía). Inmediatamente después, en 1037a5-10, se afirma que el alma es la substancia primera, mientras que el cuerpo es la materia; asimismo, se asevera que el ‘hombre’ o el ‘animal’ están compuestos de alma y materia, tomados de manera universal: *i. e.* el compuesto universal. De 1037a20-30, Aristóteles reitera que la esencia de los objetos no incluye la materia, de manera que no puede haber materia en el enunciado que define al compuesto. En otras palabras, la materia es *indefinida* (ἀόριστον).

¹⁰² Pero, ¿no había mencionado Aristóteles que la materia no es una ‘parte’? No es parte de la definición, es decir, de la esencia; más bien, es parte del compuesto, es el *substratum* que permite (de manera potencial) que la forma se actualice. Entonces, habría que diferenciar entre partes de la definición (estas tienen una cierta prioridad) y las partes del compuesto (materiales, posteriores en toda predicación). Necesitamos introducir la noción de acto y potencia para aclarar este punto.

En conclusión, nuestro análisis de la materia, la forma y el compuesto presente en Z nos condujeron —casi de manera natural— a los conceptos de acto y potencia (*ἐντελεχεία* / *δύναμις*), los cuales aclararían las relaciones entre la materia y la forma: es decir, la materia es potencia mientras que la forma es acto, como se aclara en H; asimismo, nuestro análisis también nos condujo a abordar la importancia del *ἔργον* en la psicología aristotélica (el cual, sólo abordamos de manera superficial y relacionado con las partes materiales, mientras que se conecta de manera más sutil con la *ἐντελεχεία* como aparece en Θ). No obstante, también destacamos (en Z 8, 10 y 11) los tipos universalizados (tanto la materia inteligible como el compuesto universal), los cuales resultan importantes para referirse a la substancia sensible: pues para hablar de ‘Sócrates’ se requiere concebir en el lenguaje (esto es, a través de la esencia) el compuesto universalizado al cual pertenece ‘Sócrates’, *i. e.* el ‘hombre’ (el cual está compuesto, valga la redundancia, de forma y materia inteligible). La substancia sensible serían aquellos singulares (Sócrates, Calías) de los cuales son instancia sus universales (el hombre);¹⁰³ asimismo, dicha substancia está compuesta de forma y materia particularizada, de manera que ésta última no puede conocerse (pues es indefinida).

En el próximo apartado, abordaremos los conceptos de acto y potencia, así como el de función, que se puntualiza en Θ, completando así la discusión en Z sobre la substancias sensibles (no abstractas o puras, como señala Reeve, 2017), reiterando la cuestión de la materia última o próxima en H, y la cual resultará fundamental para abordar la relación entre el alma y el cuerpo que aparece en DA, así como el funcionamiento de las facultades del alma

¹⁰³ Siguiendo la lógica que aparece en A. *Prim.* ‘Sócrates’ es singular (x), del cual se predica su particular, ‘x es un hombre’ ($\exists x$), y su universal, ‘para todo x, x es hombre’ ($\forall x$). Pero a lo largo de *Met. Z*, parece que el singular es sinónimo del particular.

(vegetativa, perceptiva e intelectual), puesto que en muchos casos se deslinda del uso de conceptos físicos, como la alteración o afección, en favor de la distinción acto-potencia (*vid. DA II 5*).

2.3 Acto y potencia: conclusión de la discusión sobre la substancia sensible e introducción del *ἔργον* en la definición según Θ

Como mencionamos en el anterior apartado, tanto el acto como la potencia son conceptos que nos permitirán una mayor comprensión sobre la relación entre la forma y la materia en nuestro análisis de la substancia sensible.¹⁰⁴ Como destaca Joseph Owens (1951: p. 403), “los problemas que emergen de la materia y la forma, como la identidad de los elementos materiales y formales en una cosa, parecen tener una solución sólo en términos de potencia y acto” (la traducción es mía). Pero, ¿cuáles son dichos problemas? Como ya vimos en Z, la *materia inteligible* (ὕλη νοητή) bien podría confundirse con aquellos elementos formales en la predicación de la esencia. Además, parecería que no existe ninguna interacción entre el compuesto material y el formal, puesto que determinada substancia sensible, como ‘Sócrates’, ya existe en cuanto tal (puesto que existe en tanto ‘Sócrates’ y no en tanto ‘Calías’, *i. e.* en tanto *qua* Sócrates), es decir, existe en acto. En otras palabras, sabemos que ‘Sócrates’ se compone de forma y materia, pero no sabemos el *cómo* llegó a generarse. Si bien el cambio (μεταβολή) es un concepto exclusivo del físico, como se destaca en *Phys.* y en *Met. E*, también debería tener su tratamiento respectivo por parte del filósofo: sólo así podremos hablar de los cambios en la substancia sensible, puesto que es una combinación de materia cambiante (en potencia) y forma estática (en acto).¹⁰⁵

¹⁰⁴ Puesto que estos conceptos nos ayudan tanto en la comprensión del movimiento de la materia (en el caso de la *δύναμις*) como en la comprensión de Dios (en el caso de la *ἐνέργεια*), como se destaca en Θ 1. Véase también Ferraro (2017: pp. 9-10), quien señala que en *Phys.* se encuentra una distinción débil del acto y la potencia.

¹⁰⁵ A diferencia de otros los dos tipos de substancia, eternas e inmóviles, señaladas en Λ 1, 1069a25-final. El problema estriba en que tanto el acto como la potencia son conceptos que van más allá del

En H 1, 1042a24 en adelante, vuelve a señalar que todas las sustancias sensibles poseen materia (αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν). No obstante, dado que el *substratum* (ὑποκείμενον) es οὐσία, ésta es o la materia (ὕλη) o la definición y la forma (λόγος καὶ ἡ μορφή) o el compuesto. De lo anterior, aclara que la materia no es sustancia activa, sino que su existencia es *potencial*: “al decir materia me refiero a la que, no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado” (26-28; ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τόδε τι οὐσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι). Esta afirmación resulta novedosa respecto a lo visto en Z, puesto que destaca que la materia es “en potencia algo determinado” (δυνάμει ἐστὶ τόδε τι), *i. e.* la *sustancia potencial* (S1): *v. gr.* la madera es en potencia una mesa.¹⁰⁶ Sin embargo, en lugar de desestimar la materia (respecto a la forma y esencia), Aristóteles subraya que “la materia también es sustancia”, la cual –en tanto *substratum*— permite (i) los procesos opuestos de cambio (dado el lugar, magnitud y cualidad),¹⁰⁷ pero también (ii) en la sustancia, dada la generación y la destrucción (γενέσσει / φθορᾷ) a partir de su determinación y privación (ὑποκείμενον ὡς κατὰ στέρησιν) (puesto que en Z 7 se había mencionado que la

mero cambio físico (como sucede con la alteración o la afección, DA II 5). Este punto lo destacaremos en nuestro análisis de Θ y siguiendo a Owens (1951: pp. 403-404), a Ferraro (2017) y a Makin (2006), el cual se encuentra ampliamente relacionado con la postura de Aristóteles en DA.

¹⁰⁶Vid. Bostock, 1994: p. 251, quien destaca el “uso indefendible” de la potencia en la materia: “Si la materia es *capaz* de ser un esto, entonces la materia que constituye (digamos) un ser vivo es *actualmente* un esto cuando lo hace” (la traducción es mía). La crítica de Bostock, por lo tanto, señalaría el aspecto artificial en el uso de los conceptos de potencia y acto. No obstante, y siguiendo interpretaciones más tradicionales, como Grote, Ross o Guthrie, omitiremos los problemas que genera dicho *uso indefendible*. Véase también Θ 8, 1050b 15.

¹⁰⁷ Como destaca Bostock (1994: p. 252), la observación de Aristóteles es descuidada, puesto que dos lugares distintos –*v. gr.*— no son opuestos. Asimismo, el cambio a partir del lugar no implica un cambio en la materia, de manera que la materia sólo entraría en el último proceso (de generación y destrucción) (*ibidem*), como señala en H 1, 1042b5.

materia es substancia de privación, de manera que aquí se aclara que ‘X’ se genera si le falta su opuesto, digamos, ‘no-X’: la salud se genera si le falta la enfermedad).

Por último, en 1042a28-30, se hace hincapié en que el *ὑποκείμενον* es, en otro sentido, la forma, la cual es un “algo” separable en el enunciado y en el compuesto, gracias al cual es posible la generación y la destrucción —los cuales, tanto forma como compuesto, pueden separarse sin adjuntarles ninguna cualidad, como subraya Owens (1951: pp. 381-382). En contraste, en H 2, 1042b8-10, comienza por cuestionarse sobre las *substancias actuales* (*ἐνέργειαν οὐσίαν*)¹⁰⁸ (S2) de los perceptibles. A partir de las observaciones de Demócrito sobre la identidad del *substratum* y la materia, así como las clases de diferencias en la materia —a través del ritmo (forma), giro (posición) y contacto (orden)—,¹⁰⁹ Aristóteles destaca que “algo es dicho en varias maneras”, es decir, a través de sus diferencias materiales. De ahí que el método de “la *differentia* de la *differentia*” (señalado de manera parcial en Z) tenga sentido, puesto que partiendo de las diferencias materiales de una substancia se obtienen sus partes indeferenciadas genéricas, es decir, las clases de diferencias o géneros.¹¹⁰ Sin embargo, como argumenta Michael Frede (1987: pp. 50-63), dicho método parecería más acorde con una doctrina temprana localizada en *Cat.*, puesto que acepta la existencia de géneros.

¹⁰⁸ Es bien sabido el uso intercambiable entre los términos *ἐνέργεια* y *ἐντελεχεία*. Como señala Bostock (1994: p. 251), la etimología de la *ἐνέργεια* “sugiere trabajo, función o actividad”, mientras que la *ἐντελεχεία* se deriva de “enteles ekhon” lo cual significa “completo o perfecto”. Sin embargo, como sugiere Reeve (2017: p. 449) y Makin (2006: p. 200), y como veremos a continuación en nuestro análisis de Θ (de 3 a 8), la *ἐνέργεια* es la extensión funcional (a través del *εργον*) de la *ἐντελεχεία*.

¹⁰⁹ “τὸ μὲν γὰρ ὑποκείμενον σῶμα, τὴν ὕλην, ἔν καὶ ταυτόν, διαφέρειν δὲ ἢ ῥυσμῶ, ὃ ἐστὶ σχῆμα, ἢ τροπῇ, ὃ ἐστὶ θέσις, ἢ διαθηγῇ, ὃ ἐστὶ τάξις” (1042b11-15; respectivamente y siguiendo tanto a Reeve como a Yebra).

¹¹⁰ Dicha afirmación tiene una gran resonancia con Γ 2, 1003a32.

Pese a lo anterior, en dicho pasaje de H 2, se afirma que ninguna de estas clases de diferencia postuladas por Demócrito son *οὐσαι*, ni son análogas dada su unión con la materia. Por lo tanto, lo que se predica de las sustancias sensibles y perceptibles en su definición sería su *activación per se* (*αὐτὴ ἡ ἐνέργεια*), no dichas diferencias en la materia.¹¹¹ Por ende, como también destaca David Bostock (1995: p. 257) respecto a este pasaje, Aristóteles se distancia de su temprana doctrina de la definición —en *Cat.*— y caracteriza la definición como “la combinación entre materia y forma (aunque la forma es todavía llamada la diferencia), y es la forma que otorga al ser lo que es definido” (la traducción es mía; véase también Frede, 1987: pp. 63-71). La forma, puesto que es diferencia y definición de un particular, sería la *αὐτὴ ἡ ἐνέργεια*, dado que es aquello que logra diferenciar a una sustancia sensible particular de otras que poseen materia idéntica. En otras palabras, evidentemente se distancia de la doctrina de Demócrito, puesto que la *differentia* no se localiza en los aspectos materiales de una sustancia, sino en sus aspectos formales.

A partir de los anteriores tipos de sustancias (S1-S2), o *substratum* (*ὑποκείμενον*), destaca tres clases de definición:¹¹²

¹¹¹ Afirmación ya mencionada en Z 3, 10 y 11.

¹¹² El texto de Yebra trata en su traducción a dichas definiciones (“ὀρισμός” en nominativo singular, “ὀρισμοῖς” en plural dativo) como “descripciones”, hasta cierto punto: “Por eso los que, al definir una casa, dicen que es un conjunto de piedras, ladrillos y maderas, describen la casa en potencia, pues estas cosas son materia; los que dicen que es un recinto protector de bienes y personas o algo semejante, hablan del acto; y los que juntan ambas descripciones, enuncian la tercera sustancia, compuesta de estos elementos”. Véase también, Perseus (2022).

- Definición potencial: Parte de (S1) para definir el objeto en cuestión. “Por eso lo que, al definir una casa, dicen que es un conjunto de *piedras, ladrillos y maderas*, describen la casa en potencia, pues estas cosas son la materia” (1043a 15-16). Los enunciados están dados por la materia (20).
- Definición actual: Esta definición destaca (S2). “[...] los que dicen que es un recinto protector de bienes y personas o algo semejante, hablan del acto” (16-17). Sus enunciados están dados “en términos de la *differentia* de la forma y la activación” (18-19).
- Definición combinada: Parte, como lo dice su nombre, de una combinación de (S1) y (S2), que –según Aristóteles– utilizó el filósofo Arquitas: “Por ejemplo, ¿qué es la ausencia de viento? Quietud en gran extensión del aire; pues el aire es materia, y la quietud, acto y substancia. ¿Qué es bonanza? Tersura del mar; el sujeto material es el mar, y el acto y la forma, la tersura” (21-25).¹¹³

Parecería que, dadas las anteriores definiciones, Aristóteles sería flexible ante la multiplicidad de causas,¹¹⁴ siendo la combinada aquella que permite una mayor capacidad explicativa: v.gr. si queremos saber “¿qué es aquel escritorio enfrente de mí?”, podemos

¹¹³ Como destaca Alía Alberca (2008: p. 277), este es el único lugar de la teoría de la definición de Arquitas de Tarento.

¹¹⁴ Aunque resulta curiosa esta observación: sólo han sido mencionadas, hasta este punto en la exposición de Z y H, las causas materiales y formales, si bien habíamos mencionado desde §2.1. la existencia de las causas formales y eficaces. Podríamos señalar que el programa de Aristóteles consistiría en reducir dichas causas a la causa formal, pero hasta H 4 se hace referencia a las demás causas (con una pequeña mención en Z 17).

definirlo como “tabla particular hecha de madera capaz de sostener objetos” (tanto la materia como la causa formal son predicadas, *vid.* 1043a8-10). No obstante, podríamos volver a la pregunta sobre el tipo de materia, ¿será esta inteligible o sensible? Según Bostock, sería sensible y particular, puesto que es *substratum* (ὕποκείμενον) que persiste al cambio, como se destacó en H 1.

H 3 vuelve a tomar planteamientos de Z (sobre todo 7, 8 y 10, lugares en donde se destaca la imposibilidad de generar la forma y la materia, así como del lugar de la materia en la predicación) y criticará nuevamente a los materialistas (como Demócrito, en 1043b10-13), pero también aquellos que niegan la posibilidad de la definición (como Antístenes). Desde el inicio, se cuestiona si el nombre (ὄνομα) de una substancia sensible significa lo mismo que (i) su composición y (ii) su acto y forma (τὸ ὄνομα τὴν σύνθετον οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφήν). No obstante, descarta esta cuestión en relación con la substancia sensible, puesto que dicha “ambigüedad” en la significación de un nombre —como observa Bostock (1995: pp. 261-262)— desaparece al aceptar (ii): la esencia pertenece a la forma y la activación o al acto (τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἶδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει).

De todo lo anterior, podríamos resumir que la materia es substancia, la cual tiene existencia potencial —puesto que la madera puede convertirse en una mesa o un lápiz—, mientras que la forma tiene existencia actual: esta ya existe en acto, de manera que su esencia la denotaría. Las definiciones que se destacan en H 2 (potencial, actual y combinada) parecen facilitar la tarea de definir las substancias sensibles, en tanto forma y materia, pero H 3 retrocedería en nuestra discusión al afirmar la prioridad de la definición actual a través de la forma (y negaría, por consiguiente, la predicación de la materia). No obstante, se había señalado en H 2 que la forma es *αὐτὴ ἡ ἐνέργεια*, i. e. la activación de una substancia sensible,

la cual se predica en la definición. Por lo tanto, cobra sentido la prioridad que posee la forma en la definición actual, puesto que descubrir la esencia de cualquier objeto implica localizar en el lenguaje aquello que lo actualiza: pero este “aquello” no es material, sino formal. Si la materia es *δύναμις* —la cual permite el cambio en la substancia sensible, pero jamás es nombrada en la definición—, la forma es *ἐνέργεια*, la cual actualiza al sensible.

H 4 hace una importante acotación metodológica: la investigación de una causa específica implica la estipulación de todas las causas posibles, pero cercanas (*ἐγγύτατα αἴτια*, 1044a32-35 y 1044b1). A partir de lo anterior, es posible observar las diferencias entre causas, introduciendo así las causas eficaces y finales:

Así, pues, cuando se busca la causa de algo, puesto que las causas se dicen en varios sentidos, es preciso enunciar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es, como materia, la causa del hombre? ¿Acaso los menstrosos [*i. e.* el fluído menstrual, *καταμήνια*]? ¿Y cuál, como motor [*κινούον*]? ¿Quizá el semen? ¿Y cuál, como [forma]? La esencia [*τὸ τί ἦν εἶναι*]. ¿Y cuál, como aquello para lo que [*ὥς οὗ ἕνεκα*]? El fin [*τὸ τέλος*]. (*ibidem*)¹¹⁵

En cierta medida, nuestro análisis de Z y H había evitado las causas eficaces y finales, puesto que no hay mención alguna a dichas causas (salvo por Z 17, 1041a23-33): parecería que se reconoce un mayor espectro de causas en este punto de la *Metafísica*, aunque ya

¹¹⁵ Sobre la importancia del esperma y de los menstrosos, así como sus diferencias, véase *GA* I 2, 716a2. El esperma, como causa eficaz y también final, genera un animal en otro animal (*i. e.* en aquel que posee la materia, la hembra); en cambio, en la hembra tendría lugar el embrión.

habíamos señalado su mención desde A 1, 983a25-31. Como destacamos en el caso del lápiz y la mesa, ambas están hechas de madera, pero tienen una forma diferente dada la causa eficiente y final: el carpintero las creó (causa eficiente) para cumplir los propósitos de escribir y comer (causa final). A modo de aclaración, Bostock (1995: p. 273) menciona que el carpintero realiza la *τέχνη* en tanto causa eficiente, pero es evidente que también la causa final, puesto que ya tiene las formas (tanto del lápiz como de la mesa) en su mente.¹¹⁶ Es decir, y parafraseando a Bostock (*ibidem*), en lugar de preguntarnos “¿cuál es la causa del ser?”, la pregunta correcta sería “¿cuál es la causa de la generación?”, puesto que buscamos la causa que generó a un lápiz y una mesa particular, no la materia de la cual se componen (claro, la materia puede ser una causa, pero no nos otorga una explicación completa de su generación).

Al señalar dichas causas, Aristóteles muestra que la materia (última y particular, *ἐσχάτης ὕλης*, como se destacó en Z 7) es causa o punto de partida de la generación de una substancia sensible, pero las causas eficaces y finales serán aquellas que le otorgarán dirección y propósito a la materia de lo generado:

[...] siendo una la materia, se produzcan cosas diversas por obra de la causa eficiente; por ejemplo, de madera un cofre y una cama. Pero, de algunas cosas, la materia es necesariamente diversa, por ser ellas diversas; por ejemplo, una sierra no puede hacerse de madera, y esto no

¹¹⁶ Como se observó en Z 7 respecto a la salud: esta es enunciado en el alma y el conocimiento científico.

depende de la causa eficiente [sino de la causa final], pues nadie haría una sierra de lana o de madera. (1044a25-30; el énfasis es mío)

Puede observarse en este ejemplo, por ende, que la materia juega un papel importante para que la forma pueda actualizarse de manera correcta: si la sierra fuera de madera o de lana, no podrá cortar (es decir, no llevará a cabo la causa final de la sierra), y el carpintero no podrá construir la mesa (esto es, no se llevará a cabo la causa eficaz). De lo anterior, se presupone que la forma equivale a su función (*ἔργον*): la función de una sierra es cortar objetos; puede ser de carpintero o de cirujano, pero el fin (*τέλος*) de dicho instrumento es el mismo. El enunciado “instrumento cuya finalidad es cortar” transmitiría la función de la sierra, pero —al mismo tiempo— definiría dicho objeto.¹¹⁷

Esto es, como puede apreciarse, un avance respecto a la teoría de la definición y de la esencia en Z, puesto que podríamos incluir a aquellos enunciados que consideramos *proprios* (*ἴδιον*) en la esencia. Sin embargo, como destaca A. E. Taylor (1919), es muy común confundir el *proprium* con la esencia. Decir, como habíamos señalado en 2.1. que la esencia de hombre es “animal racional”, nos llevaría a ciertos problemas graves. Por ejemplo, alguien podría mostrar a un sujeto irracional y señalar que sigue siendo hombre, pese a ser un animal racional.¹¹⁸ El *ἔργον* evitaría dicho contraejemplo en la definición, puesto que se aduciría a

¹¹⁷ Véase también *Phys.* II 8, 199b 10-15: “¿por qué una sierra está hecha así? Con vistas a esto y para esto. Pero aquello para lo cual se ha hecho no se puede cumplir si no está hecho de hierro. Es pues necesario que sea de hierro, si ha de ser una sierra y cumplir su función”.

¹¹⁸ Obsérvese la similitud con el ejemplo de Diógenes de Sinope: si definimos al ser humano como “animal de dos pies sin plumas”, siguiendo a Platón según Diógenes Laercio (VI, 14), podemos mostrar un gallo que concuerda con dicha definición.

enunciados que destacan la función del *definiendum*: la definición de ‘hombre’ sería “animal capaz de raciocinio”. Un ‘hombre’ sin capacidad de raciocinio deja de ser hombre (EN).

Finalmente, en H 5 y 6 se vuelve a señalar la importancia (i) de la materia en aquellas substancias que tienen generación y destrucción, pero también considerará (ii) la unidad en la definición ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \epsilon\grave{\upsilon}\theta\grave{\upsilon}\varsigma\ \epsilon\tilde{\nu}$) de lo generado, destacando a aquellas “cosas” que no tienen materia, como los puntos y las formas (1043b20-30), y responderá a la teoría de la participación tanto platónica como la comunión de Licofrón (discípulo de Gorgias, según Tradennick) (1045a11-20 y 1045b6-12). Formulará dichas cuestiones, pero mostrando posibles problemas que serán solucionados a través de su teoría del acto y la potencia, y gracias a la localización correcta de la materia (sobre todo, aquella materia última o próxima, la cual posee cierta identidad con la forma).

En H 5, 1044b28, se cuestiona sobre la materia a partir de ciertos estados particulares: v. gr. si el cuerpo está potencialmente saludable y la enfermedad es lo contrario a la salud, entonces, ¿el cuerpo está potencialmente saludable y enfermo? Este ejemplo lo aplica a los casos del vino y el ser viviente: el vino, ¿es potencialmente vinagre?; el ser vivo, ¿es potencialmente un cadáver? Esto ya lo habíamos observado en Z 7, en donde se mencionaba la *substancia de privación*, pero parece que hasta ahora tiene importancia: la salud y la enfermedad tienen la misma forma, pero difieren respecto al *substratum* material; por el contrario, el vino y el vinagre tienen una misma materia, que es el agua, en tanto que el ser viviente y el cadáver también tienen una misma materia, la cual es el *substratum* que

posibilita el cambio. Al localizar de manera correcta la materia, se tendrán los medios —por consiguiente— para hablar del cambio potencial.¹¹⁹

¿Cuál es la causa de la unidad (τὸ ἓν) de la definición? Se pregunta Aristóteles. La respuesta, según H 6 (1045a y 1045b), no se encuentra en la teoría de la participación, la cual destaca que el ‘hombre’ es la Idea del ‘Animal’ más la Idea del ‘Bípedo’, sino en su teoría del acto y la potencia: definir un hombre en tanto ‘animal bípedo’ —siguiendo a Platón y a Licofrón, pero dejando la participación de Ideas— resolvería el problema de la unidad, puesto que se menciona la materia y la forma como potencia y acto, respectivamente. Como destaca Bostock (1995: p. 281), este punto de H 6 presupone argumentos de Z 12, donde el *género* sería materia para Aristóteles, mientras que la *differentia* es forma. Por último, en H 6, 1045b17-20, se hace en que la materia última o próxima y la forma son *una y la misma*: una potencial y otra activa.¹²⁰

En cierta medida, con el libro H concluimos la discusión sobre la substancia sensible, pero también se introduce la cuestión del ἔργον, cuestión que a continuación abordaremos en Θ. No obstante, podemos observar ciertas similitudes respecto a otros lugares de la obra aristotélica: por ejemplo, en *Phys.* II, 8 y 9, se subraya que las “cosas” hechas por la naturaleza cumplen ciertas funciones para ciertos fines; de igual modo, se destaca que la

¹¹⁹ Y, como se verá en nuestro análisis de Θ, también nos permite hablar del acto.

¹²⁰ Véase también Peck (1942: p. xii). Considero que este punto es muy relevante en *DA*, ya que el alma y el cuerpo *son uno*, inseparables, pero *su ser difiere*: por ejemplo, el cuerpo es *substratum* material que da lugar a los cambios, mientras que el alma es aquello que define a dicho cuerpo (que potencialmente está vivo). *Vid.* §3.1. Esto implicaría una lectura monista, en sentido clásico y no anómalo como Davidson, pero las interpretaciones analíticas que estudiaremos en el cap. 4 distan de ella.

forma es el fin, por lo que la función se identifica con la causa final: “[...] puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final” (199a30-33). Asimismo, el concepto de *ἔργον* ya fue utilizado en Z 10 (1036b28-30) con el fin de mostrar que las partes materiales (como una mano, por ejemplo) cumplen ciertas funciones. Pero nuestro análisis exige más que esto, dada la inclusión de las causas eficaces y finales, así como los conceptos de acto y potencia, y la equiparación de la función en la forma.

En Θ 1, Aristóteles comienza por señalar que el estudio del ser no sólo requiere analizar la substancia y sus accidentes (como la cualidad y la cantidad), sino también un estudio de la potencia, la actualidad y la función (1045b34; τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον); no obstante, destaca que el estudio del acto (ἐντελέχεια) requiere un estudio previo de la potencia (δυνάμειως); finalmente, en 1046a1-2 enfatiza que el estudio de dichos conceptos se extiende más allá de aquellos objetos con referencia al movimiento (κίνησιν).¹²¹ Como indica Joseph Owens (1951: pp. 403-404) respecto a esta cuestión específica, “el cambio, tal como se encuentra en los objetos sensibles, sirve como base para el estudio del acto y de la potencia. El fin de la investigación, sin embargo, está más allá del orden del cambio” (la traducción es mía).

En este sentido, *Met.* Θ 1, 1046a4-10 destacaría que la potencia (ἡ δύναμις) se dice de distintas maneras, siendo su sentido primario el de capacidad o facultad, la cual es principio o causa del cambio “que está en otro, en el mismo en cuanto otro”. Muchos

¹²¹ Vid. *DA* III 7, 431a5-8.

intérpretes aluden el contraste con la definición de potencia en Δ 12, lugar que distingue entre la potencia y el poder ($\tau\acute{o}$ $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$, que puede ser traducido también como fuerza, la cual puede ser física y violenta). En Δ 12, 1019a14-18, siguiendo a Reeve (2016: p. 371) y Owens (1951: p. 403), Aristóteles afirma que la potencia:

[...] es el *principio del movimiento o del cambio* que está en otro, o en el mismo en cuanto otro; por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no está en lo que se edifica; pero el arte de curar, que es una potencia, puede estar en el que es curado, pero no en cuanto es curado. (énfasis añadido)

En este sentido, Δ 12 afirmaría que la potencia es principio ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta$) del movimiento y del cambio, mientras que Θ 1 rechaza que la potencia sea principio del movimiento, aunque sí lo es del cambio. Independientemente de dicho contraste, tanto en Δ 12 como en Θ 1, el llamado cambio “que está en otro, en el mismo en cuanto otro” podría entenderse como el sentido físico de la potencia, siguiendo a Christian Ferraro (2017: pp. 11-13).¹²²

Pese a lo anterior, Stephen Makin (2006: p. 17) ofrece una lectura que sigue con la generalidad propuesta para la noción de potencia: después de rechazar las potencias dichas por homonomía ($\acute{o}\mu\omega\nu\acute{o}\mu\omega\varsigma$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\alpha\iota$) en 1046a 4-8, se destaca que la potencia se dice en un sentido primario ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\nu$ $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\alpha\iota$): “[1] en tanto es principio de cambio que radica en

¹²² Lo cierto es que los conceptos de movimiento ($\kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$) y cambio ($\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$) están ampliamente relacionados, como se destaca en *Phys.* V. Como se destaca en *EN* X 4, 1174a20-25, el movimiento es incompleto e imperfecto, en contraste con el acto, el cual es completo (1174b6-7), por ejemplo, en el caso del placer. *Vid.* *DA* III 9.

otro o [2] en el mismo en cuanto otro” (8-10; corchetes añadidos). [1] sería la potencia pasiva (παθεῖν ἐστὶ δύναμις): esta es, “en el paciente mismo, un principio para ser cambiado por efecto de otro o en cuanto es otro”. En cambio, [2] sería la potencia activa (ποιῆσαι), puesto que es un estado (ἔξις) donde no hay cambio por otro (aunque, claro, podría haber cambio en sí mismo en tanto otro, pero esto lo niega inmediatamente en 27-28; véase también Makin, 2006: pp. 25-26).¹²³

En 1046a19-28, Aristóteles matiza lo siguiente: tanto la potencia pasiva como la activa son idénticas en un sentido, pues “una cosa es potente por tener ella misma la potencia de recibir una acción, o bien porque la tiene otro para recibirla de ella”, pero difieren en otro: la potencia pasiva parte del paciente (τῷ πάσχοντι) mientras que la activa del agente (τῷ ποιοῦντι). Es decir, aquellas cosas que tienen unidad natural (συμπέφυκεν) no pueden padecer la “acción de sí mismo, ya que es uno solo y no otro”. En cuanto a la impotencia (ἀδύνατον), esta es *privación* “contraria a la potencia”, donde “una cosa «está privada de algo» si no lo tiene, o si, estando naturalmente llamada a tenerlo, no lo tiene” (30-33).

En Θ 2 se analizan las facultades (δυνάμεων) irracionales (ἄλογοι) y las racionales (λόγου):¹²⁴ las racionales son conformadas por las artes (τέχναι) —estas son, ciencias

¹²³ Es decir, Aristóteles distingue entre las potencias que son físicas (las cuales tienen como base el cambio y el movimiento) y el mismo concepto de potencia (gracias al cual puede entenderse el cambio y el movimiento). La distinción consistiría en una diferencia en el nivel del análisis, puesto que para hablar de los cambios en las facultades se necesita —naturalmente— de un análisis previo del concepto de potencia, llegando a su “sentido primario”.

¹²⁴ De lo anterior surge un problema: ¿son las facultades “potencias” o “entelequias”? Las facultades, tanto racionales como no-racionales, al exigir una explicación a partir de la terminología acto-potencia, serían potencia. Esto es notable en *DA. V. gr.* la facultad perceptiva requiere estar en

productivas (ποιητικαὶ)—, dado que “son principios productores de cambio que radican en otro o en cuanto es otro” (1046b3-4), y las cuales están presentes en los objetos animados, “y en el alma, y en la parte del alma que tiene razón” (καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, 1-2). Asimismo, dichas facultades producen ambos contrarios (τῶν ἐναντίων, por ejemplo, la medicina produce la salud y la enfermedad, siendo la enfermedad privación), mientras que las irracionales no (el calor sólo produce calor) (4-7), puesto que son inherentes a las cosas que no tienen alma (ἀψύχοις).

Por ende, respecto a las racionales, el conocimiento científico es enunciado (λόγος ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη) que hace visible (δηλοῖ) tanto al objeto (τὸ πρᾶγμα) como la privación (τὴν στέρησιν). Si bien el arte médica tiene que tratar con ambos contrarios, lo hará de manera (i) incondicional o intrínseca (καθ’ αὐτὸ) en tanto el objeto y (ii) coincidente (κατὰ συμβεβηκός) en tanto la privación (8-12). Lo anterior se relaciona de manera precisa con Z 7, donde se hace hincapié en que las artes son *enunciado en el alma y el conocimiento científico*: puesto que las artes surgen de la parte racional del alma, son principio –por medio del conocimiento científico— de los contrarios, de manera intrínseca o coincidente: v. gr. la medicina sería principio de la salud y de la enfermedad (14-20).¹²⁵

Sin embargo, se hace una afirmación bastante curiosa: dado que el enunciado de la medicina contiene ambos contrarios, y están en el alma (el cual, aclara, es principio del movimiento), el alma “moverá ambas cosas desde el mismo principio, habiéndolas unido en

potencia para aprehender su objeto (el cual está en acto). En adelante, trataré de distinguir entre facultad o capacidad (δυνάμειον) y potencia (δύναμις).

¹²⁵ Que tenga el médico el enunciado de la salud no implica su realización: todavía falta el movimiento que conlleva el deseo del objeto, como apunta Θ 5, pues el conocimiento no produce la acción (*vid. DA III 9*).

orden a lo mismo”. De ahí que la medicina sea potencialmente capaz de producir ambos contrarios (siendo la enfermedad coincidente al arte médica). Finalmente, se destaca la relación antisimétrica entre la potencia pasiva y la activa con la correcta función (o ‘buena’, εὖ): “la potencia de hacer o padecer bien va acompañada por la de hacer o padecer solamente, pero ésta no siempre por aquella; pues para hacer bien es necesario hacer, mientras que para hacer solamente no es necesario hacer bien” (25-28).

En Θ 3 se destaca la conexión entre la ἐνέργεια y la ἐντελέχειαν, conexión que —según Aristóteles— se extiende más allá del movimiento, como hemos destacado:

La palabra «acto» [ἐνέργεια], aplicada a la entelequia [ἐντελέχειαν], ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las otras cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan (1047a30-35; corchetes añadidos).

Pero, pese a destacar dicha conexión, no se profundiza en ella: hasta este punto, sólo se observa que la ἐνέργεια se aplica a la ἐντελέχειαν.¹²⁶

De manera general, en Θ 3 Aristóteles defiende su teoría del acto y de la potencia de los posibles ataques relativistas (sobre todo de Protágoras y Euclides de Megara), en donde se identifican ambos principios: el acto es confundido con la potencia, y viceversa. La solución de Aristóteles, en Θ 4, consiste en mostrar la relación que prevalece entre la

¹²⁶ La conexión será totalmente clara hasta Θ 8.

necesidad (ἀνάγκη) y la posibilidad (δυνατόν), señalando lo siguiente: “si, existiendo A necesariamente existe B, siendo posible que exista A, también B será necesariamente posible” (1047b 14-15). Asimismo, destaca la conversa: “Y si, siendo posible A, necesariamente es también posible B, si existe A, necesariamente existirá también B” (26-27). Como observa Reeve (2016: p. 462), ambas afirmaciones pueden simbolizarse de la siguiente manera:

- 1) Si $\Box(A \supset B)$ entonces $\Box(\Diamond A \supset \Diamond B)$;
- 2) Si $\Box(\Diamond A \supset \Diamond B)$ entonces $\Box(A \supset B)$.

Como podrá apreciarse, (2) es falso, puesto que de la posibilidad de A no se sigue, de manera necesaria, la posibilidad de B. La solución, señala Reeve, se encuentra inmediatamente: “Pues «es necesariamente posible que exista B si A es posible» significa que, si A existe cuando y como [el tiempo y el modo, τότε καὶ οὕτως] era posible que existiera, también B existirá necesariamente entonces y del mismo modo [τότε καὶ οὕτως]” (29-30; énfasis añadido). Esta aclaración tendrá cierta resonancia en Θ 5, en donde se destaca que lo posible es “*para algo y en algún tiempo y en algún modo*” (35; énfasis mío).¹²⁷ Esto, de igual modo, es claramente compatible con la noción de impotencia o imposibilidad que se presentó en Θ 1: “Una cosa es posible si, por el hecho de que tenga el acto de aquello de lo

¹²⁷ Como menciona Tradennick (1968: p. 440n), el contexto de δυνατόν no sólo es el de mera potencialidad, sino también posibilidad en el sentido lógico (como se destaca en Θ 4). Sin embargo, es notable la relación que existe entre ambos significados, de manera que seguirá siendo un tema por discutir (vid. Shields, 2018). Sobre las interpretaciones de Θ, véase Makin (2006: p. 18).

que se dice que tiene la potencia, no surge nada imposible” (24-26). En otras palabras, para que una potencia surja, debe poseer previamente el acto para que sea posible. De ahí, como podrá apreciarse, la relación entre la necesidad previa del acto respecto a la posibilidad de la potencia (como también podrá verse en Θ 8). Asimismo, lo anterior se aplicará posteriormente en Θ 5 y 7, lugares en donde se menciona que una cosa es actual “de aquello que es potencial” si nada “externo” lo impide: por ejemplo, para la construcción de una casa, que la materia sea substraída, cambiada o añadida.

Θ 5 comienza por afirmar que todas las facultades o capacidades (δυνάμεων),¹²⁸ como las perceptuales, son innatas (συγγενῶν) o surgen por el hábito o disposición (δὲ ἔθει) o son aprendidas (μαθήσει) (1047b31). Aclara que se requiere, en el caso de las racionales, de una activación previa, mientras que las irracionales no la requieren (estas serían, pasivas, puesto que hay un trato del agente “con lo afectado”). Como destacamos anteriormente en Θ 4, Aristóteles señala que lo potencial surge “para algo y en un tiempo y de algún modo” (1048a 1), y hará hincapié en las diferencias entre facultad racional e irracional: (a) las racionales están en los seres animados (ἐμψύχῳ), como se destacó en Θ 2; (b) no obstante, las irracionales están tanto en los seres animados como inanimados (1048a2-5). De lo anterior, precisa las facultades a través de la relación del agente (τῷ ποιοῦντι) con un paciente (τῷ πάσχοντι): “estas últimas potencias [las irracionales], cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquellas no” (5-7). Esta última negación es bastante extraña, puesto que implica que en las facultades racionales no existe necesariamente alteración o afección: son ellas mismas

¹²⁸ Véase la nota 123 del presente trabajo.

principio de la acción, afectando a un paciente, pero no necesariamente, puesto que podrían no hacerlo.¹²⁹

A continuación, surge un problema interesante: en 1048a 7-9 se cuestiona si las facultades racionales pueden realizar ambos contrarios: “estas [las irracionales] limitan su actividad a un solo objeto, mientras que aquellas que lo extienden a los contrarios de suerte que producirán al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible”. La solución de Aristóteles reside en la realización de uno de los contrarios gracias al deseo (ὄρεξιν) y la elección deliberada (προαίρεσιν): “cuando desee aquello para lo que tiene potencia y en la medida en que la tiene, necesariamente lo hará; y la tiene cuando el paciente está presente y dispuesto de un modo determinado” (10-15).¹³⁰ Por lo anterior, no es posible que un agente desee o elija ambos contrarios, puesto que sólo tiene ciertas condiciones para realizar uno de ellos: de tal modo que sólo puede desear o elegir un contrario.¹³¹ Por consiguiente, también es imposible que un agente racional (valga la redundancia) tenga *incontinencia* (ἀκρασία): “[...] aunque quiera o desee hacer simultáneamente dos efectos contrarios, no los hará; pues

¹²⁹ Véase §3.2 del presente trabajo. Como sucede con los intelectos activo y pasivo, éstos no reciben la forma a través de la alteración, como se destaca en *DA* III 5, y son los objetos de su intelecto (como en el caso del activo).

¹³⁰ Estos son relevantes en el análisis del movimiento de los animales con percepción e intelecto, como se destaca en *DA* II 3, III 7, 9-11. *Vid. EN* VI 9. En el caso de la προαίρεσιν, se requiere que el deseo sea racional (βούλησις) para llevar a cabo la acción, en contraste con el mero apetito (ἐπιθυμία). *Vid. DA* III 10, 433a12-20. Como se destaca en §3.2, tanto la ἐπιθυμία como la βούλησις son especies de la ὄρεξις.

¹³¹ Como se destacará en nuestro análisis de las facultades en *DA*, éstas son una proporción (λόγος) que discrimina entre dos contrarios. Esto implica una concepción del reposo: si las facultades siempre están activas, puesto que hay objetos que las actualizan, entonces habrá exceso y se destruirán. Véase 3.2 del presente trabajo.

no tiene la potencia para ellos del mismo modo dicho, ni la potencia es para hacer simultáneamente” (23-25).¹³²

Θ 6 aclara el sentido del acto (ἐνέργεια) de la siguiente manera: dejando el sentido físico, al igual que en el análisis de la potencia en Θ 1, lo define como la “presencia” o el “existir” de la “cosa” (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα; 1048a31). ¿Cómo podemos entender esta definición del acto? Aristóteles sólo otorga un modo: a través de la analogía (τὸ ἀνάλογον) con la potencia. Hemos hablado muy poco de la analogía en este trabajo, señalando algunas cuestiones en *Phys.* (191a7-11) y *Met.* (Z 9). No obstante, queda lejos de los objetivos de este trabajo abordar la cuestión de la analogía, pero puntualizaremos esta cuestión: como ya se destacó a inicios de Θ 1, el análisis del acto requiere un análisis previo de la potencia.¹³³ Es decir, para entender el acto necesitamos diferenciar aquello que es potencial (de lo contrario, caeremos en la confusión relativista). Por lo tanto, Aristóteles puntualiza los siguientes ejemplos:

[...] lo que edifica con lo que puede edificar [,] está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia (1048b1-5).

¹³² Para una postura opuesta de la ἀκρασία, véase *EN* VII 2, 1045b9-20. *Vid.* Robinson (1975: p. 81).

¹³³ Para un análisis completo sobre la analogía, véase Schumacher (2018). Como señala Fred Miller (2018), el método de la analogía es utilizado en las obras biológicas: “En una analogía, A se relaciona con B como C se relaciona con D. Por ejemplo, las raíces de una planta son análogas a la boca de un animal, porque ambos sirven a la función de obtener nutrimentos” (la traducción es mía).

La analogía, a partir de estos ejemplos, distingue entre el objeto que está en acto (el constructor, la persona despierta, la persona que contempla una escultura) con aquello cuya existencia es potencial (el edificio que puede construirse, la persona dormida, la persona con los ojos cerrados, la cual puede abrirlos y contemplar una escultura). El acto, según está analogía, es aquello que ya está hecho; en contraste, la potencia es aquello que puede hacerse (tanto lógicamente posible como físicamente posible). Como se mencionó en Θ 2, de las cosas que están en acto o en potencia, Aristóteles resalta su existencia intrínseca o incondicional. Sin embargo, lo ilimitado ($\tau\acute{o}$ ἄπειρον) y lo vacío ($\tau\acute{o}$ κενόν) no tienen existencia ni potencial ni actual: existen sólo en tanto pueden separarse en el conocimiento.

A continuación, se distingue entre acción ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\omega\nu$ / $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$) y el mero movimiento ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$). Respecto a la acción, todo tipo de acción está relacionado con un fin ($\alpha\lambda\lambda\grave{\alpha}$ τῶν περὶ τὸ τέλος); en cambio, el mero movimiento físico no es un caso de acción, puesto que no tiene ningún fin. Esto lo ejemplificará de la siguiente manera: “[...] uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido ni se cura y está curado” (1048b23-25). Según Makin (2006: p. 151), la actualidad en este punto de Θ 6 funciona como un “término esquemático”, el cual mostraría que el cambio (en este caso, el movimiento) es mera actualidad incompleta: pues, como se menciona en 1048b 28-35, el movimiento es siempre incompleto, mientras que el acto es completo. Es decir, lo anterior supondría un sentido de actualidad completa, en donde la acción de ver y pensar difiere del movimiento (o del cambio) de aprender y curar (*vid.* Makin, 2006: p. 153; *DA* III 9).

En Θ 7, vuelve a la cuestión de la potencia, destacando algunas condiciones sobre su posibilidad (como se destacó en Θ 4), haciendo hincapié en que lo que es actual tiene que generarse (γίγνεσθαι) de lo potencial, siempre y cuando nada externo lo impida (1049a5-10). Por lo tanto, una casa actual sólo puede generarse de aquello que es una casa potencial, la materia (ύλη), siempre y cuando no haya algo externo que sea añadido, substraído o cambiado (προσγενέσθαι ἢ ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν). Lo anterior nuevamente es aplicado a la cuestión del alma: si bien el esperma tiene la causa formal y final en sí misma, para que sea un ser humano en acto necesita otra causa para su generación: esto es, el esperma requiere los menstruos (καταμήνια, como se destacó en H 4), los cuales son principio material del ser humano. La materia, por lo tanto, debe tener el lugar de *substratum* (ύποκείμενον) y no la forma, puesto que esta puede ser o no ser.

En cuanto a Θ 8, se concluye que la actividad es anterior a la potencia (πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστίν), señalando tres sentidos que posee dicha anterioridad de la actividad: en el enunciado (λόγῳ), en el tiempo (χρόνῳ) y en la substancia (οὐσίᾳ) (1049b10-12). En cuanto al **enunciado**, algo es potencial si admite previamente su generación activa. Utilizando los ejemplos de Θ 6, “está en potencia para edificar lo que puede edificar, y en potencia para ver, lo que puede ver, y en potencia para ser visto, lo que puede ser visto” (13-15). En cuanto al **tiempo**, la actividad es anterior a la potencia puesto que es idéntica con la forma o la esencia, aunque no en número (τὸ τῷ εἶδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ’ οὐ). Lo que existe en acto (por ejemplo, un hombre particular como Sócrates) siempre es generado, según Aristóteles, por algo que existía previamente en acto (este último, le llama

“primer motor”, κινουῦντός τινος πρώτου, el cual ya se encuentra en acto) (24-27).¹³⁴

Finalmente, en cuanto a la **substancia**, hay cuatro aclaraciones:

- i. *Lo que es posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la forma y substancia*: El hombre, por ejemplo, es posterior al niño en la generación. No obstante, ya poseía la forma desde el semen (1050a4-15).
- ii. *La materia es potencialmente algo porque puede estar (activamente) en la forma de ese algo*: Habíamos mencionado, desde Z, que la forma era –siguiendo la interpretación de Reeve— un “algo dentro de un algo”, es decir, la substancia formal requiere actualizarse a través de la substancia material, o substrato. En el caso de la materia, es un algo que puede ser otro algo (el cual, está en acto). Ejemplo de esto, los menstruos pueden llegar a ser un hombre (1050a15-20).
- iii. *En los casos en donde no hay una función (ἔργον) más allá de la actividad, la actividad está en la cosa relevante*: Aristóteles utiliza los ejemplos de la vista, la contemplación y la vida como sigue. La vista está en la visión; la contemplación está en aquel que contempla; la vida en el alma (22-24 y 35 en adelante).
- iv. *Lo que se genera más allá del uso o de la función (ἔργον), la actividad es aquello que es producido*: Esta última aclaración podría resultar confusa, pero entendámosla por partes. (1) La casa particular, por ejemplo, es aquello generado más allá del arte (παρὰ τὴν χρῆσιν) de la construcción; esta casa particular

¹³⁴ Como se verá en §3.3, el objeto del intelecto (así como del deseo) causa el movimiento del agente sin moverse a sí mismo. *Vid. Phys.* VII 1, donde Aristóteles señala la imposibilidad del movimiento infinito. *Vid. Simplicio*, 1046, 11-12.

producida es actual, no identificable con la construcción (25-35). (2) Sin embargo, como se destaca de 27-30, el acto de construir reside en la cosa construida (en este caso, la casa particular).¹³⁵

Respecto a cada una de estas aclaraciones sobre la prioridad del acto en la substancia, habría que hacer algunas puntualizaciones. En primer lugar, respecto a (i), dado que todo lo generado en la naturaleza procede de una causa (*ἀρχήν*, en este caso, la formal) y de un fin (*τέλος*, i. e. la causa final, puesto que toda generación tiende a un fin), la actividad es el fin (*τέλος δ' ἡ ἐνέργεια*; *vid. DA III 12, 434a30-final*). Por lo tanto, gracias a la actividad se adquiere la potencia: “los animales, en efecto, no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver” (10). En cuanto a (ii), se menciona que la materia puede tener una existencia actual si está en la forma, y se destacarán los casos en donde el fin es el movimiento: “Por eso, así como los que enseñan creen haber alcanzado el fin cuando han mostrado al alumno actuando, así también la naturaleza” (19-20). En este sentido, siguiendo a Reeve (2016: p. 468), De lo anterior, se destacará que la función (*ἔργον*) es el fin (*τέλος*), y el acto (*ἐνέργεια*) es la función (*ἔργον*): por lo tanto, el acto se relaciona con la función y se extiende (*συντείνει*) a la entelequia (*ἐντελέχειαν*).¹³⁶ Respecto a este punto, Stephen Makin (2006: p. 200) señala que la palabra *ἐνέργεια* sería un neologismo temprano derivado del *ἔργον*, en tanto que la

¹³⁵ Dichas aclaraciones son destacadas tanto por Reeve (2016) como por Makin (2006). No obstante, la distinción entre (iii) y (iv) es mía.

¹³⁶ Como se destaca en *DA III 12, 434a32-b2*, los animales que carecen de percepción perecerían, pues no lograrían su fin, que es la reproducción (heredar la forma). Por lo tanto, el fin es la función de la naturaleza (*ἐστι φύσεως ἔργον*).

ἐντελέχειαν sería un neologismo tardío, el cual se deriva del τέλος. Por lo tanto, Makin sintetiza la etimología de dichos términos de la siguiente manera:

- (a) ἐνέργεια ('actualidad') se deriva del término ἔργον ('funcionamiento')
- (b) ἐντελέχεια ('cumplimiento' [entelequia]) se deriva del término τέλος ('fin')

y

- (c) el funcionamiento (ἔργον) es un fin (τέλος). (traducción y énfasis mío)

Asimismo, en su comentario a Θ 8, Reeve (2016: p. 449) menciona que la ἐνέργεια sería la acción, la actividad, en tanto que la ἐντελέχειαν es el fin (τέλος) o la entelequia (ἐντελής) orientada.¹³⁷

En cuanto a (iii), el ἔργον no está más allá de la actividad, de manera que la ἐνέργεια está en la cosa relevante (35). Respecto a (iv), tenemos que la casa construida difiere del arte de construir casas, es decir, está más allá del uso que le otorga el arte de la construcción. Si bien difiere en que la casa es *otra cosa que se genera* (ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεται τι), puesto que el arte de la construcción no genera el arte de la construcción, sino que genera la casa particular.

¹³⁷ Respecto a ἐντελής ἐς, tanto Pabón Urbina (1967) como Woodhouse (1910) lo definen como "completo, cumplido; perfecto, sin falta". De ahí que Makin esté en lo correcto al traducirlo como 'cumplimiento'. Sin embargo, es notable que la tradición al español traduce el término como 'entelequia', con el fin de distinguirlo de lo que está en acto, el cual no necesariamente ya está completo (como en el caso del movimiento).

Para concluir la discusión del acto y la potencia en Θ 8, aunque también concluyendo el apartado, Aristóteles destaca que una actividad siempre precede otra en el tiempo, de manera que se llega al primer motor (κινουῦντος πρώτως) en cada caso (5). Asimismo, destaca que cada potencia (δύναμις) es –valga la redundancia– potencia de su contrario, y nada eterno (ἄϊδιον) es potencial. Por ende, todo aquello que tiene potencia de ser admite tanto el ser como el no ser (τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατόν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι). Los astros (el sol, la luna y los cielos) siempre están en acto, puesto que su movimiento no permite la posibilidad de los contrarios (22-23).¹³⁸

En conclusión: una vez discutidos y relacionados los conceptos de potencia, acto, función, actualidad y entelequia, nos consideramos más capaces de abordar la cuestión del alma en *DA*, pues muchos enunciados podrían resultar crípticos (“el alma es primera entelequia de un cuerpo potencialmente vivo”), ajenos al enfoque físico en otras obras (dado que rechaza las alteraciones, pero a veces las acepta), contradictorios (el alma es ‘una’ en *DA* I 5, pero rechaza este enfoque iniciando *DA* II 1) y hasta místicos (el intelecto activo es eterno e imperecedero, en *DA* III 5).

¹³⁸ Así como el intelecto activo (*DA* III 5), el cual siempre está en acto y es él mismo objeto de su pensamiento. Véase §3.2 del presente trabajo, así como *Met.* Λ 9-10, donde se indica que dicho intelecto pertenece a lo divino y no permite los contrarios (por ejemplo, el mal).

Capítulo tercero: El alma y sus facultades

Introducción

En este capítulo se abordarán algunos aspectos relevantes de la psicología aristotélica presente en *DA*. En primer lugar, se hará hincapié en la tesis hilemorfista que relaciona al alma con el cuerpo (§3.1). De esta manera, resultarán evidentes las diferencias entre un cuerpo natural (el cual tiene vida, potencialmente) y el alma (el cual actualiza dicho cuerpo y le otorga vida). Asimismo, en dicho subapartado, también indicaremos que el alma nutritiva (o vegetativa) es la primera entelequia de dicho cuerpo, de tal manera que el cuerpo natural no puede separarse del alma vegetativa (y si lo hace, se destruye). Sin embargo, pese al monismo entre el alma y el cuerpo, señalaremos una cuestión clave respecto a la separabilidad (*χωρίζεται*) de las facultades: según Aristóteles, la facultad nutritiva es *separable* de la facultad perceptiva, ya que sus funciones son distintas. Es decir, son notables las diferencias (*διαφορὰν*) de las facultades a partir de sus fines. Por otra parte, y siguiendo con §3.1, observamos en *DA* II 4, 416a18 que el alma vegetativa y el alma generativa (esta última, relacionada con la reproducción de los seres vivos) son una y la misma, puesto que el organismo hereda su forma a otro ser igual, participando así “de lo eterno y lo divino”. Por último, también destacaremos que, gracias a dicha alma (o facultad), son posibles la realización de las otras facultades: *i. e.* sin alma nutritiva, es imposible la percepción.

En segundo lugar, abordaremos las facultades perceptivas e intelectivas en §3.2. Como podrá apreciarse, no abordamos el movimiento con respecto al lugar, *i. e.* el desplazamiento, facultad que poseen animales más avanzados (y que poseen nutrición y percepción). La falta de esta facultad en dicho apartado no es accidental: sólo el deseo (ya sea racional o irracional, según III 9-11), es capaz de causar el movimiento respecto al lugar.

Por lo tanto, señalaremos las dificultades sobre la facultad desiderativa en §3.3, la cual se encuentra ampliamente relacionada con la imaginación. Respecto a la percepción, resulta indispensable la actualización del órgano sensorial a partir de la alteración de su objeto (sea este especial o común y no contingente, II 6). Sin el objeto, así como un mal funcionamiento del órgano que percibe su objeto propio —ya sea el ojo, el oído, el olfato o la piel (de ahí que el gusto y lo bebible sean subespecies del tacto)— sería imposible llevar a cabo la función (y, por ende, su fin). De esta manera, la percepción no puede separarse del objeto que es percibido (si llegara a pasar esto, el animal se destruiría, como en el caso del tacto).

En cambio, el intelecto y la contemplación sí son separables, eternos e impasibles (I 4), puesto que su actividad es la misma que sus objetos inteligibles (I 3). Asimismo, el intelecto no tiene lugar en alguna parte del cuerpo: *i. e.* no hay un órgano específico en donde el intelecto pueda ser alterado por sus objetos respectivos (en este caso, serían inteligibles). Esta falta de un órgano del intelecto tampoco es accidental, puesto que habría alteración por parte de sus objetos (como en el caso de las facultades perceptuales), pero éste es inalterable: más bien, produce sus objetos, como un productor. No obstante, a partir de lo anterior, resultará importante distinguir entre intelecto pasivo y activo (*DA* III 5), puesto que la anterior descripción corresponde al activo: en cambio, el pasivo “a veces es intelecto a veces no” y “es capaz de perecer”. Asimismo, será relevante abordar la cuestión de la alteración de las facultades (no sólo la intelectiva), puesto que en varias partes de *DA* parece rechazar el concepto en favor de la distinción acto-potencia.

Finalmente, en §3.3, trataremos de señalar la relación entre el intelecto, la percepción y la imaginación. Esta relación implica, según las lecturas funcionalistas y fisicalistas, que el intelecto (al menos, el pasivo) puede *supervenir* de las afecciones o alteraciones en las

facultades perceptivas, puesto que el intelecto aprehende las formas a través de las imágenes de la facultad imaginativa (*DA* III 7-8), mientras que las imágenes son producto de las percepciones (III 3). Si lo anterior es correcto, quedará demostrado en el capítulo cuarto. Por el momento, sólo queda reconstruir —en la medida de nuestras posibilidades— los argumentos de Aristóteles que destacan la aprehensión de la forma de la substancia sensible a través de imágenes, de tal manera que el intelecto pueda utilizar los objetos inteligibles (*i. e.* las formas sensibles) a voluntad, sin la presencia física de los objetos (II 5 y III 3). Asimismo, destacaremos que tanto la percepción como el intelecto son incapaces de realizar el movimiento del animal (y, por ende, la acción): como acabamos de señalar, sólo la facultad imaginativa tiene la capacidad de desear su objeto de manera irracional, como el apetito, o racional, como la *βούλησις*.

Consideramos relevante esta estructura, dadas las posturas ‘analíticas’ que abordaremos en el capítulo cuarto, por los siguientes motivos:

- Para sostener (o rechazar) la postura *dualista* de Shields (1995) en §4.3, es importante comprender el sentido de la separabilidad del alma (dependiendo de las facultades o capacidades, racionales e irracionales, sobre todo del intelecto activo) (§3.1 y §3.2);
- Para sostener (o rechazar) las posturas *fisicalistas* de Wedin (1993) y Caston (1993), §4.1 y §4.2 respectivamente, es vital abordar el papel de la alteración y de las afecciones en las facultades perceptuales (§3.2). Por otra parte, también resulta importante abordar la facultad intelectual (sobre todo el intelecto), haciendo la distinción activo-pasivo (§3.2), y mostrando sus diferencias con la imaginación

(§3.3). Si bien resulta cierto que el intelecto del ser humano obtiene las formas a través de las imágenes (*DA* III 7-8), habría que matizar algunas cuestiones:

- En primer lugar, diferenciar las formas sensibles, las cuales son obtenidas a partir de imágenes, de las formas puras, las cuales no tienen un correlato ontológico respecto a una substancia perceptible (ya que el intelecto activo se tiene a sí mismo como objeto). Esto será importante para abordar la postura fuerte de Wedin en §4.1.
- En segundo, destacar el papel de la imaginación para la realización del desplazamiento y la acción (cosa que no posee la facultad perceptiva ni la intelectiva), puesto que, a partir de las imágenes en la facultad imaginativa, el animal y el ser humano se mueven (como mencionaremos en §3.3, a través del deseo o el cálculo racional respecto del objeto deseado). Lo anterior será clave para analizar la postura de Caston en §4.2.

3.1 'El alma como forma de un cuerpo': la importancia del alma vegetativa y su inseparabilidad respecto al cuerpo natural

Para destacar aquellas diferencias entre el alma y el cuerpo en *DA*, resulta indispensable considerar los problemas que surgen de su identificación. En I 5, Aristóteles discute el problema de la identificación entre el alma y el cuerpo. Si el alma (*ψυχή*) fuera un tipo de cuerpo (*σῶμα*), entonces habría dos cuerpos en el mismo lugar, se destaca en 409b2. Podríamos señalar el caso de Demócrito, quien afirma que el alma “mueve el cuerpo”, dado que el alma reside en todo cuerpo que siente, y que es un “número” o “unidad” que posee movimiento: *i. e.* el movimiento del animal depende del movimiento de dichas unidades (*μονάδας*, 409b5-10).¹³⁹

También podríamos destacar, como menciona Aristóteles en 409b20, aquellos elementos materiales que componen el alma, siguiendo a Empédocles respecto a la combinación proporcional de éstos (410a1-5): así, el hueso es una combinación proporcional entre agua, tierra y fuego. No obstante, podría ser el caso que el alma esté compuesta por una infinidad de elementos (409b25-30). Por otra parte, si aceptamos la suposición de Empédocles que lo similar conoce lo similar (*ibidem*), ¿podrá el alma conocer aquellas cosas que no están compuestas de elementos, como el hueso y el ser humano (410a6-8)?¹⁴⁰ La

¹³⁹ Si seguimos a R. D. Hicks (1907), dichas unidades (las cuales *se dicen pequeñas o grandes*, λέγειν μικρὰς ἢ μονάδας μεγάλας) serían como átomos (ἄτομος), pero no podemos suponer esta conclusión si consideramos a las *μονάδας* como grandes o pequeñas, puesto que ya no serían indivisibles, siguiendo a Pseudo-Plutarco (*vid.* Goodwin, 1874). Para que dichas unidades se consideren átomos, tendrían que ser las más pequeñas.

¹⁴⁰ No obstante, Aristóteles no desechará la “química”, como destaca Miller Jr. (2018: p. 39n), de Empédocles en *GC* II 3-10.

respuesta es claramente negativa, puesto que el alma también conoce lo bueno y lo malo (410a10).

Derivado de lo anterior, en I 5 observamos que las partes corporales constituidas por elementos simples (v. gr. los huesos y el cabello) no tienen percepción de nada, ni de su similar (410a25): es decir, el hueso constituido de cierta proporción de tierra, fuego y agua no percibe sus elementos afines.¹⁴¹ Si bien todos los elementos corresponden a la materia, hay un principio que todavía es superior, i. e. el alma, puesto que sería imposible que haya algo en la naturaleza más fuerte y controlador (v. gr. en el caso del entendimiento).¹⁴² El alma, dicho esto, uniría al cuerpo (ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν, 411b6-7), puesto que, una vez que abandona el cuerpo, éste se dispersa y perece (aunque, claramente, la única excepción sería el intelecto, pero esto lo veremos más adelante).

Entonces, si el alma no es un cuerpo (material, hecho de carne y huesos), ¿qué clase de substancia es? En *DA II*, se destaca que es substancia en tanto forma de un cuerpo que tiene potencialmente vida (ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, 412a20; vid. Alejandro, *Mantissa* §1, 102,30). Destacando el análisis

¹⁴¹ Sobre la proporción que constituyen los órganos, véase 3.2. Vid. Alejandro (*Mantissa* §3, 115, 15-20).

¹⁴² Como menciona M. Boeri (2010: p. 3n), entiéndase “principio” en sentido amplio, esto es, como causa: formal, eficaz y material (vid. *DA II* 4, 415b8-10). En el caso del alma, es un principio superior y anterior a la materia (y al cuerpo). Por lo tanto, el alma es causa formal de un ser viviente: “vivir es el ser de los seres vivos” (*II* 4, 415b11-13). Pero también es causa final, puesto que el cuerpo es instrumento (siguiendo la lectura de Reeve) del alma (b15-20), y causa eficaz, donde el movimiento conforme al lugar inicia (b21-27). Como se menciona en *DA I* 4, el alma no puede ser movida ni puede moverse a sí misma: más bien, es principio o causa del movimiento de un cuerpo que puede tenerlo (408b30). Vid. §3.3. del presente trabajo.

de *Met. Z* (sobre todo, 1-3, en especial 1029a30-31), la forma resulta ser substancia primera en contraste con la materia, puesto que es anterior tanto a la materia como al compuesto. La materia, como también se había destacado en *H*, es potencia, mientras que la forma es acto (1042a25-30; *vid.* 412a1-10). Por lo tanto, el planteamiento en *DA II* es totalmente coherente con *Z* y *H*: *i. e.* dado que el alma es substancia en tanto forma (οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος) de un cuerpo (material, siguiendo los planteamientos de *DA I*), el alma es substancia primera —o, como menciona Hamlyn (1993: pp- 83-85), substancia *qua* forma o esencia (*vid.* *DA II* 2, 414a12: “[...] el alma es prioritariamente aquello gracias a lo cual vivimos, sentimos y pensamos, de modo que será un cierto principio explicativo, es decir, una forma, no materia”) (véase también *Juv.* 467b12-16; Rorty, 1992: p. 9).

A continuación, siguiendo con 412a20, se menciona que el alma es actualidad (o entelequia) de dicho cuerpo *de tal índole* (τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια). ¿De qué índole? Pues un cuerpo que sea capaz de recibir la forma: *i. e.* un cuerpo natural. Por lo tanto, el alma sólo pertenecería a aquellos cuerpos naturales que puedan tener vida: una roca, en sentido estricto, no tiene alma ni puede llegar a tenerla, puesto que su materia (estar hecha de calcita o cuarzo) no le permite que se actualice el alma.¹⁴³ Cuando el alma actualiza dicho cuerpo, entonces Aristóteles observa que es su primera entelequia o actualización: διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (412a27-final). Esto también resulta coherente con lo mencionado en *Θ* 8 y 6, respectivamente: lo actual precede

¹⁴³ *Vid.* *DA II* 2: “[...] decimos que lo animado se distingue de lo animado por vivir” (413a20). Los objetos que pertenecen a las clases naturales, como las rocas, la madera, etcétera, no pueden poseer vida. Véase también *DA III* 13, en donde destaca que el cuerpo del animal no puede ser simple: *i. e.* estar meramente constituido de elementos. Los cuerpos simples, en cambio, son los medios que reciben los objetos de las facultades perceptivas, como el agua y el aire (*vid.* *II* 7-11, *III* 1).

de lo que es potencial (1050b14-16), puesto que se dice por analogía (1048a31; *vid.* Hamlyn, pp. 84-85). Pero lo actual es anterior a lo potencial, tanto en el enunciado, en el tiempo y en la substancia (Θ 8; *vid.* DA II 4, 415b10-15). Por lo tanto, si bien es requisito que haya una materia adecuada para la actualización de la forma, o materia última o próxima (puesto que, gracias a esta, la forma y la materia son ‘una’, según H 6, 1045b17-25), el alma resultaría (dado que su substancia es forma) anterior al cuerpo natural (*vid.* Hett, 1935: p. 68n).¹⁴⁴

Siguiendo a Everson (1995: p. 173), de lo anterior podemos distinguir dos “niveles” de entelequia del alma: “La primera actualidad es alcanzada por una creatura una vez que posee la capacidad en cuestión, la segunda cuando la capacidad es ejercitada” (la trad. es mía). Relacionado con lo anterior, para que dicho cuerpo natural pueda alcanzar la primera entelequia, éste debe poseer órganos (ὀργανικόν), como las hojas y las raíces de las plantas, para absorber la comida (412b1-4). Estos órganos también podrían entenderse como instrumentos, como menciona Reeve (2017: p. 105, n. 138), que utiliza el alma para lograr la actualización del cuerpo: sin dichos órganos, el cuerpo no podría vivir. Por lo tanto, lo anterior es una característica común a toda alma: que es la primera entelequia de dicho cuerpo natural (412b5-6).

La segunda entelequia es cuando el ser vivo se conserva a sí mismo por medio del alimento. Sin embargo, no es claro en *DA* la distinción entre primera y segunda entelequia

¹⁴⁴ Véase también *DA* II 2: “la actualidad de cada cosa *sobreviene* por naturaleza a lo que existe en potencia y a la materia apropiada” (414a25; el énfasis es mío). Como habíamos destacado en 2.2, la materia es *substratum* (*i. e.* ὑποκείμενον), no la forma. Si bien en *Cat.* la substancia primera es *substratum*, en *Met. Z* deja de serlo, pues los cambios (*v. gr.* alteración o privación) sólo le corresponden a un sujeto material y no formal. En el caso de la generación, tiene que existir una materia previa para la emergencia de un ser vivo.

(de hecho, no se menciona la última). Pero, pese a ello, podemos suponer que la actividad de nutrirse (o tomar del alimento) implica el fin de que el ser vivo pueda conservar la vida (gracias a la funcionalidad de sus órganos; *vid.* DA II 4, 416b10-25; III 12, 434a30-final). Entonces: la primera entelequia es cuando un cuerpo posee los órganos capaces de llevar a cabo la nutrición; la segunda, cuando está recibiendo alimento para la autoconservación, donde está cumpliendo su función (*vid.* Met. Θ 8: “la función es el fin”).

El alma, al ser sustancia como forma, también es sustancia de acuerdo con el enunciado (τὸν λόγον), la cual es esencia de un cuerpo (τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδὶ σώματι), como se destaca en 412b9-11, y —por ende— es anterior o prioritaria al cuerpo (*vid.* Z 1-3; Θ 6). Por lo tanto, según Everson (1995: p. 174), no es posible definir el alma, puesto que ésta es el enunciado definitorio (o esencia) de un cuerpo vivo, “y sólo las cosas con esencias son definibles”. Esto conllevaría a “desplazar el peso explicativo”, según Everson (*ibidem*), del alma a sus facultades o capacidades (y a sus respectivos órganos). Siguiendo a Everson (1997: pp. 2-3), Aristóteles no sólo trata de encontrar una definición del alma, sino que a través de la posesión de las facultades podemos distinguir entre las diferentes especies de seres vivos. No obstante, como se destaca en II 12, el ser de las facultades o capacidades y de los órganos difieren: “Lo que siente, en efecto, será una magnitud, aunque por cierto ni el ser de la facultad sensitiva ni la sensación es una magnitud, sino que es una proporción y facultad de aquello” (424a25-28).¹⁴⁵

Por ende, la pregunta metodológica de Aristóteles no es “¿de qué está hecha el alma?”, sino “¿cómo funcionan los seres vivos que poseen x o y capacidad?”. Esto resulta

¹⁴⁵ Sobre la proporción de las facultades (así como su destrucción), sobre todo en las perceptivas y no vegetativas, véase el siguiente apartado.

claro en II 4: “[...] ¿qué es lo que mantiene unido al fuego y a la tierra que se mueven en direcciones contrarias? Pues si no hubiera algo que lo impidiera, se dispersarían. Y si va a haberlo, eso es el alma, es decir, la causa de que crezcan y se alimenten [los seres vivos]” (416a5-9; el énfasis es mío).

La anterioridad o prioridad del alma, dado que es forma, enunciado, esencia y entelequia de un cuerpo vivo, se relaciona notablemente con los siguientes ejemplos:

1. **El hacha como cuerpo natural:** “Es como si se supusiera que un instrumento como un hacha fuera un cuerpo natural. El «ser hacha» sería su substancia y eso sería su alma” (412b12-14). No es que el hacha sea un cuerpo natural, pues el hacha no contiene el principio del movimiento y reposo (412b15-18), sino que si queremos definir a un cuerpo vivo requerimos el enunciado formal y esencial, el “ser hacha”, el cual es su alma. Como menciona Hamlyn (1997: p. 86), la noción de función (εργόν) resulta importante para abordar dicho pasaje, puesto que “la substancia o la esencia del hacha es su función, sin la cual no podría ser un hacha” (la trad. es mía). Nuevamente vemos el paralelismo con Θ 8: la actualización (ενεργεία) se dice de aquellas cosas con referencia a su función (1050a20). Aún más: si el “ser hacha”, *i. e.* la función, estuviese separado (χωρισθείσης) del hacha, *i. e.* el cuerpo, entonces ya no habría hacha, sino sólo por homonimia (ὁμωνύμως; 412b 14-15; *vid. Met. Z*).
2. **El ojo como animal:** “Debemos considerar lo dicho también en el caso de las partes, pues si el ojo fuera animal, su alma sería la vista. Esta es, en efecto, la substancia del ojo, [substancia] en cuanto forma” (412b18-20). Según Hamlyn (1997: p. 86), el ejemplo es mejor que el anterior, puesto que la función del ojo sí

es tener vista (en cambio, el hacha tendría una función derivada).¹⁴⁶ Independientemente de si es mejor o peor, el ejemplo destaca que la vista es la substancia del ojo, puesto que lo actualizaría. Si el ojo no tuviera vista, entonces sería un ojo por homonimia, como en el caso del hacha: “[...] el ojo es la materia de la vista; cuando la vista es removida, el ojo ya no es ojo, a no ser en sentido homónimo, como el [ojo] de piedra o el pintado” (412b20-23). Nuevamente, este ejemplo corresponde al señalado en Z 10: un dedo cortado no es un dedo, sino un dedo por homonimia (1035b23).

A continuación, Aristóteles destaca que un cuerpo muerto no podría ser candidato a poseer alma: pues es un cuerpo que ya no tiene la potencialidad para vivir, como en los casos del ojo que ya no cumple su función y el dedo cortado en *Met. Z 10*. Por lo tanto, en los seres vivos que poseen vida, el alma no es separable del cuerpo (413a4-5).¹⁴⁷ Esto queda claro en *DA II 2*: los seres vivos que son capaces de crecer (y, por lo tanto, de perecer) tienen la facultad y el principio de vida en sí mismos (ἔχοντα δύναμιν καὶ ἀρχὴν τοιαύτην, 413a26), i.

¹⁴⁶ Señalaremos más cuestiones sobre la percepción (así como de sus respectivas especies, como la vista) en 3.2.

¹⁴⁷ No obstante, eso no impide que haya partes separables: como en el caso del intelecto, como se verá a continuación y en §3.2. Habría actualidades, como se destaca en 413a1-5, que necesitan de un cuerpo con órganos (o, si seguimos a Reeve, “un cuerpo instrumental”), como la vista y la vigilia. La separabilidad (χωρίζεται) también puede referirse a la diferencia con otras facultades o capacidades: v. gr. el alma intelectiva está separada el alma perceptiva, pues lo eterno está separado de aquello que puede perecer (*DA II 2*, 413b25).

e. poseen alma. Por ende, los seres que poseen alma vegetativa no pueden prescindir de la capacidad de nutrirse o alimentarse.¹⁴⁸

No obstante, como se destaca en *DA II 2*, el principio de la vida se dice en diferentes maneras, v. gr. si está presente el intelecto, la percepción, el movimiento conforme al lugar y el reposo, o la alimentación (413a20). Esto es, dependiendo de la facultad o capacidad (δυνάμεις) que posea un organismo, será llamada como tal (v. gr. “alma vegetativa”, “alma perceptiva”, “alma intelectiva”; vid. *II 3*, 414b32; *Met. H 3*, 1034b1-5: *el alma y el ser del alma son lo mismo*). Por lo tanto, las plantas sólo tienen *alma vegetativa*, puesto que poseen el principio y la capacidad de crecer (y perecer) en direcciones contrarias (413a25-31). Lo mismo se puede aplicar en aquellos seres vivos que poseen percepción (αἰσθητικῶ) y entendimiento (i. e. la capacidad intelectiva, διανοητικῶ). Pero, al poseer dichos principios, el alma sería definida por dichas capacidades o facultades (413b10).

Esto podría entrar en contradicción con lo dicho páginas atrás: el alma no es definible, sino que ella es la definición (al ser forma, esencia y entelequia) de un cuerpo vivo. Pero, como mencionó Everson (*óp. cit.*), queda latente el desplazamiento explicativo a las capacidades del alma: como se menciona en 414b31, “hay que investigar caso por caso cuál es el alma de cada cosa —por ejemplo, cuál es la de una planta, cuál es la de un hombre o de una bestia”. Es decir, al dar el enunciado de las partes se da el enunciado del alma (vid. Everson, 1995: p. 175; *DA II 4*, 415a12-13). Entonces, cuando el psicólogo estudia las

¹⁴⁸ Vid. Boeri (2010: p. 65n): “la «vida nutritiva o vegetativa» es condición necesaria de todas las demás formas de vida”. Como también mencionamos, la segunda entelequia es la actividad del organismo de conservarse a sí mismo por medio del alimento. Siguiendo *DA I 3* y Alejandro (*Mantissa* §1, 106, 5-7), el alma no se mueve a sí misma, sino que es causa del movimiento en el animal.

facultades del alma, no sólo estudia aquellos principios intrínsecos a los organismos, sino también sus *diferencias* (διαφορὰν).

A partir de lo anterior, el alma vegetativa (θρεπτικὸν) no sólo es el principio de toda vida orgánica: gracias a ella, los seres con percepción pueden funcionar correctamente: “[...] sin lo nutritivo lo sensitivo no existe” (415a1). Esto se debe a que lo anterior *siempre está potencialmente presente en lo siguiente* (siguiendo la lectura de Reeve, 2017: ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον, 414b28). Como menciona Alejandro de Afrodisias, el alma vegetativa “siempre está activa en los seres vivos” (*Mantissa* §4, 119, 30-35).¹⁴⁹ En pocas palabras, *sin alma vegetativa no hay alma perceptiva*. Como destaca Hamlyn (1993: pp. 93-94), quizá Aristóteles aceptaría el arreglo jerárquico de las facultades (aquello que posee intelecto tiene percepción, y aquello que posee percepción tiene nutrición, *i. e.* una *scala*), como también destaca Alejandro (*Mantissa* §1, 105, 20-25).¹⁵⁰

De lo anterior, Aristóteles señala la separabilidad (χωρίζεται) de la facultad vegetativa respecto a la perceptiva, y la separabilidad del tacto respecto a la perceptiva. Pero, ¿cómo? ¿No había mencionado que *no puede separarse* dicha facultad sin que perezca o se destruya el cuerpo? Si volvemos con los planteamientos de Z, la substancia es en sentido primario

¹⁴⁹ No obstante, como aparece en *GA* II 3, los tres tipos de alma (vegetativa, perceptiva y noética) “deben estar potencialmente presentes antes de su posesión actual” (736b12-17). Parecería extraño, pero cobra sentido gracias a la reproducción: en el acto de reproducción, el organismo hereda la forma a otro individuo similar. Si consideramos que el alma es forma de un cuerpo, heredar la forma (o esencia, ya sea planta, animal o ser humano) implica heredar las facultades del alma.

¹⁵⁰ Autores como Wedin (1993) aceptan dicha lectura, pero la extienden al fisicalismo: la facultad noética *superviene* de la facultad perceptiva (gracias a la alteración en la imaginación). Como veremos en el siguiente capítulo, existen muchas dificultades para llevar a cabo dicha interpretación.

separable dada la forma y esencia (puesto que son anteriores en el tiempo, el conocimiento y el enunciado; Z 1, 1028a32-35). Pero una cosa es separar la forma de la materia para comprender una substancia sensible, y otra es separar las facultades, lo cual entra en contradicción con lo dicho en *DA* II 2: pues el alma es inseparable del cuerpo, pues sin ésta el ser vivo perece. Siguiendo a Roreitner (2022: p. 259), dicha separación es definicional, puesto que “es una actividad del alma que no es al mismo tiempo una actividad del cuerpo, entonces esta alma, como el principio de dicha actividad, es separable de un cuerpo en la *definición*” (énfasis del autor).

Por lo tanto, quizá el sentido sea otro: “En las plantas, en cambio, lo nutritivo *está separado* de lo sensitivo y, a su vez, sin lo tangible no existe ninguno de los demás sentidos, pero el tacto existe sin los demás” (415a1-5; énfasis añadido). Esto es: la causa o el principio del alma vegetativa no es la misma que aquella de la perceptiva, lo cual no implica que los seres con percepción carezcan de alma vegetativa (*vid.* I 5, 411b28-30). Más bien, siguiendo la noción de separabilidad en Z 3 (1029a27-30), puesto que su función es diferente, su fin (y, por lo tanto, su esencia y definición) también lo es: por lo tanto, puede *separarse* el alma nutritiva de la perceptiva, dado que es causa de la nutrición y no de la percepción en los seres vivos. En este sentido, es imposible separar el alma del cuerpo, pues el alma es el principio y esencia de dicho cuerpo, pero es conveniente la separación de las facultades dadas las *διαφορὰν*.

No obstante, se han destacado dos sentidos de la separabilidad en las facultades: en primer lugar, dado que la substancia es anterior en el tiempo y en el enunciado, habría facultades, como el intelecto activo, que existen independientemente de un cuerpo (pues es eterno e imperecedero, III 5, 430a16-26), por lo que, al *separarse* del intelecto pasivo, “es

puro y simple” (Reeve, 2017: p. 164).¹⁵¹ En segundo, puesto que en el alma hay *diferencias*, podemos distinguirlas por sus funciones racionales y no racionales (III 9, 432a25-30; *vid. Met. Θ 2*). Pero, estas funciones serían causa o principio de que subsistan los organismos. Como se destaca en *Met. Λ 5*, 1071a1-3, la substancia es separable, mientras que sus atributos no lo son, puesto que es causa de todas las cosas.¹⁵²

No obstante, antes de pasar al tema de la percepción —el cual será tratado en el siguiente apartado—, debemos enfocarnos en un aspecto relevante de toda capacidad o facultad del alma vegetativa. Esto es, en el objeto de dicha capacidad: el alimento (τροφή).¹⁵³ Gracias al alimento, aquello que vive (y, por consiguiente, perece) es nutrido: “[...] nada decrece ni crece en sentido físico si no se alimenta, y nada que no participe en la vida se alimenta” (*DA II 4*, 415b30). El animal se alimenta gracias a los órganos que posee, los cuales son distintos (o iguales) dadas sus funciones: en el caso de las plantas, las raíces son análogas a la cabeza del animal, las cuales están abajo en la tierra recibiendo el alimento (a diferencia de Empédocles, quien sostenía una tesis del crecimiento ilimitado dada la incorporación del fuego y la tierra, *vid. DA II 4*, 415b30-416a15).

¹⁵¹ Véase el siguiente apartado, p. 149.

¹⁵² Esto, claramente, coincide con las conclusiones de Roreitner (2022): la separabilidad ontológica, como aquella que ocurre en el intelecto, es diferenciada de aquella definicional. Veremos más sobre el primer tipo de separación en el siguiente apartado, pp. 146-156.

¹⁵³ Como señala Hamlyn (1993: p. 95), existe una cierta ambigüedad respecto a la actividad (la nutrición o la alimentación) y el objeto (la comida) en el término griego. Pero, como sucede en el caso de la percepción y el intelecto, para que una facultad ejerza su función, debe existir previamente un objeto que le permita llevar a cabo su actividad. Siguiendo con el ejemplo del carpintero: el carpintero no podría construir una silla sin la madera.

Aristóteles critica a aquellos que observan que “lo contrario es alimento para lo contrario” y aquellos que sostienen que “lo semejante se alimenta de lo semejante” (416a20-35), y sostiene una postura intermedia: el alimento tiene dos sentidos, el cual es materia no digerida y digerida, puesto que “experimenta una afección por obra de lo que recibe alimento, pero esto no [experimenta tal afección] por obra de la materia, sino que esta la experimenta por obra de aquel” (416a35-416b2; *vid.* Miller, 2018: p. 39). Nuevamente, trata de ilustrar lo anterior con un ejemplo funcional: así como el carpintero “cambia desde el reposo hacia la actividad”, el ser vivo afecta la materia, no es afectado por la materia (416b4). Esto se debe a que el calor interno del cuerpo digiere el alimento: “Pero es necesario que todo alimento pueda ser digerido, y lo caliente produce la digestión; por lo tanto, todo lo animado contiene calor” (416b28-29).¹⁵⁴ Por lo tanto, el alimento es relativo al ser vivo, y no coincidente. Es decir, un ser vivo no puede alimentarse con cualquier cosa (416b9-11). Finalmente, el alimento permite a la facultad vegetativa estar activa (τροφή παρασκευάζει ἐνεργεῖν), por lo que sin alimento el organismo (y sus facultades y órganos) no podría existir: se destruiría (διὸ στερηθὲν τροφῆς οὐ δύναται εἶναι; 416b16-20).

Antes de concluir el apartado, resulta importante hacer el siguiente matiz: en *DA* II 4, 415a25, se enfatiza que las funciones (ἔργα) del alma vegetativa son la generación y el uso del alimento (γεννῆσαι καὶ τροφή). Asimismo, en 416a19-20, se menciona que tanto la

¹⁵⁴ Es interesante observar que el θερμόν que permite la digestión difiere del πνεῦμα. A diferencia de los hipocráticos (Woodhouse, 1910), el πνεῦμα no es mera respiración para Aristóteles, sino que es el elemento supralunar que también constituye las estrellas y el sol (Reeve, 2017: p. xxi; *vid.* *GA* II 3). El πνεῦμα, como aparece en *GA*, sería un elemento caliente que permitiría, potencialmente, que la semilla o el semen se actualice y se convierta en un ser vivo. No hay más referencias al πνεῦμα en obras posteriores, según Reeve (*ibidem*). *Vid.* Alejandro (*Mantissa* §3, 116, 33-final).

facultad nutritiva como la reproductiva son la misma (Ἐπεὶ δ' ἡ αὐτὴ δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικὴ καὶ γεννητικὴ). No obstante, respecto a la última, la reproducción de los seres vivos solamente se da en organismos completos, capaces (dado que poseen la función “más natural”, φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων) de heredar su forma a otro ser similar a ellos, participando así de lo eterno y de lo divino: “Sus funciones son la reproducción y el uso de alimento, pues para los vivientes que son completos y no están mutilados ni tienen generación espontánea la más natural de sus funciones es producir otro como ellos mismos —un animal un animal, una planta una planta— para que, en la medida de lo posible, participen de lo eterno y de lo divino” (415a26-final).¹⁵⁵ Lo anterior no implica la “inmortalidad del alma”, pues los seres vivos que poseen la facultad vegetativa (y, por ende, reproductiva) pierden la *identidad numérica* (es decir, al perecer, ya no son “lo mismo y numéricamente uno”), pero heredan la *identidad formal* (esto es: ya no persiste como uno mismo, sino como en forma o especie, εἶδει δ' ἓν; *vid.* Hamlyn, 1993: p. 95; *vid.* Hicks, 1907: p. 314; *GC* II 2). Ese sería, por ende, el fin (τέλος) que posee el alma vegetativa (*i. e.* alma en sentido primario, πρώτη ψυχὴ) es generar a individuo como él mismo (416b25; *vid.* *Met. Z* 8, 1033b28-30; *GA* II 3, 736b1-5; también en Miller, 2018: p. 41).¹⁵⁶

¹⁵⁵ Sobre la cuestión de la generación espontánea, siguiendo a Reeve (2017: p. 120n), véase *HA* V 1, 539a21-26.

¹⁵⁶ Como se menciona en *H* 4, y destacamos en §2.3, el macho hereda la forma a través del semen, mientras que la hembra, dada la materia de los menstruos, recibe la forma. Como menciona Reeve (2017: pp. xxi), el éxito o fracaso de la transmisión de la forma dependen de los movimientos actuales del esperma y los potenciales de los menstruos, como se destaca en *GA* IV 3.

3.2 La percepción y el intelecto (pasivo y activo): facultades animales y divinas

Gracias a la percepción, podemos distinguir entre el animal (ζῷα) y la planta (φυτὰ), ya que —regresando a *DA II 2*— el animal “lo es prioritariamente a causa de la sensación, pues incluso a las cosas que no se mueven ni cambian de lugar pero tienen sensación las llamamos «animales», y no decimos solamente que «viven»” (413b1-5). Lo anterior implica, como en el caso de la nutrición, que la facultad perceptiva (o sensitiva, αἴσθησιν) está separada (χωρίζεσθαι) de otros tipos de alma (como en el caso de la intelectiva), dado que Aristóteles observa la existencia de animales con percepción, pero sin movimiento o cambio conforme al lugar (κινούμενα μὴδ’ ἀλλάττοντα τόπον), como en el caso de los animales acuáticos (sobre todo, las esponjas y animales con conchas, *vid. HA I 1*, 487b7-12; *vid. DA I 5*, 410b18-20).¹⁵⁷ Asimismo, también reconoce que el tacto (ἅπτικὴν como la capacidad de ‘tocar’, ἀφή como la actividad) puede separarse de otras capacidades; sin embargo, el sentido primario de la percepción será el tacto (αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἀφή; 413b5-10), pues, como afirma en *DA II 3*, “[t]odos los animales tienen al menos un sentido, el tacto”, ya que éste es “la sensación del alimento” (414b2-5; *vid. DA II 10*).

Por otra parte, gracias a la percepción es posible la imaginación y el deseo (φαντασίαν καὶ ὄρεξιν), puesto que donde hay sensación también hay dolor y placer (λύπη τε καὶ ἡδονή),

¹⁵⁷ También reconoce insectos que poseen “hábitos estacionarios”, como los melolontinos, una subespecie de escarabajos que poseen cuerpos pesados y exponen a gran peligro sus alas, a diferencia de insectos —como las abejas— que son más constantes en el vuelo (*PA IV 6*, 682b12). En cuanto al movimiento conforme al lugar (o local), habría que diferenciarlo de los movimientos cuantitativos y cualitativos (aumento y alteración, respectivamente), el cual es desplazamiento (φορά). *Vid. Phys. V 2*, 226a-b.

y a partir del placer hay apetito (ἐπιθυμία; 413b20-25).¹⁵⁸ Como se destaca en *DA* II 3, los animales que poseen la facultad perceptiva también poseen deseo (ὄρεξις), de la cual emergen el apetito, la cólera (θυμός) y el deseo racional (βούλησις).¹⁵⁹ Así, la facultad o capacidad de desear (ὀρεκτικόν) no sólo sería irracional, sino también racional, como señala Boeri (2010: p. 69n). Por lo tanto, la ἐπιθυμία y la βούλησις son deseo de lo placentero, aunque la última pertenecería a la parte racional del alma, como también menciona Alejandro (*Mantissa* §1, 106, 1-5; *vid. EN* VI 1, 1139a4; *vid. Hamlyn*, 1993: p. 92).¹⁶⁰ El θυμός puede también entenderse como la repulsión respecto a lo doloroso (λύπη).

Al igual que en el caso de la facultad vegetativa, la percepción requiere de un objeto externo para su activación (*i. e.* su función y fin), puesto que esta no está siempre activa sino sólo potencialmente: “[...] la facultad sensitiva no es en acto, sino en potencia, por lo cual no siente [por sí sola], tal como lo combustible no entra en combustión ello mismo y por sí mismo sin un agente de combustión” (*DA* II 5, 417a6-8; *vid. Hamlyn*, 1993: p. 99). Dado que la percepción puede entenderse de dos maneras, *i. e.* en potencia y en acto (9-16), también la considera como alteración (ἀλλοίωσις) de un objeto externo en la facultad correspondiente.

¹⁵⁸ Aristóteles afirma lo anterior a partir de insectos divididos: de éstos, sus partes poseen percepción y, por consiguiente, también movimiento respecto al lugar. Lo mismo se aplica en las plantas. Eso no implica que el alma (ya sea vegetativa como perceptiva) sea separable, sino que “[...] es una sola en acto, pero múltiple en potencia” (*II* 2, 413b19-20). *Vid. Rhet.* I 6, 1362b5-10, donde afirma que el placer es un bien “puesto que todos los seres vivos tienden por naturaleza a él”, tanto los que poseen percepción como intelecto.

¹⁵⁹ Esta caracterización del apetito, el deseo y la βούλησις difiere del planteamiento de Alejandro (*Mantissa* §1, 106, 1-3), quien señala que el deseo y la βούλησις son especies del apetito. Véase §3.3 del presente trabajo y *DA* III 10, 433a25-26: γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξις τις ἐστίν.

¹⁶⁰ Sorabji (2005: p. viii) destaca que autores como Jámbico (y, posteriormente, Filópono) consideraron que la βούλησις puede ponerse en contra de la razón.

Esto podría resultar consistente con sus planteamientos en *DA I 4*: las afecciones del alma, como la percepción, el deseo y el intelecto, parecen ser movimientos propios del alma (408b1-5 y 17-30; sobre la alteración, *vid. Phys. V 2*, 226a23-29: “afección según la cual decimos que una cosa está afectada o no lo está”; *Cat. 14*, 15b10-15). No obstante, regresando a *DA I 1*, queda claro que dichas afecciones pueden definirse, de manera que el psicólogo (disciplina no mencionada por Aristóteles, pero *ad hoc* a lo que respecta este pasaje) deberá estar entrenado tanto en la dialéctica como en la física.¹⁶¹ Sin embargo, excluye que la actualización de la facultad sea alteración: más bien, la *ἀλλοίωσις* sería (1) destrucción de la facultad a partir de la privación y (2) la *preservación de lo potencial por lo que es actual*, lo cual implica la conservación de las facultades a partir de la alteración del objeto en el órgano correspondiente (417b1-15; Reeve, 2017: p. 126; Burnyeat, 1992: p. 19; Everson, 1997: p. 6).¹⁶² Es decir, si bien Aristóteles niega que la alteración juegue un papel importante en la explicación de las facultades, a veces acepta (2) (*vid. Reeve, ibidem*).¹⁶³

Podría resultar extraña esta caracterización de la alteración, pues Aristóteles la ha definido en términos más simples en otras partes: por ejemplo, como movimiento hacia el opuesto dada la privación, como se destaca en *Z 1*. Entonces, (1) implica privación; (2), en cambio, no. Más bien, (2) estaría más cercano a la definición de afección (*πάθος*), la cual es activación de las alteraciones completas (*vid. Met. Δ 21*, 1022b14-29). Aun así, resulta difícil decidir si rechaza —o no— las alteraciones o afecciones en la explicación del funcionamiento de las facultades, pero parece claro en el caso del intelecto: este no puede ser alterado, o

¹⁶¹ *Vid. Hamlyn (1993: p. 80).*

¹⁶² *V. gr.* El alimento sería aquel objeto en acto que preserva la facultad nutritiva.

¹⁶³ Como sucede en *DA I 4*.

afectado, por un objeto externo (DA I 4 y II 5). Puesto que la alteración es movimiento, todo movimiento es *incompleto*, en contraste con la actividad que es *completa* o *perfecta* (417a14-16; *vid.* III 7, 431a4-8; *Met.* Θ 6, 1048b28). Por ende, la explicación de las facultades perceptuales, según Burnyeat (*óp. cit.*), no posee una carga material, ya que abandona la explicación en términos físicos (movimientos, afecciones y alteraciones), concentrándose en la distinción acto-potencia.¹⁶⁴ Por lo tanto, siguiendo la tesis de David Charles (1995: p. 27-32), habría una *necesidad hipotética* en Aristóteles: *i. e.* hay fenómenos, como los biológicos o psicológicos, que no requieren una explicación material (por ejemplo, apelando a las alteraciones), pero sí una explicación teleológica (donde los conceptos de acto y potencia tienen una gran importancia).¹⁶⁵ Por otra parte, en DA I 3, Aristóteles critica las posturas que caracterizan el movimiento del alma (tanto lineal como circular): más bien, dado que es principio del movimiento, el alma no puede tener movimiento, sino el cuerpo que le otorga vida. Como señala Alejandro (*Mantissa* §3, 115, 23-29), las alteraciones (ya sea la sensación, la imaginación o las afecciones) no son movimientos propios del alma, sino del compuesto de alma y cuerpo.

Antes de caracterizar las especies de la percepción, considero importante repasar un aspecto universal (καθόλου) de cada una, según Aristóteles: *i. e.* la recepción de la forma

¹⁶⁴ Véase la postura contraria en Everson (1997: pp. 7-8). Como veremos en §4.1 y §4.2, la alteración es un punto clave a tratar en las interpretaciones de Wedin y Caston, respectivamente.

¹⁶⁵ En continuidad con esta postura, véase Sauvé Meyer (1995: pp. 82-84), quien destaca la defensa de Aristóteles respecto a la ‘teleología natural’ contra la ‘tesis de la necesidad’ de lo material (*i. e.* enfoque opuesto al de Charles, 1995). Por otra parte, en DA I 3, Aristóteles critica las posturas que caracterizan el movimiento del alma (tanto lineal como circular): más bien, dado que es principio del movimiento, el alma no puede tener movimiento, sino el cuerpo que le otorga vida. *Vid.* Alejandro (*Mantissa* §3, 115, 24-28) señala que el compuesto de alma y cuerpo posee movimiento.

perceptible sin la materia por parte de la facultad (αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης; *DA* II 12, 424a18-19). A partir del ejemplo de la anilla y la cera, se destaca que la facultad o capacidad (así como su órgano correspondiente) es afectada por su objeto (lo que tiene color, sonido o sabor). Siguiendo a Hamlyn (1997: pp. 113-114) y a Boeri (2010: p. 113n), a partir de la afección del objeto al órgano sensorial se recibe la forma relevante que posee el objeto, no el objeto en cuestión (como una anilla de hierro o cobre en la cera: ésta deja la forma en la cera, no la materia, ya sea el hierro o cobre). Por lo tanto, la facultad y el órgano discriminan la materia con la cual se compone el objeto, y se concentra en las cualidades formales que posee éste. Lo anterior es consistente con la distinción entre plantas y animales: ya que los animales perciben *la forma sin la materia*, las plantas, al carecer de percepción, son afectadas por la forma y la materia (424b1-2).¹⁶⁶

Ahora bien, existen diversas especies de percepción: la vista, el oído, el olfato y el tacto (del cual, el gusto es una subespecie o *differentia*), y cada una de estas posee un objeto especial o propio (ἴδιον), el cual es intrínseco a la facultad sensitiva (καθ' αὐτὰ αἰσθητῶν), así como común (κοινὸν): *i. e.* el movimiento, el reposo, el número, la forma y el tamaño, que las actualiza (κίνησις, ἡρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος; *vid. DA* II 6 y III 1).¹⁶⁷ Según Brentano (1930: p. 44), es muy importante la buena condición para la percepción de los

¹⁶⁶ Por otra parte, en *MA* 7, 701b1-33, se rechaza que un autómata (el cual se mueve “a través de cuerdas y golpeándose unas a otras”) tenga alteración, puesto que el órgano de la percepción —al recibir la forma pasivamente— puede cambiar de tamaño, mientras que el autómata no.

¹⁶⁷ Brentano (1930: p. 43) subraya que la percepción de los objetos propios es infalible; en cambio, la percepción de los comunes conlleva frecuentemente al error: “cuando nos movemos nosotros mismos, nos parece que lo inmóvil se mueve y lo movido quizá nos parece estar en reposo”. Como se observa en *DA* III 1, no hay un órgano especial para los comunes.

objetos propios: “Estando sano el órgano y supuesta una distancia conveniente y las demás dimensiones normales, lo propio perceptible debe ser rectamente percibido”.¹⁶⁸ Por otra parte, también se mencionan aquellos objetos coincidentes o accidentales (κατὰ συμβεβηκός), los cuales se perciben por otro objeto (si el hijo de Diáres fuese la palidez, entonces la facultad en cuestión percibe al hijo de Diáres de forma accidental en tanto percibe la palidez; *vid.* *DA* III 1, 425a25; Brentano, 1930: p. 43; Everson, 1997: pp. 187-189). A excepción del tacto, que es el sentido primario de la percepción, pues se relaciona con la nutrición (*DA* II 3, 414b2-5; III 12, 434b17-23) y la cual pertenece a todos los animales (*Sens.* 1, 436b13-18; *HA* I 3, 489a17-19), y sin el cual el animal perece (*DA* III 13, 435b1-7), podría destacarse que la vista, el oído y el olfato se encuentran en los animales que poseen locomoción (*i. e.* movimiento conforme al lugar o desplazamiento; *vid.* *Sens.* 1, 436b15-25).

En el caso de la vista (ὄψις), su objeto tiene que ser visible (ὀρατόν), y lo visible es el color (χρῶμα; *DA* II 7, 418a25). Según Aristóteles: “[t]odo color pone en movimiento lo transparente en acto, y esta es su naturaleza; es por eso que no hay nada visible sin luz, sino que todo color de cada cosa se ve en la luz” (418b1-3). De lo anterior habría que hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, lo transparente sería aquel medio potencial (διαφανές, el cual está constituido por agua o aire y es potencialmente oscuro) que es iluminado por la luz (φωτὸς, aunque la actividad de la luz es φωτός).¹⁶⁹ Es decir, siguiendo a Alejandro (*Mantissa* §16, 147, 30-31), lo transparente es “la materia del color”. Para poder observar algo, esto requiere de un medio transparente para la presencia de alguna fuente (ya sea por el sol, el

¹⁶⁸ Como veremos, gracias al exceso se destruye el órgano y, por ende, la facultad y su proporción.

¹⁶⁹ Como sugiere R. W. Sharples (2004: pp. 142-143n), hay dificultades al traducir ‘διαφανές’ por ‘transparente’: en lugar de este último, puede aceptarse ‘lo iluminable’.

πνεῦμα o el fuego), la cual actualiza dicho medio (418b5-10 y 15).¹⁷⁰ En segundo lugar, si bien la luz es un tipo de color de lo transparente (τὸ δὲ φῶς οἷον χρῶμά ἐστι τοῦ διαφανοῦς; b10), lo único visible bajo la luz es el color propio de cada cosa (419a1-2 y 7-10; *vid.* Hett, 1935: p. 98n). Gracias a la luz, al alterar el medio transparente, permite al órgano perceptual (*i. e.* el ojo, el cual está constituido de agua) poder moverse y observar el objeto en cuestión (419a14). La anterior distinción resulta importante, puesto que el ojo no es el medio de lo transparente, sino que tiene la capacidad de ser actualizado por el objeto propio (o común) en cuestión. Tanto el medio como el ojo existen potencialmente, son “materia del color” según Alejandro, pero sólo gracias a la alteración del medio (lo cual hace *de lo transparente en acto*) puede el ojo moverse y percibir el objeto que posee el color. Como se destaca en *Sens.* 2, 438b1-15, el ojo requiere que su interior esté constituido de transparencia para permitir el paso de la luz.

En cuanto al oído, el análisis de Aristóteles es muy similar: pero, a diferencia del ojo, el cual está hecho de agua, el órgano del oído (el tímpano) está hecho de aire (*DA* II 8, 420a1-7), donde recibe el sonido activo (sea agudo o grave) a través de un medio (tanto en el agua como en el aire, pero se enfoca principalmente en el último; 420a11 y 25; *vid.* Reeve, 2017: p. 133). El medio de lo audible, al igual que en el caso de lo visible, sólo existe de manera potencial en tanto un golpe lo actualiza (419b9). Resulta más problemático el análisis del olfato (II 9) y del tacto (II 10-11), pues Aristóteles nota que el olfato es bastante impreciso en el caso de los seres humanos, aunque gracias a este se puede percibir lo placentero y lo

¹⁷⁰ Asimismo, siguiendo a Alejandro (*Mantissa* §16, 148, 1-5; 149, 1-5), el objeto o el cuerpo percibido por la vista tendría que ser transparente, puesto que “cada cuerpo es capaz de recibir color”, el cual es la luz. En otras palabras, “el color es el límite de lo transparente” (§16, 150, 15-final). *Vid.* Alejandro (§10).

doloroso de sus objetos propios o especiales (421a10-15). En el caso de los seres terrestres, el olfato posee como medio el aire, en contraste con los seres acuáticos (421b9-13). Asimismo, en el caso del tacto, el gusto y lo bebible resultan ser especies de ésta. El problema que observa Aristóteles es el siguiente: la piel, órgano principal del tacto, sería el medio potencial que permite la actualización de la percepción de lo táctil (DA II 10, 422a7-12). Pero la piel no puede ser un medio, puesto que es posible sentir lo duro y lo suave (*i. e.* objetos propios del tacto)¹⁷¹ a través de una membrana (II 11, 423a1-5 y 423b5-10). La conclusión es que percibimos lo tangible al mismo tiempo que el medio: “Las [cualidades] táctiles, en cambio, no [las percibimos sensorialmente] *por obra del* medio, sino *junto con* el medio, como la persona que es golpeada a través de su escudo: pues no es el escudo el que, cuando es golpeado, golpea [a la persona], sino que ambos resultan golpeados juntos” (423b13-17; énfasis del traductor).

Antes de abordar la cuestión del intelecto, habría que señalar cómo ocurre la destrucción de las facultades perceptivas. En el caso del oído y de la vista, Aristóteles destaca el daño en los órganos correspondientes (II 8, 420a13-15) dado los excesos (*φανερὸν*; II 12, 424a28-31), ya sea por el brillo excesivo (422a21) o el sonido alto (422a24). Lo mismo ocurre con las demás facultades (*vid.* II 10, 422a30-final; II 11, 424a10-15). En este sentido, observa que las facultades poseen una proporción (*λόγος*).¹⁷² El *λόγος* no funciona aquí como

¹⁷¹ Aristóteles destaca más pares de contrarios: lo caliente y lo frío; lo seco y lo mojado (DA II 11, 422b20-25).

¹⁷² Sobre esto último, véase Moss (2014: pp. 181-184). Como menciona Hamlyn (1993: pp. 129-130), la *φρόνησις* es la razón práctica. Para la diferencia entre *φρόνησις* y *σοφία*, véase Brentano (1930: p. 33-35). Finalmente, para la relación entre *φρόνησις*, *σοφία* y *εὐδαιμονία*, véase Reeve (1992: pp. 94-97).

enunciado, el cual podría entenderse como la esencia del alma de un animal como se destaca en Z 10, 1035a14-16, sino como mera proporción entre dos de los mencionados contrarios, como argumenta Bradshaw (1997: pp. 145-149). Dicha proporción también puede aplicarse en la *φρόνησις*, como se enfatiza en EN VI 1, 1138b20-final, puesto que la *εὐδαιμονία* es una proporción opuesta al exceso (vid. *Rhet.* I 5, 1360b10-14). Una vez que dicha proporción es disuelta por el exceso, tanto el órgano como la facultad son destruidos (II 12, 424a28-31; III 3, 426a28-26b7). Por lo tanto, y recapitulando, dado que el animal que posee percepción también posee placer (II 3, 414b1), y la percepción se da a partir de los órganos que la hacen funcionar, y tanto la percepción como los órganos poseen una proporción, Aristóteles llega a la conclusión de que los objetos que actualizan las facultades son placenteros si no exceden dicha proporción de la facultad, *i. e.* que sean objetos puros y sin mezcla (III 2, 426b1-5).¹⁷³

A diferencia de la percepción, el intelecto (νοῦς) y la contemplación (θεωρεῖν) no requieren de un objeto externo para su actualización (es importante destacar que ambos conceptos se relacionan, pero no son idénticos, como se verá al final del subapartado). Como se destaca en DA II 5, 417b15-20, si bien la percepción en acto y la contemplación resultan similares, puesto que hay un objeto que las actualiza, la diferencia es la siguiente: la percepción (sea de la especie que sea) necesita la presencia de los objetos perceptibles que la activen, *i. e.* particulares (καθ' ἕκαστον);¹⁷⁴ en contraste, los objetos del intelecto están dentro

¹⁷³ Habría que destacar el papel del reposo (así como del sueño) para la conservación de la proporción: un animal en vigilia eterna perdería sus facultades, pues éstas se destruirían (vid. *Somn.* 454a19-30).

¹⁷⁴ La memoria (ἀνάμνησις) tiene la capacidad de extender los movimientos (que alguna vez fueron percibidos en el pasado) en los correspondientes órganos perceptuales (DA I 4, 408b15-17). La memoria es estado (ἔξις) o afección de la percepción de lo pasado, la cual ocurre incidentalmente en el pensamiento (*Mem.* 449b25 y 12-14).

del alma, por lo que no se requiere dicha presencia (*vid.* Z 7, 1032a25-final y 1032b1-10 y 21). Dado que el objeto del conocimiento científico son los universales (ἐπιστήμη τῶν καθόλου), es posible entenderlos a voluntad (417b22-26; *vid.* Marx, 1977: p. 5). Anteriormente, en *DA* I 4, Aristóteles caracteriza el intelecto como una substancia que no perece, salvo por la enfermedad o vejez: pero no porque el intelecto esté enfermo o viejo, sino porque aquello que posee el intelecto (un ser humano particular) está enfermo o viejo (408b17-25). En este sentido, tanto el intelecto como la contemplación son inafectables (ἀπαθές), siguiendo la postura de Anaxágoras (*vid.* I 2, 405b20), el cual señala que éste resulta puro y sin mezcla.¹⁷⁵ Asimismo, en *DA* I 3, afirma que los objetos del intelecto (los llamados ‘objetos inteligibles’, νοήματα) y la actividad del intelecto (νόησις) son uno y lo mismo (407a6-7). Dado que el intelecto (νοῦς) es uno y continuo (εἷς καὶ συνεχής), y se identifica tanto con la actividad como con su objeto, éste no tiene partes.

De lo anterior habría que hacer algunas precisiones. En primer lugar, como se indica en II 1, el conocimiento científico sólo puede estar activo gracias a la contemplación. Sin contemplación, entonces, dicho conocimiento se mantiene en potencia, como en estado de sueño (412a23-27). Si bien dicho conocimiento es el objeto de todo acto de contemplación, parece que Aristóteles no rechaza que, a través de la percepción, los animales (no-rationales)

¹⁷⁵ La caracterización del intelecto activo en *DA* III 4-5 utiliza, ciertamente, elementos de Anaxágoras, como también podrá destacarse en I 2, 405a15-16. Sobre la influencia de Anaxágoras en la teoría del intelecto de Aristóteles, véase Brentano (1930: pp. 117-120). Autores como Bodéüs (2010: p. 110) señalan que este intelecto, aunque es inalterable, se altera por el objeto inteligible, lo cual podría resultar contradictorio.

tengan conocimiento.¹⁷⁶ La evidencia es la siguiente: los objetos propios y comunes mencionados en II 6 y III 1-3 tienen su grado de certeza, sobre todo los primeros (salvo en el caso del olfato, *vid.* II 9); como menciona Brentano (1930: pp. 41-42), las percepciones son “son hechos inmediatamente evidentes”.¹⁷⁷ Dado que la percepción es de lo particular (καθ’ ἑκάστων) y no de lo universal (DA II 5), entonces, tenemos una aproximación inmediata a las cosas. Caso contrario ocurre con la percepción de lo accidental o coincidente: la observación de que *lo blanco es humano* no siempre es verdadera (DA III 6, 430b28-29; *Met. Z* 5, 1030b17-22). En cambio, con la contemplación, el conocimiento sería de los universales (καθόλου). Pero esos universales serían mediatos, requieren de la forma de un particular para llegar a actualizarse: por ello, como se destaca en DA III 4, la facultad intelectual “no es las formas en acto, sino en potencia” (429b28).¹⁷⁸ Asimismo, una vez que el intelecto *se vuelve uno* con su objeto, es capaz de entenderse a sí mismo (429b5-8).¹⁷⁹ Por ende, como indica Sorabji (1992: p. 202), el conocimiento de los universales es más estimable que el de los particulares.

¹⁷⁶ Esto entra en contradicción, notablemente, con la noción de conocimiento de Platón, puesto que los objetos del conocimiento no son perceptibles, como destaca Cornford (1960: p. 40 y 43).

¹⁷⁷ *Vid.* Hamlyn (1993: pp. 134-135).

¹⁷⁸ En ambos casos, el término es el mismo: ἐπιστήμη. Entonces, distinguir entre el conocimiento particular de las percepciones, el cual puede tener un gran grado de certeza (como en el caso de los propios perceptibles) o no (como los comunes), y el conocimiento científico dependería del objeto. Como se observa en *APo.* I 13 y 18, sólo es posible la comprensión de los universales a través de los particulares obtenidos por las facultades perceptivas.

¹⁷⁹ Este sería el intelecto activo. Como señalaremos en seguida, el intelecto pasivo es potencialmente la forma, pero todavía no es uno con su objeto.

En segundo lugar, dado que el intelecto no perece y es inafectable, Aristóteles llega a la conclusión de que no hay un órgano del intelecto. A diferencia de las facultades anteriormente señaladas, las cuales resultan ser afectadas por su objeto (propio o común) en un órgano correspondiente y funcional, no hay un lugar para el intelecto. En *DA* III 4, siguiendo la tesis de Anaxágoras de que el entendimiento es puro y sin mezcla, destaca que no puede estar mezclado con un cuerpo: “[...] tampoco es razonable que él esté mezclado con el cuerpo, pues [en tal caso] sería un individuo cualificado, por ejemplo, [un objeto] frío o caliente, y tendría un órgano, como en la facultad sensitiva, pero [el caso es que] ahora no lo tiene” (429a25-27). Otra evidencia de lo anterior se encuentra en que el intelecto ‘entiende aquellos objetos inteligibles intensos’ (νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν): como habíamos mencionado, las facultades perceptuales poseen una proporción que, una vez excedida, puede destruirse. En cambio, al no tener un órgano el intelecto, es capaz de comprender objetos ‘intensamente inteligibles’ (429b1-5).¹⁸⁰ De lo anterior, observa que el intelecto es *separable* del cuerpo, en contraste con la perceptiva (αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός); pero, dado que es separable de lo material (cuerpo = materia subyacente), es tarea del intelecto abordar la forma (429b5-7 y 20-21).¹⁸¹

¹⁸⁰ Como observa Hamlyn (1993: p. 129), es notable el paralelo entre la percepción y el intelecto, pero, al no tener un órgano, el intelecto se alejaría de la doctrina física o fisiológica de Aristóteles hasta ahora esbozada.

¹⁸¹ Respecto al problema de la separabilidad del intelecto, en especial del activo, véase Boeri (2010: p. 147n) y Roreitner (2022). Según este último, la separabilidad ontológica es algo característico del intelecto: “si hay alguna actividad del alma que pueda ocurrir independientemente de un cuerpo, esta alma es *ontológicamente* separable del cuerpo” (énfasis del autor).

Entonces, a partir de lo mencionado, Aristóteles puede distinguir entre dos tipos de intelecto: el activo y el pasivo. Como es bien sabido, esta distinción es bastante polémica y discutida en la Antigüedad (Teofrasto v. Estratón), en la Edad Media (en Oriente, con Ibn Sina e Ibn Rushd; en Oeste, con Aquino y Suárez) y en la actualidad, ya que muchas de estas lecturas se distancian de la interpretación Alejandro de Afrodisias (*vid. Mantissa* §2, 106-110, 3; Brentano, 1992: pp. 314-319). Por ello, trataremos de ser cautos. El pasivo (παθητικὸς νοῦς) sería aquel intelecto que todavía no recibe la forma, sino que existe sólo potencialmente: *i. e.* es el intelecto que llega a ser todas las cosas (*DA* III 5, 430a13), a veces es intelecto y a veces no (b20) y parece (b24). Este intelecto es el anteriormente mencionado en *DA* III 4: “no es las formas en acto, sino en potencia” (429b28).

Por ello, Alejandro llama a este intelecto “material”, pues dicho intelecto tiene la potencialidad de ser todas las cosas (*Mantissa* §2, 106, 22). Es similar a cualquiera de las facultades perceptuales: no está siempre activo, sino que es capaz de recibir las formas de las sustancias sensibles y ser actualizado por éstas. Siguiendo el ejemplo de Reeve (2017: pp. 157 y 161), este intelecto es parecido al medio transparente de la vista: dado que está en potencia, requiere de la forma sin materia para actualizarse. De ahí que también este intelecto sea sin mezcla (I 2). No obstante, en contraste con dichas facultades, el intelecto pasivo no es afectado por un cuerpo, pues no es un cuerpo: más bien, como menciona Alejandro, se encuentra en almas completas, como los seres humanos, los cuales pueden perecer o verse afectados (*Mantissa* §2, 107, 15-20). Dado que se encuentra en almas completas, *i. e.* en seres vivos cuyas facultades estén en buen estado, entonces también se encuentra en un cuerpo particular. Como pasa en el conocimiento de los universales, éstos resultan imposibles sin un

conocimiento de lo particular, el cual se obtiene de la percepción.¹⁸² Faltaría añadir la importancia de la disposición (ἔξις)¹⁸³ en la discusión sobre las facultades, en especial la intelectual, aunque no la considero problemática dada nuestra discusión sobre el acto-potencia: para que la forma del alma actualice un cuerpo potencial, este cuerpo requiere poseer la disposición o el hábito previo para ser actualizado por el alma. Hemos mencionado, en §2.2, que la materia última y la forma son una en el compuesto (H 6). No obstante, parecería que Aristóteles a veces tiende a rechazar las explicaciones materiales en favor de las explicaciones acto-potencia, como hemos mencionado en el caso de la alteración, pues el movimiento es incompleto. Por lo tanto, el intelecto pasivo o ‘material’ debe tener la disposición para aprehender la forma.¹⁸⁴

En contraste, el intelecto activo o productivo (ποιητικόν) no llega a ser todas las cosas. Más bien, las produce: “[...] es como un cierto tipo de estado, como la luz. Pues también la luz, en cierto modo, hace que los colores que son en potencia sean colores en acto” (DA III 5, 430a15; *vid.* II 7). Utilizando el ejemplo de la luz, Aristóteles hace notar que este intelecto

¹⁸² *Vid.* nota 178. Por otra parte, autores como Wians (2008: pp. 41-43) observan que el intelecto pasivo es exclusivo del ser humano, el cual se encuentra —como veremos enseguida— separado del intelecto divino, el cual siempre está en acto, comentario que resulta muy similar al de Alejandro. Puesto que se encuentra en un cuerpo, entonces este conocimiento puede perecer o verse afectado (como aparece en DA I 4). *Vid.* Reeve (2017: pp. 158-159).

¹⁸³ También conocido como hábito o estado. Ciertamente, tener ‘x’ implica poseer, previamente, el estado o disposición ‘y’. Como veremos en 4.1, la interpretación fisicalista no-reduccionista de Wedin basa su análisis en dicho concepto y el de alteración.

¹⁸⁴ *Vid.* Alejandro (*Mantissa* §2, 107, 21-28), quien distingue entre intelecto disposicional y material. Como menciona Hicks (1907: p. 312), “el intelecto no puede ser ejercitado sólo hasta ser adquirido”. Por esta razón, podemos considerar que el intelecto pasivo ya contiene la disposición para actualizarse.

no es afectado por un objeto externo: más bien, afecta a aquello que está en potencia, como la luz al medio transparente. Pero, ¿qué es ‘aquello’ que está en potencia? Alejandro sugiere que este intelecto actualiza el intelecto potencial, creando la disposición para el acto de inteligir (*Mantissa* §2, 107, 31-34).¹⁸⁵ Asimismo, Marx (1997: p. 6), destaca que el intelecto activo está relacionado con el pasivo *como la forma está relacionada con la materia*. Aparte de crear la disposición del intelecto pasivo, el activo es idéntico a su forma inmaterial, por lo que es idéntico con su objeto (Τὸ δ’ αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ’ ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι; *DA* III 7, 431a1-2 y 431b16; *Met.* Λ 7, 1072a28-31; Alejandro, *Mantissa* §2, 108, 2-10). De ahí que los conceptos de alteración y afección no tengan relevancia para el intelecto (así como en la percepción), puesto que —al ser actual— la actividad (ἐνέργεια) le resulta intrínseca, mientras que el movimiento es actividad de lo que es incompleto (γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν; 431a7-8). Entonces, nuevamente, se rechaza que el intelecto (así como las facultades perceptuales y nutritivas) tenga movimiento. Más bien, como se destaca en *Met.* Λ 7, el objeto del intelecto y el deseo de éste es aquello que causa el movimiento.¹⁸⁶ Por lo tanto, este intelecto, que es inmortal según Alejandro (*Mantissa* §2, 108, 30), es “pensamiento del pensamiento”, dado que el objeto del pensamiento es idéntico a él. Como

¹⁸⁵ Es decir, es causa del intelecto pasivo, pues es forma inmaterial, pura e imperecedera, a diferencia de las formas de las sustancias perceptibles, que son compuestos de materia y forma (*vid.* Alejandro, *Mantissa* §2, 108, 20-29).

¹⁸⁶ Por otra parte, en *Phys.* VII 3, 247b1-19 se sugiere que el intelecto es un estado que no tiene generación ni alteración, de manera que el cognoscente conoce (valga la redundancia) gracias a la presencia de un particular (*i. e.* una sustancia sensible). *Vid.* Simplicio, 1074, 6-13. Como se verá a continuación, gracias a dicha presencia emerge la imagen y —gracias a ésta— surge el deseo para la acción, puesto que el intelecto y la percepción sensible no producen ningún movimiento, pero sí los contrarios que serán movidos por la βούλησις y el apetito, respectivamente (III 9-11).

menciona Marx (1977: p. 8-15), la posesión del ‘pensamiento como pensamiento’ es *θεωρία* para Aristóteles, distinguiéndolo de la mera *νόησις* humana o mortal. Finalmente, resulta notable que el intelecto activo es divino: esto puede destacarse en *Met.* Λ 9, señalando que dicho intelecto no puede ser potencia: “[...] si entiende, pero depende esto de otra cosa, pues su substancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será la substancia más noble” (1074b19-21). Por ello, al no ser potencia, no admite el cambio, “pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento” (b26-28), y no podría siempre ser intelecto (como en el caso del intelecto pasivo). Por lo tanto, este intelecto “se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección” (αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἶπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις, 1074b34-35). Como menciona Brentano (1930: pp. 122-123), dicho pensamiento divino, al ser pura actividad, no puede conocer los contrarios (v. *gr.* el mal): “habría de ser contradictorio de la perfección de Dios no sólo el que él tenga por objeto algo que no sea lo más perfecto, sino el que conozca, de cualquier modo que ello sea, algo que no sea el ser más perfecto”.¹⁸⁷

¹⁸⁷ De ahí que el ser humano sí pueda conocer el mal, como carencia de lo bueno, según Reeve (2017: p. 168).

3.3 La imaginación: su emergencia a partir de la percepción, su relación con el intelecto y la causa del movimiento animal

Hemos mencionado que, para Aristóteles, el intelecto (ya sea activo como pasivo) es inalterable. Si bien el pasivo puede ser destruido una vez que el cuerpo fallece o enferma, eso no le quita su grado de inafectabilidad: de hecho, quien fallece es el particular (v. gr. Sócrates) que posee un cuerpo, no el intelecto (*vid. DA I 4*), ya que el intelecto puede comprender objetos (inteligibles) intensos sin llegar a destruirse, a diferencia de la facultad perceptual (III 4; *vid. Brentano, 1867: p. 145*). Por otro lado, también se rechaza la explicación de las facultades en términos de alteraciones (*ἀλλοίωσις*), puesto que considera que el movimiento es de lo incompleto: en su lugar, la distinción acto-potencia tendrá una mayor relevancia (*vid. II 5, III 7*), puesto que todo ser vivo es un ser completo (siempre y cuando, sus órganos y facultades funcionen correctamente, III 9).

No obstante, ¿cómo recibe la forma? En el caso de las facultades perceptivas, tiene que existir previamente un medio para que el objeto (sea propio o común) actualice la facultad apropiada: de lo contrario, sería imposible llevar a cabo el acto de la percepción. Este medio (como la transparencia, la cual está hecha de agua o aire) es actualizado con el objeto, sea propio o común (en el caso de la vista, el color; en el caso del sonido, lo agudo y lo grave). A partir de la recepción de la forma en el órgano correspondiente, el cual debe estar en condiciones óptimas para que la facultad se actualice, el particular tiene un conocimiento sobre la substancia perceptible, sin la materia (*vid. II 7-11*).

Entonces, ¿el intelecto recibe la forma a partir de la percepción de lo sensible? Sí y no: requiere de lo perceptible, pero no de su presencia (*ὑπάρχειν*), como se destaca en *DA II 5, 417b15-25*. De ahí que pueda utilizar la forma de la substancia sensible a voluntad sin la

necesidad de la presencia del objeto, en contraste con la percepción: como mencionamos en el anterior apartado, la percepción es de los particulares, mientras que el intelecto de lo universal. Entonces, para que el intelecto reciba la forma, es importante abordar una facultad que comparten tanto los animales como el ser humano, donde su objeto ya no está presente: la imaginación (φαντασία).¹⁸⁸ Como menciona Hamlyn (1993: p. 129), gracias a la imaginación es posible la transición “de la percepción al pensamiento en general”. No obstante, la facultad imaginativa requiere, previamente, la existencia de la facultad perceptiva, ya que “parece ser cierto movimiento que no puede producirse sin sensación, sino que se da en cosas dotadas de sensación y entre las cuales hay sensación” (DA III 3, 428b11-15). Por ello, el ser humano y los animales (como las hormigas y abejas), al tener sensación de sus objetos, pueden actuar “acorde a ellas” (429a5-6), pues gracias al deseo (ὄρεξις) el animal se mueve (III 9-11). Por otra parte, como se destaca en *Insomn.* 1 459a15-23, afirma que la imaginación es movimiento donde las facultades perceptuales están descargando —en acto— sus funciones (como sucede en el sueño). De aquí que sea considerada, en otras partes de su obra, como un tipo de percepción o sensación, aunque *su ser difiere* (vid. MA 8, 702a18-21; Hamlyn, 1993: p. 131).

Pero, a diferencia de la percepción, la imaginación a veces es falsa y a veces verdadera (en contraste, la percepción del objeto propio siempre es verdadera, vid. DA II 6). Como mencionamos, el objeto (v. gr. el color) de la percepción actualiza el órgano corporal correspondiente, así como la facultad. Si el órgano tuviera un daño o estuviera en condiciones

¹⁸⁸ Para un análisis que relaciona la imaginación con la teoría del arte (en *Poet.*), así como su crítica a la μίμησις platónica (v. gr. en *Rep.*, *Phil.* y *Soph.*), vid. Bundy (1927: pp. 60-81) y Hicks (1907: p. xxxi).

diferentes a las normales (piénsese, v. gr., en los experimentos de la Gestalt), el color percibido sería diferente. En cambio, el objeto de la imaginación (φάντασμα) puede aparecérsenos al tener los ojos cerrados, como sucede en el caso de los sueños (III 3, 428a10-15), y podemos estar equivocados sobre él: v. gr. el sol tendría, en apariencia, un tamaño diminuto, aunque tenemos la convicción (πίστις) de lo opuesto (428b1-5).¹⁸⁹ Por ello, la imaginación no puede discernir entre lo verdadero y lo falso, como lo hace la percepción y el intelecto (pues dicha facultad puede ser verdadera o falsa, en contraste con el intelecto, el cual siempre es correcto, νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός; vid. *DA* III 10, 433a25). Asimismo, los objetos de la imaginación, señalados en *Mem.* 1, 450a20-35, son objetos de la memoria (ἀνάμνησις), puesto que la imagen se generó en el pasado a través del movimiento de la percepción (Aristóteles utiliza nuevamente la analogía del sello: pues el movimiento sella el alma con una impresión).¹⁹⁰ Dado que la imagen es producto de la percepción de lo pasado, el objeto de la imaginación no tiene la misma presencia (ὑπάρχειν) que el objeto de la percepción (τὸ αἰσθητόν).

Si bien la percepción afecta la memoria, actualizando la facultad para recordar el objeto, y gracias a la memoria se genera la imagen (φάντασμα) y —por consiguiente— la

¹⁸⁹ Por consiguiente, la creencia (δόξη) no puede estar fundamentada en la imaginación, puesto que los animales (llamadas bestias, θηρίων) no tienen convicción, más sí imaginación, pues la *πίστις* implica tener razón (428a17-23; vid. Hamlyn, 1993: pp. 132-133). Como se destaca en *Top.* IV 5, 125b35-final, la creencia no es convicción.

¹⁹⁰ Vid. *DA* I 4, 408b15-18; *MA* 8, 702 a5-7: “[...] los recuerdos y las esperanzas, que utilizan como imágenes las actividades de este tipo, son causas de las mismas reacciones unas veces menos y otras más”. Véase la nota 174 del presente trabajo. Como destaca Hicks (1907: pp. xxxi-xxxii), Platón también utiliza una analogía similar en *Tht.* (191 C), donde la memoria retiene las impresiones de las sensaciones como un bloque de cera.

facultad imaginativa, el objeto de dicha facultad dista de afectar el intelecto: como afirma en *DA I 3*, 407a32-33, el intelecto parece estar en reposo (νόησις ἔοικεν ἡρεμήσει) y no en movimiento. Si el intelecto estuviera en movimiento, como la vista siendo actualizada (o afectada) por su objeto, entonces no podría recibir correctamente la forma de la imagen. De ahí que todo intelecto (tanto pasivo como activo, en el caso del ser humano y no divino) sea inafectable, más no inmortal. Ahora bien, dicha imagen es de una substancia sensible, de un compuesto de forma y materia, por lo que la forma sería sensible (pues hay un *substratum* material el cual hace posible que la forma esté en acto) (*DA III 3*); en contraste, la comprensión de objetos indivisibles (ἀδιαίρετων νόησις), los cuales son aprehendidos por la parte indivisible del alma, no requieren de dicho *substratum*: pues, a diferencia de las substancias sensibles, que pueden ser conocidas por medio de sus contrarios, dichos objetos indivisibles siempre son verdaderos (*III 6*). Dichos objetos serían las *formas inmateriales o puras* que señalamos brevemente en §3.2, puesto que son innatos al intelecto del ser humano (*vid. Marx, 1945: p. 22*: el ‘subject-matter’ del νοητόν es el todo asintético, el cual está más allá del tiempo).

El intelecto pasivo comprendería las formas sensibles, mientras que el activo las formas puras —como destaca Reeve, (2017: p. 166n), “puesto que no son un *esto* (forma) *en un esto* (materia), no son expresables en proposiciones o pensamientos en los cuales la forma es predicada o dicha de la materia” (énfasis del autor; la trad. es mía). Por ende, podríamos decir que la imaginación está más relacionada con el intelecto pasivo que con el activo, ya que la forma de la imagen es recibida (o aprehendida) pasivamente y en reposo por el objeto de dicha facultad; en cambio, como mencionamos en §3.2, el intelecto activo y, sobre todo,

el divino produce los objetos; *vid.* Reeve, 2017: p. 175.¹⁹¹ En otras palabras, ciertamente el intelecto del ser humano, como menciona Marx (1977: p. 13), depende de las *φαντασμάτα*, pero dicha facultad en el ser humano sólo puede ser similar al intelecto de *θεός*.

Por otra parte, la nutrición (así como la reproducción), la percepción y el intelecto no generan el movimiento del animal: la existencia de animales estacionarios es prueba de ello (*vid.* III 9, 432b18-20). La imaginación sería, por lo tanto, principio del movimiento animal, puesto que gracias al deseo (así como la repulsión) el animal se mueve (III 9, 432b5-17; III 10, 433b19). Como destaca Alejandro (*Mantissa* §1, 105, 29-final, 106, 1-10), si bien la facultad imaginativa es resultado de la percepción, el apetito (así como sus especies, el deseo racional e irracional) es el fin de la imaginación: pues gracias al objeto deseado, el cual mueve sin ser movido, el animal consigue moverse. Asimismo, en §20, 161, 5-15, Alejandro observa que sin la impresión sería imposible el impulso (*ορμή*) del animal o del agente. Por lo tanto, como subraya Bodéüs (2010: pp. 108-109), la motricidad o el desplazamiento en el animal “lo lleva hacia lo agradable o a lo que es bueno para él, y que lo aleja de lo desagradable o lo malo”.

¹⁹¹ Aristóteles descarta que los puntos sean objetos indivisibles en el sentido de objetos del intelecto, puesto que, al poseer materia (sea perceptible o inteligible), podemos conocer su contrario por medio de la privación (*DA* III 6, 430b20-25; *vid.* *Met.* Z 7, 1032b33-a1-12; para el caso contrario, *vid.* *DA* III 7, 431b10-15). Por otra parte, siguiendo a Brentano (1867: pp. 144-146), los enunciados para Aristóteles son producto de la observación y de la experiencia (*Beobachtung und Erfahrung*), de tal manera que el intelecto sólo es posible a través de la imagen de lo perceptual: pero este intelecto es humano o mortal, puesto que la contemplación intermitente sería fatigosa (e imposible) para un ser con cuerpo, en contraste con lo que sucede con el intelecto activo.

De lo anterior, Aristóteles distingue dos tipos de apetito (ἐπιθυμία): el deseo racional (βούλησις) —el cual es controlado por el *intelecto práctico* (διάνοια πρακτική)— y el irracional (ὄρεξις).¹⁹² En cuanto a la ὄρεξις, los animales, al percibir un objeto deseable (puesto que es placentero), imaginan el aparente placer y el aparente bien que conlleva dicho objeto, lo cual conlleva a su desplazamiento (DA III 10, 433a25-30 y 433b6-13). En contraste, el deseo racional implica que hay un agente (o un animal con λόγος) controlando su actuar (κυρίου ὄντος τοῦ ποιεῖν), de manera que puede elegir (o no) actuar conforme al objeto del deseo: dicho objeto deseado (ὀρεκτόν) es bueno (τὸ ἀγαθόν) o aparentemente bueno (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν), y dicho bien es práctico, capaz de ser realizado (o no) en la acción (ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), puesto que es capaz de ser de otra manera (πρακτὸν δ' ἐστὲ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν; III 10, 433a26-30; MA 6, 700b25-29). En cambio, el deseo irracional no implica el control del movimiento: como se afirma en III 9, 433a5-7, los individuos con control (o continencia, ἐγκρατεῖς) no se mueven conforme al objeto del deseo, sino que se mueven conforme al intelecto práctico, de tal manera que difieren de aquellos individuos (como las bestias) que no poseen auto-control (o incontinencia, ἀκρατής).¹⁹³ En este sentido, es posible distinguir entre la elección deliberada o racional (προαίρεσις), la cual

¹⁹² Como se destaca en la nota 159, es patente una caracterización diferente del deseo en DA II 3, donde el apetito y el deseo racional son especies de dicha facultad. No trataré de profundizar en la cuestión, pues considero más relevante la distinción racional e irracional del deseo. Vid. MA 7, 701a33-34: “Debo beber, dice el apetito: he aquí una bebida, dice la sensación o la imaginación o la razón; se bebe inmediatamente”.

¹⁹³ Vid. EN VII y, sobre todo, MM I 13, donde Aristóteles discute si el individuo incontinente actúa voluntariamente. Vid. Alejandro, *Mantissa* §23, 172, 20-final. Como señala Terrance Irwin (1980: pp. 45-46), el deseo racional es una característica esencial del ser humano, el cual está dirigido a un último fin: i. e. el bien final que es la εὐδαιμονία.

surge de la *βούλησις* y de un agente que posee control, y la *ὄρεξις* (*vid.* Anscombe, 1977: pp. 61-64).

Capítulo cuarto: Las interpretaciones supervenientes de DA

Introducción

El funcionalismo es una teoría filosófica sobre la mente, la cual destaca que el fenómeno de lo mental puede realizarse (de manera “múltiple”, como señalan algunos defensores de esta teoría) independientemente del material con el cual está construido un sistema (silicio, neuronas, etcétera). Entre los defensores clásicos de esta teoría encontramos a Hilary Putnam y Jerry Fodor, los cuales sostenían el funcionalismo de los *estados de máquina* y el *psico-funcionalismo*, respectivamente (Levin, 2021). En los años 90’s, surgieron varias posturas (entre ellos, Shields, 1990; Nussbaum y Putnam, 1992) que sostenían que Aristóteles fue el “primer filósofo funcionalista”, puesto que, al igual que los funcionalistas contemporáneos:

[...] Aristóteles buscaba una teoría de lo mental que evitase lo que él consideraba como exceso de sus predecesores; su postura preferida podía capturar la superveniencia de lo mental en lo físico sin identificar los tipos (types) de estados mentales con tipos de estados físicos. (Shields, 1990: p. 19)

Por su parte, Nussbaum y Putnam (1992: p. 30) señalan que Aristóteles también defendía una postura no-reduccionista, ya que “no podía confiar en la naturaleza primitiva de la ‘intencionalidad’ de los estados mentales, o en el carácter inexplicable de la vida y la

mente”.¹⁹⁴ Dado que la materia resulta posterior a la forma, argumentan Nussbaum y Putnam, la estructura formal sería más simple y general para llevar a cabo la explicación de lo mental. De esta manera, no importa el material con el cual está hecha la *mente* (bronce, metal o plástico), sino dicha estructura (*ibid*, pp. 30-31). No obstante, no descartan el papel que juega la materia (sea próxima o última) para la emergencia de las facultades: “las actividades psicológicas de los seres vivos, como percibir, desear e imaginar, están realizadas o constituidas en la materia, de hecho son actividades de alguna materia adecuada” (p. 33); pero, pese a lo anterior, descartan la identidad entre la forma y la materia, sólo su relación (*ibidem*).

Si bien podría resultar plausible una interpretación funcionalista de la psicología de Aristóteles, dada su preferencia por la forma (v. *gr. Met. Z 3 y H 4*), también resultaron notables las dificultades subyacentes de dicha lectura. Cómo observó Myles Burnyeat (1992: p. 16), la lectura funcionalista de Nussbaum-Putnam resulta atinada cuando destaca que “la mente o el alma son un conjunto de capacidades funcionales de un cuerpo animado” para Aristóteles, en contraste con las lecturas materialistas o dualistas (*vid. Sorabji, 1974: pp. 63-64*), pero falla en incorporar los supuestos aristotélicos con los actuales, pues —según Burnyeat— nuestros supuestos no son los mismos: “Nuestra concepción de lo mental puede

¹⁹⁴ Sobre el proyecto no-reduccionista en Aristóteles, a partir la clasificación de ciencias en *Met. E*, véase Bodéüs (2010: pp. 38-39). Sobre la irreductibilidad en Aristóteles, véase Charles (1995). Como bien señalan Burnyeat (1992: p. 15) y Cohen (1992: p. 57), la tesis Nussbaum-Putnam se basa en la lectura de Richard Sorabji (1974: p. 74), quien señala que el proceso de tomar ‘la forma sin la materia’ en las facultades no es un proceso fisiológico: más bien, “el órgano de la vista (*i. e.* la gelatina adentro del ojo [...]) toma el color del objeto visto, sin tomar las partículas materiales del objeto, como habían postulado Empédocles y Demócrito”. *Vid. Wedin (1988) y Manning (1985: pp. 20-22)*.

estar abierta a discusión y revisión, pero nuestra concepción de lo físico está irreversiblemente influenciada por la demolición de la filosofía aristotélica, a través de Descartes” (la trad. es mía). Por lo tanto, la física aristotélica es ajena a nuestra concepción de lo físico (p. 26), la filosofía de la mente de Aristóteles “ya no es creíble”, pues su física no lo es. Por lo tanto, debemos desechar la filosofía de la mente aristotélica (“junk it”; *ibidem*). Por otra parte, Robert Wardy (1990: pp. 204-207) ya había destacado tiempo antes la imposibilidad de la superveniencia en Aristóteles en su análisis de *Phys.* VII 3, puesto que la dependencia (sea fuerte o débil) lo convertiría en un reduccionista: “en el mundo aristotélico extranjero, la referencia a los supuestos hechos supervenientes *subyacen* a la especificación de hechos supuestamente básicos; es por esto que no podemos considerarlo como el ancestro filosófico a las teorías modernas de la superveniencia” (trad. mía; énfasis del autor).¹⁹⁵

Pese al pesimismo de Burnyeat y Wardy, las interpretaciones sobre la filosofía de la mente aristotélica siguieron existiendo: muestra de ello, son las interpretaciones de Michael Wedin (1993 y 1996), Victor Caston (1993) y Christopher Shields (1995), los cuales —a través de sus respectivos enfoques analíticos— enfatizaron la importancia de la ‘superveniencia’ en la psicología de Aristóteles. En este capítulo abordaré dichas interpretaciones y, a través de los anteriores capítulos, señalaré sus aciertos (así como fallas). En el primer apartado, §4.1, abordaré la postura de Wedin (1993), quien insiste en la emergencia de las facultades del alma a través de propiedades más básicas. Por ejemplo, destaca que el intelecto utiliza las imágenes para obtener sus objetos (*i. e.* forma sin materia, como en las demás facultades). A partir de lo anterior, y haciendo hincapié en *Phys.* VII 3,

¹⁹⁵ Para más críticas al concepto, véase Granger (1993) y Kirby (2001).

trata de puntualizar las nociones de disposición/estado (ἔξις) y alteración (ἀλλοίωσις), puesto que las imágenes son producto de la alteración en la facultad perceptiva correspondiente, y el intelecto (así como los estados del alma) *supervendría* en las imágenes (*i. e.* en propiedades más básicas), destacando así —según Wedin— una caracterización de la superveniencia en términos ‘fuertes’ o ‘globales’. En este sentido, dicha lectura es fisicalista,¹⁹⁶ puesto que a través de propiedades de nivel inferior (como las materiales) es posible la emergencia de propiedades de alto nivel (en este sentido, la alteración de lo perceptual implica la emergencia de la imagen, mientras que gracias a la imagen emerge lo mental, según este autor).

En §4.2, seguiremos el enfoque de Caston, quien considera su postura más ‘débil’ o ‘deflacionista’ respecto a la interpretación fisicalista de Wedin. Por un lado, también inicia con *Phys.* VII 3, destacando que Aristóteles sugiere la superveniencia ‘débil’ y no ‘fuerte’, puesto que sólo utiliza un operador modal (y no dos como lee Wedin): por lo tanto, la tesis débil sería aquella en donde “en todo mundo posible, los sucesos de cierta clase tienen alguna condición suficiente”, mientras que la fuerte “requiere que cualquier suceso el cual es suficiente en algún mundo sea suficiente en todo mundo” (1993: p. 116). La primera, como destaca Caston, corresponde a sucesos, mientras que la segunda a propiedades (p. 125). En este sentido, defenderá una postura análoga a la de Davidson (pues, según Kim, 1993: pp. 33-52, los sucesos entendidos como estados pueden entenderse como cambios en las propiedades). Por otra parte, Caston observa que una lectura fuerte implicaría la existencia de leyes puente, lo cual daría pauta al reduccionismo (tesis que rechaza Wedin, pero

¹⁹⁶ Si bien sigue a Kim, parecería que la lectura de Wedin es reduccionista, puesto que lo mental (es decir, el intelecto) puede ser explicado en términos de alteración. No obstante, descarta esta posibilidad en (1993: pp. 51-52) y (1996: p. 16), y la considera ‘no-reduccionista’. Trataremos los problemas que surgen en la discusión correspondiente en §4.1.2.

terminaría por caer). Finalmente, su interpretación terminará por aceptar *la superveniencia en los múltiples dominios coordinados*: los sucesos de un determinado dominio (*D1*), como la forma y el intelecto, emergen *débilmente* gracias a los sucesos en otro dominio (*D2*), como los de la materia última o relevante. Esto implicaría que la generación de una substancia requiere la coordinación de *D1* y *D2* para su emergencia.

Finalmente, en §4.3, analizaremos el *dualismo superveniente* de Christopher Shields (1995), el cual destaca que Aristóteles caracteriza el alma y el cuerpo como dos substancias separadas, pero que se relacionan de un modo ‘no misterioso’ (a diferencia del dualismo cartesiano). Si existiera la identidad entre lo formal y lo material, como se destaca en *Met.* H 6, entonces no podríamos —según este autor— distinguir entre la base superveniente (la materia) y aquello que emerge (el alma en tanto forma). Esto, en cierta medida, implica que la substancia, entendida en un sentido prioritario como forma, superviene de propiedades de nivel menor y más básicas. Pero, a diferencia de la postura de Wedin, quien caracteriza la emergencia de propiedades de manera global, pero no-reduccionista, Shields destaca que su anti-reduccionismo “es compatible con el materialismo, pero también obviamente con el dualismo” (p. 240).

4.1 El fisicalismo superveniente en Aristóteles según Michael Wedin

4.1.1 El argumento de Wedin a partir de *Phys.* VII 3

Para Michael Wedin (1993: pp. 49-50), la psicología de Aristóteles “es un departamento de la física”, puesto que las facultades perceptivas y nutritivas del alma dependen de un cuerpo. No obstante, reconoce que el pensamiento teórico (así como su respectiva facultad) difícilmente puede seguir esta línea de investigación, dada la falta de un órgano del intelecto en una materia localizable (v. *gr.* en *DA* III 4). Pero, pese a este problema, observa que los estados noéticos y su contenido (estados- ψ , en adelante) *dependen de manera débil* de un cuerpo, puesto que los objetos del intelecto emergen de las imágenes (las cuales, son aportadas por la facultad imaginativa). A partir de dicha dependencia, los estados- ψ son generados gracias a “arreglos sofisticados de materia” (i. e. estados- ϕ), lo cual explicaría la *distancia funcional* de los estados- ψ respecto a meros estados- ϕ (en otras palabras, entre mayor complejidad, mayor será la distancia funcional de los estados- ψ); por ende, la facultad intelectual quedaría libre del cuerpo, aunque *supervendría causalmente* de éste. Pese a la aparente lectura débil, Wedin destaca que Aristóteles “quiere que la dependencia sea *global* y extenderla, en particular, a la mente y a sus estados” (*ibidem*), de tal manera que la tesis ya no es débil, sino *fuerte*.¹⁹⁷

A diferencia de otras lecturas, Wedin parte de *Phys.* VII 3, puesto que considera importante el análisis de las disposiciones o estados ($\epsilon\tilde{\zeta}\iota\varsigma$).¹⁹⁸ No obstante, antes de adentrarse

¹⁹⁷ Lo cual, ya es extraño, puesto que la tesis de Kim se enfoca en la dependencia local de las propiedades, no global, como destacamos en §1.5.

¹⁹⁸ Mientras que en *DA*, las $\epsilon\tilde{\zeta}\iota\varsigma$ del alma no son discutidas con mayor profundidad, como destacamos en §3.2 en el caso del intelecto.

en el texto, cita (en p. 50) la noción fuerte de *superveniencia* de Kim para abordar la emergencia de lo mental. De esta manera, tenemos la siguiente definición:

SUP. fuerte Una familia Ψ de propiedades superviene en una familia Φ de propiedades $\equiv$ necesariamente, para cualquier propiedad ψ en Ψ , si x tiene ψ , entonces hay una propiedad ϕ en Φ tal que x tiene ϕ y, necesariamente, cualquier cosa que tenga ϕ tiene ψ . (la traducción es mía)¹⁹⁹

En otras palabras, las propiedades mentales —estas son, propiedades ϕ de la familia Φ —supervienen de propiedades físicas —propiedades ψ de la familia Ψ —, de manera que si un objeto (x , en este caso) tiene ϕ , entonces tendrá (necesariamente) ψ . Según Wedin, podemos extender esta idea sobre la superveniencia a sucesos y eventos (p. 51), de tal manera que, a través de propiedades ϕ , podamos abordar lo mental (en el caso de Aristóteles, el intelecto). Es decir, “la forma superviene en las alteraciones materiales en virtud de una substancia que superviene. Y esto implica, en primera instancia, la superveniencia del *suceso* de la generación de una substancia (y, derivadamente, una forma) en las alteraciones materiales” (1993: p. 98n; la trad. es mía).²⁰⁰ Por otro lado, al aceptar la *SUP. fuerte*, Aristóteles permitiría diferentes bases *supervenientes*, de tal manera que también sería

¹⁹⁹ Dicha definición la obtiene de Kim, 1984 (p. 265). Vid. Kim, 1993a: p. 64; 1997: p. 9; 2006: p. 9 y 33.

²⁰⁰ En este sentido, la tesis de Wedin (y como se verá en el caso de Caston en §4.2.1) tiene cierta semejanza con la de David Charles (1995) sobre la *necesidad hipotética*, puesto que gracias a ciertos componentes necesarios (la materia y la forma) es posible la generación de un compuesto. La cuestión es extender dicha noción a la cuestión del intelecto.

compatible con las interpretaciones funcionalistas y, sobre todo, con la tesis de la *realización múltiple* y la *composicionalidad plástica* (vid. Shields, 1990).

Al aceptar la noción fuerte de Kim, Wedin (*ibidem*) observa que *Phys.* VII 3 (246a10-12) se concentra en “una lista de objetos que emerge o es generada en una manera particularmente interesante”: *i. e.* tanto la forma (sobre todo, la figura: μορφήν) como los estados físicos y psicológicos no son sujetos de la generación (γένεσις), la alteración (αλλοίωσις) o el cambio (μεταβολή), pero su emergencia se conecta necesariamente por la alteración de algo más: *v. gr.* para la emergencia o generación de un particular *x* se requiere cierta alteración en la materia *m*, la cual está organizada y permite la emergencia de la forma *f*, por lo que *x* no es producto de la generación o alteración en *m*. Si *m* necesariamente está alterada y organizada, entonces *x* superviene, de tal manera que no se le otorga ningún papel a la forma, puesto que las alteraciones en la materia son suficientes.²⁰¹ En palabras de Aristóteles: “es evidente entonces que las generaciones no pueden ser alteraciones” (φανερὸν ὅτι οὐκ ἂν εἶεν αἱ γενέσεις αὗται ἀλλοιώσεις; 246a4), pero “para que haya generación tiene que haber una alteración, por ejemplo, una rarefacción, un calentamiento o un enfriamiento de la materia” (246a8-9; vid. 247a19). Lo anterior permite, según Wedin (pp. 52 y 98n), que la emergencia de *x* no sea reducible a las alteraciones de *m*, puesto que la *causación superveniente* difiere de la mera relación de superveniencia, puesto que la ocurrencia de las

²⁰¹ Podríamos preguntar, ¿qué es aquello que emerge? ¿la forma o el compuesto o particular *x*? Según Wedin, es la substancia en tanto compuesto, la cual puede determinarse, a diferencia de la forma, la cual no puede generarse (p. 98-99n). Como observa Kirby (2002: p. 16), esto implica un regreso al infinito, pero lo abordaremos en las críticas y observaciones.

propiedades de *m* es suficiente para la ocurrencia de *x*: por lo tanto, si *m* causa *x*, *x* es irreducible a *m*, pues *x* tendría eficacia causal independientemente de las alteraciones en *m*.²⁰²

Evidencia de lo mencionado es la siguiente: en 245b9-246a4, Aristóteles afirma que la materia del objeto queda descartada en el nombre: así, el lugar de decir la ‘estatua de bronce’, simplemente utiliza (a) una expresión derivada (broncínea) o (b) por la cualidad (caliente o fría). El particular o el objeto (como la estatua), como observa Wedin (p. 53), no es sujeto de alteración. Más bien, la materia, al ser *substratum* de un compuesto, es aquella que recibe las alteraciones.²⁰³ No obstante, en seguida menciona que *x* es un estado-φ, el cual “existe en virtud de dicha relación particular”, es decir, en virtud de dicha disposición (ἐκάστη γὰρ ἔστι τῷ πρὸς τί πως ἔχειν; 246b8) de lo material, por lo que *x* es un estado físico sin alteración. Por otra parte, destaca que, si bien no hay generación de la forma, en 246b12-17 se afirma su posibilidad: “[...] resulta evidente que ni los hábitos mismos (ἔξεις) ni su pérdida o adquisición son alteraciones, aunque quizá haya que decir que, como ocurre con la especie y la forma, su generación y destrucción resulte de la alteración de otras cosas, como el calor y el frío”.

Si bien Wedin (p. 54) reconoce la imposibilidad de la generación de la forma, citando Z 1 y 8, donde se habla de la generación del compuesto y de la forma accidentalmente, respectivamente, no obstante, acepta que la forma *es producida* cuando algo más (las alteraciones en la materia) produce el compuesto del cual la forma es parte: “esto es

²⁰² Como se destacó en §1.5, Kim observa que el fisicalismo no-reduccionista acepta las doctrinas de *superveniencia*, *irreducción* y *eficacia causal de lo mental*, por lo que puede observarse que la tesis de Wedin abraza dichas doctrinas.

²⁰³ *Vid. Phys. I 7, 191a 7-11*. Aunque habría que pensar en aquellos casos en donde la materia es incluida en la definición, como la *ὄλη νοητή*, en Z 7, 1033a1-5, y H 2, 1043a14-16.

equivalente a decir que la forma es producida cuando cierta materia está organizada de alguna manera, esto es, cuando cierta materia subyace en las alteraciones de algún tipo” (*ibidem*). En el caso del texto citado, el calor y el frío son alteraciones materiales que pueden generar (o destruir) la forma, como la salud, las cuales no son idénticas a la forma (*vid.* p. 99n).²⁰⁴ Es decir, si x es un estado- ϕ , necesariamente debe existir un y que permite, gracias a sus alteraciones, la emergencia de x . Utilizando la tesis de *irreductibilidad*, $x \neq y$. Como conclusión de lo anterior, para Wedin x superviene en la base y (donde están presentes las alteraciones materiales), pero x no es idéntica a y . Nuevamente, los macro-estados emergen gracias a sus micro-propiedades, pero sin reducirlos a ellos: por lo tanto, también los estados- ψ (como la *νόησις*) son generados por las alteraciones, sin ser idénticos a éstos, utilizando 247a1-7 para mostrar su punto (p. 55).²⁰⁵ Por ende, la *νόησις* es un proceso que superviene de las alteraciones y es un proceso “enteramente inmaterial”.

Asimismo, en p. 99n, Wedin cita *DA* II 5, 417a21-417b16, lugar donde destaca la importancia de la disposición material (dadas sus alteraciones) para la emergencia de la percepción (así como de su actualización), por lo que Aristóteles se enfocaría en dichas alteraciones y no en los objetos perceptibles que afectan su facultad. Como muestra de esto,

²⁰⁴ Esto podría ser consistente con *Z* 7, 1032b3-11, puesto que las producciones (como la salud) necesariamente requieren de un *substratum* material para surgir: para curar al paciente, el médico requiere del calor. Pero también debe poseer el *λόγος* en el alma, como se destacó en §2.2, y esto parece determinar la generación de la salud.

²⁰⁵ La argumentación de Wedin resulta sumamente confusa en este punto, puesto que utiliza 247a1-7 sin destacar de cuáles estados- ψ está hablando, señalando inmediatamente la *νόησις*. Pero más adelante señala los estados- ν , los cuales difieren de los estados- ψ . Según Aristóteles, los hábitos del alma (*τῆς ψυχῆς ἕξεις*), como la virtud (*ἀρετή*), dependen de una disposición, *i. e.* del placer (*ἡδονή*; 247a14-16).

según Wedin (p. 56), observa que nuestra adquisición del conocimiento comienza desde el nacimiento, puesto que para poseer el conocimiento actual se requiere del conocimiento potencial (y este es la disposición para tenerlo).²⁰⁶ Volviendo a *Phys.* VII 3, cita el siguiente pasaje:

Pero tampoco los hábitos de la parte inteligente del alma son alteraciones, ni hay una generación de ellos. Pues es sobre todo al cognoscente al que hay que considerar como una relación a algo. Además, es evidente que no hay una generación de estas relaciones. Pues el cognoscente en potencia no llega a conocer por un movimiento propio, sino por la presencia de alguna otra cosa, ya que al encontrarse con lo particular lo conoce porque de algún modo lo universal está presente en lo particular. Por otra parte, no hay generación del uso y de la actualidad del conocer, a menos que se admita que hay generación de la visión o del tacto, y que la actualidad del conocer es análoga a estos. (247b1-9)

La “presencia de otra cosa” (τῷ ἄλλο ὑπάρξαι) podría interpretarse como el objeto que actualiza la facultad perceptiva, la cual se encuentra en potencia; gracias a dicha presencia, es posible el conocimiento de lo sensible y, por consiguiente, del universal (lo cual es coherente con lo mencionado en *DA* II 5).

²⁰⁶ Esto resulta inconsistente con el parecer de Alejandro de Afrodisias sobre el intelecto activo, el cual crea la disposición para el intelecto pasivo (*Mantissa* §2, 107, 31-34). Ciertamente, hay un intelecto disposicional que posee el sujeto al nacer: pero este es producto de un agente, no de las alteraciones, como también se destaca en II 5, 417b4-7.

Pero, según lo entiende Wedin (pp. 56-57), lo ‘presente’ no es el objeto que actualiza la facultad, sino las disposiciones que generan el conocimiento. El tener conocimiento (esto es, un estado noético, estado- ν) implica la alteración para su emergencia, puesto que se presentan ciertas relaciones materiales que lo generan. No obstante, había mencionado (en p. 97n) que el intelecto lo trataría como “mental”, por lo que resulta extraño el cambio de estados- ψ a estados- ν . Claro que reconoce que dichos estados- ν los entiende Aristóteles a través de términos potencia-acto, y destaca la inafectibilidad del $\nu\acute{o}\varsigma$ como en *DA* III 4 (p. 57). Aquí se encontraría la distinción entre dichos estados: mientras que los estados- ψ son generados a través de alteraciones, es imposible generar los estados- ν (pues estos, como en el caso del $\nu\acute{o}\varsigma$, son inafectables, tanto el activo como el pasivo). Pese a todo pronóstico, Wedin acepta lo anterior: “la emergencia de estos estados (- ν) serán supervenientes en otros procesos que involucran otros objetos” (p. 58). Esto resulta sumamente contradictorio, puesto que acepta la posibilidad de la superveniencia de los estados- ν (puesto que se acepta la emergencia de los estados- ϕ y - ψ), mientras que el pasaje implica su rechazo.

Wedin responde de dos maneras: en primer lugar, a través de *Z* 8, Aristóteles destaca que la forma puede generarse coincidentemente (*vid.* p. 54), por lo que puede aplicarse en el caso de los estados- ν , puesto que si es generado un compuesto x , también su forma f ,²⁰⁷ en segundo, el texto citado arriba implica la misma dependencia de los estados- ψ y - ϕ , pero, dadas las relaciones que subyacen en los estados psicológicos, Aristóteles reconoce

²⁰⁷ Pero esto es imposible, puesto que niega que la forma sea producida en 1033b4-7. Lo que surge es el compuesto de forma y materia, el cual es generado por un productor. Aristóteles rechaza la generación de la forma *κατὰ συμβεβηκότος*.

diferentes clases de relaciones (pp. 58-59).²⁰⁸ Las dos clases mencionadas son la *simetría* y la *asimetría*, pero señala que la asimetría sólo puede ser candidata para abordar los estados psicológicos. En el caso de los estados- ψ , para que el objeto cause la percepción en la facultad, debe existir independientemente de dicha facultad y debe existir un proceso que permita la percepción del objeto (p. 59). En el caso de los estados- ϕ , como la salud, se generan gracias al resultado de alteraciones, como lo caliente y lo frío (p. 60). Al utilizar la asimetría, Wedin (p. 61) destaca la noción de los ‘niveles explicativos’ en la emergencia: “Una propiedad o característica, una forma o figura, emerge en un nivel en virtud de ciertas relaciones causales que se sostienen entre objetos en el siguiente nivel abajo”. Así, las macro-propiedades (como la forma o los estados- ϕ y - ψ) son generados gracias a las micro-propiedades en un nivel más básico.

En este sentido, Wedin se concentrará en la relación antisimétrica para los estados- ν , aunque sin descartar la generación coincidente de la forma (*vid.* p. 100n), señalando que la mente emerge gracias a su propia actividad: así, las *personas son motores noéticos con movimiento propio*, puesto que el objeto del pensamiento ($\nu\eta\tau\acute{o}\nu$), el cual mueve sin ser movido, es producido por la actividad de mente (el intelecto): pero el $\nu\eta\tau\acute{o}\nu$ es autónomo de dicha actividad. Citando *DA* III 5, destaca la distinción entre intelecto activo, el cual produce los objetos del pensamiento, y el pasivo (el cual es todas las cosas). Esto implica que las personas, ante la presencia del objeto del pensamiento, se mueven potencialmente a sí mismas y son movidas (*ibidem*). La presencia del $\nu\eta\tau\acute{o}\nu$, en p. 62, permitiría la actividad del pensamiento, de manera que no es un proceso de generación (el cual involucra la

²⁰⁸ Citando *Cat.* 7, 7b15, y 12, 14b24. Esto vuelve a dificultar su caracterización de los estados- ν , puesto que los estados- ψ son caracterizados como psicológicos. ¿Cuál sería la diferencia?

configuración de la materia y la forma), al menos en el sentido estándar: el *νοητόν* es el estado-v que permite la actividad de la mente.²⁰⁹

A continuación, en pp. 62-63, observa que Aristóteles considera (en *Met.* Λ 7, 1072b19-24) que el objeto del pensamiento es el mismo que su actividad: “La idea, aproximadamente, es que el pensamiento *T* de Smith en *t* es una función, al menos en parte, del estado interno del sistema noético de Smith en *t*. No Smith, pero lo que piensa Smith (el *νοῆς* o *νοητικόν* de Smith) es el mismo que su objeto”. Esto le ayudaría a sostener su tesis sobre la superveniencia de las macro-propiedades en las micro, puesto que *T* requiere de estados más básicos, siendo idénticos. En otras palabras, pensar en *T* es idéntico a *T*, por lo que dicha actividad parte de algún estado (-v).²¹⁰ Por lo tanto, la actividad del intelecto requiere de la ocurrencia de un estado para su emergencia, pero dicho estado es idéntico (el objeto del pensamiento) a la actividad (p. 63). Pero, ¿dónde surgen los estados-v? Al tener emergencia en la actividad del intelecto, son estados internos puesto que están dentro del alma del sujeto que los piensa: “Entonces, cuando uno piensa, uno piensa en algo que está en el alma y, entonces, en algún sentido, la mente se piensa a sí misma” (p. 64).

²⁰⁹ Considero que esta argumentación no satisface las complejidades respecto a la distinción acto-potencia en el intelecto en *DA* III 5, puesto que la actividad del intelecto, al ser producto de sus objetos que la actualizan, el objeto sería anterior a la actividad de la cual surge. Por otra parte, no son los estados-v que emergen (*i. e.* el *νοητόν*), sino la actividad del intelecto en virtud de dichos estados, por lo que la argumentación es circular.

²¹⁰ Esto evitaría el regreso al infinito mencionado, pues al identificar el objeto con la actividad, ya no existe anterioridad. Pero, ¿no es esta la descripción del intelecto activo (y, sobre todo, del divino)? *Vid.* *DA* III 7, 431b16.

Ciertamente, Wedin (*ibidem*) observa que lo anterior se aplica a la percepción: la facultad es activada gracias al *contacto* con el objeto sensible. Asimismo, destaca la diferencia entre el objeto de la percepción (el cual es externo y particular) y el objeto de la mente (*i. e.* interno y universal).²¹¹ Pero lo importante es que el proceso del intelecto surge cuando su objeto es causa de éste: si Smith piensa en la proposición *P* en *t*, entonces la mente de Smith es actualizada por *P* en *t*. Según Wedin (p. 65), pensar en *P* también implica ser consciente de *P*, por lo que el objeto del pensamiento estaría en *contacto* con la facultad intelectual del mismo modo que el objeto sensible con su respectiva facultad. Pero, contrario a lo anterior, destaca que la ‘mente productiva’ inicia el pensamiento al producir su objeto, de manera que “la producción [*i. e.* el objeto del pensamiento] es una clase de representación lograda por una operación de nivel inferior”.

¿De qué clase de operaciones habla Wedin? Aquí es cuando entra la φαντασία: gracias a la presencia de la imagen (φαντάσματα), el intelecto emerge, puesto que su particularidad permite que los objetos de la mente obtengan su universalidad (p. 66). Dado que los pensamientos resultan ser abstractos para un sistema *S*, éste requiere de operaciones de un nivel inferior para la emergencia de lo mental: así, es posible la representación del universal. Sobre lo anterior, aclara (en p. 100n) que dicha representación (así como su contenido) puede considerarse como no-proposicional, pero en p. 66 acepta que los objetos en *S*, al estar dentro del alma, ocurren “en virtud de que el sistema aprehende proposiciones generales”. En este sentido, la ‘globalidad’ de la tesis de Wedin refiere a la posibilidad de proposiciones universales a través de la extensión de sus particulares, los cuales son obtenidos a través de la imaginación, como podría sugerir *DA* II 5 y *Phys.* VII 3: “si la ocurrencia de un particular

²¹¹ Nuevamente, véase II 5. *Vid.* III 4, 430a1-4.

en el alma es *de algún modo* suficiente para el conocimiento, entonces es suficiente para la presencia, *de algún modo*, de un universal en el alma” (*ibidem*). La mente, por lo tanto, emerge gracias al contacto causado por el universal, puesto que el pensamiento de *P* es lo mismo que *P* (Wedin utiliza *U* en lugar de *P*, pero esto no será relevante para nuestro análisis). Asimismo, la tesis es ‘fuerte’ puesto que considera que lo que piensa *necesariamente debe pensar las formas en las imágenes* (p. 67), es decir, las formas supervienen de la *φαντάσματα*. Así, la imagen posee un papel representacional, puesto que el pensamiento requiere de un estado interno previo, *i. e.* un *token individual* que instancia un *type*. Por ende, la imagen sirve como representación utilizada por el pensamiento, de tal manera que representa ciertas características que posee un objeto: en otras palabras, lo *ejemplifica*. Como ejemplo de lo anterior, gracias a la representación del triángulo es posible pensar en la *triangularidad* (*i. e.* tener un pensamiento general sobre los triángulos).

4.1.2 Críticas y observaciones a la postura de Wedin

Victor Caston (1993: p. 108) observa que en *Phys.* VII 3 sí menciona una necesidad ‘de abajo hacia arriba’, pero una tesis ‘fuerte’ conllevaría a aceptar el reduccionismo: “sigue existiendo la posibilidad de que Aristóteles hubiera tratado de evitar la reducción, aunque estuviera comprometido con la superveniencia fuerte”. Esto, ciertamente, es compatible con las críticas de Kim al fisicalismo no-reduccionista: si lo mental emerge de lo físico, dada la superveniencia, pero es irreducible, entonces —en el caso del intelecto— no tendría ninguna eficacia causal, dado el principio de clausura físico. Los pensamientos, según Caston (p. 109), no pueden estar determinados por las imágenes, ni *supervenir* de éstas como lo sugiere Wedin, puesto que Aristóteles “reconoce la necesidad de un tipo de representación mental distinto de las imágenes”: en otras palabras, sí reconoce su eficacia causal, la cual no depende de las alteraciones de la materia.

Por su parte, Jeremy Kirby (2002: pp. 12-13) observa que *Phys.* VII 3 no aborda la superveniencia sino la tesis de que “toda alteración pertenece a lo sensible”, y destaca que Aristóteles argumenta a favor de ella a través de ciertos contraejemplos: por ejemplo, la forma y los estados del alma no pueden ser alteraciones, puesto que, si fueran alteraciones, el compuesto (o el producto) en la generación llevaría el nombre del material con el cual fue producido. Pero este no es el caso, no son excepciones materiales, no hay alteración en la forma o en los estados (*vid.* 245b1-10; Wicksteed y Cornford, 1934: pp. 228-229). Asimismo, Kirby (pp. 14-15) observa la imposibilidad para la generación *κατὰ συμβεβηκός* de la forma a través de *Met.* Z 8, tesis que Wedin acepta. Esto implicaría afirmar que existe una causa eficaz y material para la generación de la forma: para sustentar lo anterior, a través de 246b12-17, Wedin resalta que la forma depende de las alteraciones de otras cosas, como lo

caliente y lo frío. De igual modo, Kirby (pp. 15-16) señala que Wedin extiende dicho pasaje a los estados psicológicos y noéticos, puesto que “uno podría sustituir cualquiera de esos términos por el de forma”, de manera que lo macro-físico superviene de lo micro-físico, concluyendo que la alteración en el nivel inferior (micro) sería la mejor candidata para la producción de la forma: así, el *fisicalismo superveniente* de Wedin hace hincapié en que Aristóteles acepta que las explicaciones de lo macro podrían “en teoría, basarse únicamente en la causa material-eficiente”.

Pero, según Kirby (p. 16), esta interpretación es una “causa perdida”: si la materia genera accidentalmente la forma en el compuesto a través de ciertas alteraciones (como lo caliente y lo frío), entonces *la materia se encuentra de algún modo organizada* (como destaca Wedin en *óp. cit.* p. 54). Pero, para que esté organizada, ¿no requiere previamente la forma, puesto que toda materia es informada?

[...] la situación sería algo así: F es producida por la materia m y la forma f. ¿Se produce f por las alteraciones de la materia de cierto tipo, es decir, por f y m? Si es así, y parece que la interpretación de Wedin se compromete con tal panorama, habrá formas hasta los niveles inferiores. (*ibidem*)

En otras palabras, si la generación de un compuesto requiere la alteración de materia organizada, la cual está informada, entonces es falso que Aristóteles rechace la forma en la generación, enfocándose solamente en las alteraciones materiales: la forma ya estaría desde la base. Pero, por otro lado, si el compuesto generado genera (valga la redundancia) la forma

accidentalmente, entonces habrían dos formas: la que informa a la materia y la producida en dicho proceso. Por consiguiente, se multiplicarían las formas hasta el infinito, puesto que habría —al menos— una forma que no es generada por las alteraciones materiales.

Kirby (pp. 17-18) no rechaza la posibilidad de la determinación de ‘abajo hacia arriba’, pero destaca la subordinación de la necesidad material respecto a la causa final, citando *Phys* II 8 (200a7-11) y *GA* V 8 (789a8-789b8). Esto claramente implica que la materia no puede ser descartada en el proceso de generación y que, ciertamente, la forma requiere de ciertos particulares para instanciarla (p. 19). Pero la forma no puede generarse accidentalmente para Aristóteles y *Phys.* VII 3 sería prueba de ello.

Considero que ambas críticas son válidas por las siguientes razones:

- La postura de Caston captura la esencia de la crítica de Kim al fisicalismo no-reduccionista, del cual era partícipe Kim en su artículo de 1984, ya que es factible el reduccionismo: si las micro-propiedades de las alteraciones materiales instancian las macro-propiedades de los estados psicológicos o del intelecto, entonces las segundas pueden reducirse a las primeras. Pero esto es imposible en Aristóteles, dadas sus consideraciones del intelecto divino (*DA* III 6): ¿cómo podría supervenir dicho intelecto de las meras alteraciones materiales? Por ende, el intelecto activo no puede reducirse al *φαντάσματα*.
- De igual manera, siguiendo a Caston, la lectura de Wedin contradiría muchas observaciones de Aristóteles sobre la primacía de la causa formal: si la forma no posee ninguna eficacia, así como el intelecto, entonces sería posterior a la materia.

Pero esto es falso, puesto que la forma es substancia anterior en tanto el enunciado, el conocimiento y el tiempo, ya que lo activo siempre antecede a lo potencial (*vid.* Z 1, 1028a31-33, Z 3, 1029a1-7; Θ 8, 1049b18-21).

- Por otra parte, las críticas de Kirby son más ásperas que las de Caston, puesto que no sólo resalta la lectura reduccionista impuesta a Aristóteles dado el *fisicalismo superveniente* de Wedin, sino contradictoria, puesto que acepta la generación *κατὰ συμβεβηκός* de la forma (así como de los estados), rechazando —a su vez— dicha generación. Asimismo, su interpretación requiere previamente que una forma informe a la materia para su organización, de tal modo que no se deshace de las formas para el análisis de las alteraciones materiales. Si la base superveniente es la materia (y sus alteraciones), entonces requiere de una forma f^* para generar una forma f . Pero, ¿no debería generarse f^* ?

Me gustaría señalar mis observaciones respecto a la interpretación de Wedin, partiendo de la lectura de Aristóteles y Kim:

- Un punto a favor se encuentra en resaltar la importancia de la materia en el proceso de generación para Aristóteles, cuestión que regularmente queda relegada dada su preferencia por las causas formales y finales. Si bien, es cierto que resalta la generación accidental de la forma a través de las alteraciones materiales (lo cual es completamente falso, puesto que *Met.* Z 8 la rechaza), Aristóteles jamás desecha la materia del compuesto: por el contrario, como indicamos en §2.2,

menciona la importancia de la *materia última* (ἐσχάτης ὕλης) en dicho proceso, de tal manera que la forma y dicha materia son *una y la misma* (como señala en H 6, 1045b17-24). El compuesto que es generado necesita poseer materia para existir: pero, sobre todo, materia relevante que lo determina. Sin dicho componente, sería imposible la generación (así como su destrucción). *Met. Z 7* es ejemplo de lo anterior: “Todas las cosas que son generadas tanto por la naturaleza como por el arte tienen una materia, pues cada una de ellas tiene la capacidad de ser o no ser” (1032a20-22). Pero, como resulta claro de lo anterior, sólo el componente es generado o destruido: ni la forma ni la materia pueden generarse, son preexistentes (*vid. Z 8*, 1033b4-6; *Z 9*, 1034b7-12).

- Pero, por otro lado, como señalamos en §3.2, Aristóteles considera que las alteraciones no son relevantes para el estudio de las facultades del alma: en cambio, los conceptos de acto-potencia son suficientes para abordar las interacciones entre la facultad y su objeto, puesto que el movimiento es de lo incompleto (*vid. DA II 5*). Si bien es cierto que el intelecto parece funcionar de manera similar a otras facultades del alma, como la percepción (*vid. DA III 4*), hace hincapié en que todo intelecto es inafectable: en el caso del intelecto pasivo, recibe la forma de la imagen sin la alteración; en el caso del activo, su objeto (la forma pura) actualiza la facultad, de tal modo que son uno y lo mismo (*III 5*). Pero, en este sentido, habría que distinguir dos tipos de forma (εἶδος / μορφή), como se destacó en §3.3: aquella que se obtiene de la imagen (φάντασμα), de la cual ciertamente pertenece la forma sensible, y la forma *inmaterial* o *pura*, la cual no se obtiene a través de una imagen (y, por ende, de una substancia perceptible). ¿Cómo podría supervenir la última?

- Por otra parte, una tesis global sobre la superveniencia es excesiva y difícil de llevar a cabo, como señala Kim (1993a: p. 74; 2006a: p. 24), puesto que lo relevante es acotar las reducciones locales de una estructura —o población— en lugar de las globales: en otras palabras, los estados mentales bien podrían tener una realización múltiple dadas las diferentes estructuras existentes (computacionales, alienígenas, etcétera), pero si queremos estudiar los estados psicológicos de un ser humano, hay que restringir el dominio específicamente a los seres humanos (y no concentrarse en los posibles estados mentales de un alienígena). En este sentido, la interpretación de Wedin erra al aceptar una postura global sobre la superveniencia, ya que pasa de una ocurrencia de generación de la forma *κατὰ συμβεβηκός* en la obra de Aristóteles (Z 8), a expandirlo a todas las instancias de intelecto y estados del alma (gracias a *Phys.* VII 3).
- Pero si parte de una postura fuerte y global, ¿cómo podría emerger el intelecto divino? Dado que la postura es global, habría que esperar alguna respuesta sobre lo anterior. Pero no la tenemos. Claramente, la postura de Wedin puede aplicarse al intelecto humano (o como diría Alejandro: intelecto mortal), pero entonces tendríamos la restricción del domino que refiere Kim (*ibidem*), por lo que la tesis sería local.
- Pero, independientemente que salvemos dicha interpretación a través de una tesis local, continúa el asunto sobre el reduccionismo en Aristóteles: ¿cómo podría reducirse el intelecto a su objeto? Incluso, en el caso de otras facultades, parece distinguir entre la facultad que recibe la alteración y el objeto que la altera. En

conclusión, la lectura de Wedin, más que destacar la relevancia de la materia en el proceso de generación, llega a ser problemática dados los puntos anteriores.

- En 1996 (p. 11-16), Wedin sigue defendiendo su tesis, señalando que es compatible con la *plasticidad composicional* del funcionalismo, la cual resulta “fiel a los textos de Aristóteles”, puesto que diferentes bases supervenientes (como alteraciones en la materia) pueden realizar una propiedad emergente (como un mismo estado psicológico). En el caso de la ira, señala su ‘definición canónica’ a partir de *DA I 4*: No es de mi interés adentrarme en la discusión sobre el supuesto funcionalismo en Aristóteles, puesto que hay razones a favor y en contra de dicha lectura (como Sorabji, 1974 y Burnyeat, 1992, respectivamente). Pero la plasticidad composicional falla en la interpretación de las afecciones del alma en *DA*: la materia, para Aristóteles, tiene que ser relevante o última, cosa que no reconoce Wedin. Por lo tanto, si bien es cierto que favorece la forma como substancia primera (*vid. Met. Z 9, 1034b15-17*), eso no implica que la forma pueda actualizar cualquier cuerpo: en el caso del alma vegetativa, la cual es forma, requiere un cuerpo que sea potencialmente vivo, no cualquier cuerpo en cualquier materia.²¹²

²¹² Para más críticas a la lectura funcionalista, véase Boeri (2010: pp. XX-XXXVII).

4.2 Superveniencia débil en Aristóteles según Victor Caston

4.2.1 La postura de Caston a partir de la crítica a Wedin

Habíamos mencionado que Wedin (*óp. cit.*) acepta la dependencia entre el intelecto y las alteraciones materiales: por su parte, Caston también acepta la posibilidad de una dependencia, pero sugiere una lectura ‘débil’. A grandes rasgos, reconoce que en *Phys.* VII 3 sí hay una afirmación modal sobre la necesidad “de abajo hacia arriba”, una *downward causation*, ofreciendo “una versión de la tesis de superveniencia” (1993: p. 108); no obstante, inmediatamente añade que dicha tesis es una “forma débil de superveniencia de sucesos”, donde ciertos cambios emergen en otros, distanciándose del enfoque de propiedades: por ende, descarta el reduccionismo respecto a las propiedades de los niveles básicos y, en su lugar, se enfocará en la *superveniencia de los múltiples dominios coordinados*.²¹³

Para abordar una tesis ‘débil’ y no-reduccionista, Caston (pp. 108-109) sugiere una estrategia: limitar nuestras expectativas respecto a *Phys.* VII 3, puesto que Aristóteles no afirma que la forma emerge de la materia ni acepta la superveniencia psico-física. Esta estrategia ‘deflacionista’ (en comparación con la de Wedin) observa que la cuestión de la emergencia de lo mental —así como los estados del alma— es secundaria respecto su tesis sobre la alteración (*αλλοίωσις*): “[...] todas las cosas que son alteradas son alteradas por los sensibles y que sólo hay alteración en las cosas de las que se puede decir que son

²¹³ Abordaremos todas estas cuestiones con más detalle en nuestro análisis. Quizá, más que acercarse a Davidson, la postura de Caston es similar a la de Fodor (1983: pp. 48-49), puesto que los niveles básicos podrían entenderse como dominios específicos de un sistema: así, lo mental se coordinaría con un dominio base, más no se reduciría. Caston sólo aclara su concepción sobre los dominios al final de su artículo.

esencialmente afectadas por la acción de los sensibles” (Ὅτι δὲ τὸ ἀλλοιούμενον ἅπαν ἀλλοιοῦται ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν, καὶ ἐν μόνοις ὑπάρχει τούτοις ὁ ἀλλοίωσις ὅσα καθ’ αὐτὰ λέγεται πάσχειν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν; 245b3-6). La alteración para Aristóteles sólo puede ocurrir cuando una sustancia sensible (en este caso, τῶν αἰσθητῶν) afecta (πάσχειν) un algo: de ahí que excluye la alteración en los casos del intelecto, puesto que este es activo e inafectable (*vid.* *DA* II 5, 417b1-15). Para defender dicha tesis, Aristóteles —según Caston (p. 110)— señala, en primer lugar, diferentes contraejemplos: casos donde “se alega que un cambio es una alteración, pero no es *per se* una afección por parte de los sensibles”. Estos casos son el intelecto y los estados del alma, los cuales, si llegasen a ocurrir gracias a otras alteraciones o cambios, no son alteración *per se* (καθ’ αὐτό) de una sustancia sensible.²¹⁴

Si bien esto parecería un rechazo a la superveniencia en *Phys.* VII 3, en seguida observa tres casos que la sustentan:

[...] en 246a6-7 se ocupa de la generación de una sustancia (a); en 246b13-15, de la adquisición o pérdida de una excelencia o falta [virtud y vicio; ἀρεταὶ / κακίαι] corporal (b); y en 247a6 y 247a17-18, de la adquisición o pérdida de una excelencia o falta de carácter (c).
[énfasis mío]²¹⁵

²¹⁴ Como podrá observar el lector, este abordaje podría ser más sencillo y claro que el de Wedin, puesto que sigue con más fidelidad los planteamientos iniciales de *Phys.* VII 3. El asunto es destacar los puntos a favor (y en contra) respecto a su interpretación, los cuales veremos en el siguiente subapartado.

²¹⁵ Como se destaca en *Met.* Δ 21, 1022b10-15, un estado (ἔξις) es una disposición (διάθεσις) buena o mala: por ejemplo, en el caso de la salud, es un estado bien dispuesto; lo opuesto es la enfermedad.

Estos casos, si los “observamos más de cerca”, no implican la superveniencia de propiedades, sino lo siguiente: si ciertos sucesos cuentan como alteraciones genuinas (*i. e.* alteraciones *per se*), estos sucesos *necesariamente emergen cuando algo más los altera*. Por ende, siguiendo a Davidson (1995c), hará hincapié en que el *cambio superveniente* es diferente al *sujeto de la alteración*: en otras palabras, la superveniencia de sucesos no puede reducirse a la de sus propiedades (p. 111).²¹⁶ En el caso de la (a), no hay substancia que sea *substratum* de las alteraciones que emergen: ese sería el papel de la materia, la cual cambia y no puede identificarse con la substancia. En cuanto (b), destaca las relaciones “que se sostienen entre los constituyentes calientes y fríos del cuerpo”.²¹⁷ Estos casos, según Caston (*ibidem*) son incompatibles con la superveniencia de propiedades: más bien, “los sujetos de dichos sucesos son distintos”. Dado que dichos sucesos tienen “distintos sujetos”, debe introducirse la *superveniencia de los dominios múltiples*.²¹⁸

A continuación, Caston (p. 112) se enfoca en distinguir, siguiendo a Kim (1993a), la superveniencia fuerte y débil. En el caso de la última, destaca la siguiente definición:

Podríamos entender la *ἀρετή* del mismo modo, como un estado que posee una disposición buena, pues es una perfección (o excelencia): ἄλλ' ἢ μὲν ἀρετὴ τελείωσις τις (246a10-12).

²¹⁶ Como señala aquí mismo, Aristóteles no se comprometería con una ontología de sucesos como Davidson y Quine; más bien: “la clase de superveniencia de sucesos en cuestión puede ser formulada en términos de substancias, su materia y sus atributos en distintos tiempos sin referencia a los sucesos [base]” (*ibidem*).

²¹⁷ Por el momento, no trata (c), hasta p. 121.

²¹⁸ Cuestión que vuelve a relegar. Para este punto, el aspecto sencillo y claro se empieza a complicar: si es un aspecto clave para abordar la posible emergencia en Aristóteles, ¿por qué lo deja al final?

SUP. débil A superviene débilmente en B sólo en el caso, *necesariamente*, para cada x y cada propiedad F en A , si x tiene F , entonces hay una propiedad G en B tal que x tiene G , y si cada y tiene G , tiene F . (énfasis del autor)

A diferencia de la *SUP. fuerte*, Caston resalta (p. 113) la ausencia de un operador modal, el cual evitaría que *en todo mundo posible* haya una condición suficiente para la entidad emergente: más bien, “no requiere condiciones suficientes que sean iguales de un mundo al siguiente; sólo requiere su consistencia con el mundo”. Esta consistencia permitiría la no-reducción de los sucesos sin evitar su dependencia, puesto que comparten propiedades (como también señala Davidson, 1995c: pp. 271-272; *vid.* §1.4 del presente trabajo). En cambio, la tesis fuerte no sólo implica el reduccionismo, sino que las propiedades coextensivas necesarias (dado el operador modal extra) proveerían leyes puente, las cuales son condiciones para llevar a cabo la reducción de las propiedades emergentes a las propiedades base: pero dichas propiedades no son adecuadas para el análisis de sucesos en cuestión (*ibidem*; *vid.* pp. 130-131n).

Para demostrar lo anterior, Caston (p. 114) vuelve a la cuestión de la generación de la substancia en *Phys.* VII 3, 246a6-7:

But it is necessary, perhaps, for each to come to be if something is altered [...].

ἀλλὰ γίγνεσθαι μὲν ἴσως ἕκαστον ἀναγκαῖον ἀλλοιουμένου τινός [...].²¹⁹

Esta ‘fórmula’, según Caston, es “uno de los pocos pasajes en Aristóteles que claramente tiene la dirección del condicional requerido para la superveniencia”, puesto que el *ἀλλοιουμένου τινός* expresa el antecedente de un condicional (*vid.* p. 131n). Así, para que una substancia sea generada, habrían ciertos cambios subyacentes en la materia que permitieran su emergencia (gracias a la fuerza del condicional). Pero aquí no acaban sus observaciones: inmediatamente, señala que los cambios en la materia (*m*) serían *suficientes* para la emergencia de la substancia (*s*), por lo que destaca la siguiente expresión:

(S') $(\forall s)(\exists m)[m \text{ es alterada} \supset s \text{ es generada}]$

Dado que el *ἀλλοιουμένου τινός* funciona en (S') como antecedente del condicional (en este caso, como “*m* es alterada”, puesto que incluye un condicional implícito), el *ἀναγκαῖον* sería un ‘operador de necesidad’ el cual afirma las condiciones suficientes de *m* para la generación de *s* (lo cual favorecería una tesis débil) (pp. 114-115). Pero en (S') no aparece ningún operador modal de necesidad: ¿dónde está? Caston (pp. 115-116) propone

²¹⁹ Ni Wicksteed-Cornford (1934) ni Echandía (2014) resaltan la fuerza modal del término *ἀναγκαῖον* en sus respectivas traducciones. Por otro lado, si leemos completamente 246a5-10, más que implicar una tesis sobre la superveniencia, observamos la prioridad de la generación sobre la alteración (como podría aplicarse al caso de los hábitos, como la virtud y el vicio).

tres formulaciones de (S'), de tal manera que se plantean lecturas estrictas y amplias respecto a dicho operador:

- (A) $(\forall s)(\exists m)[m \text{ es alterada} \supset \Box(s \text{ es generada})]$
- (B) $\Box(\forall s)(\exists m)[m \text{ es alterada} \supset s \text{ es generada}]$
- (C) $\Box(\forall s)(\exists m)\Box[m \text{ es alterada} \supset s \text{ es generada}]$

Caston (p. 115) inmediatamente rechaza (A) en base a que no resulta necesaria la generación de una substancia a través de las alteraciones para Aristóteles (siguiendo *GC II* 11). Esta sería una formulación más estricta a la de Wedin y a su tesis fuerte: sólo cubre al consecuente en el condicional. Si seguimos (A), según Caston, volvemos a perder el objetivo principal de *Phys. VII 3*, que es la alteración y nos concentraríamos en la necesidad de la generación de la substancia a través de sus alteraciones. El operador, por ende, debería tener un mayor alcance, que serían las formulaciones (B) y (C). En cuanto a (B), afirma que alguna alteración en *m* es suficiente para la generación de *s*, pero “no requiere que las *mismas* alteraciones sean suficientes *en todos los mundos posibles*” (énfasis del autor); en el caso de (C), tendríamos la formulación de Wedin, donde algún suceso que es suficiente en algún mundo lo es en todo mundo posible: en el caso correspondiente, *necesariamente para toda substancia, existe una materia que, necesariamente, si ésta es alterada, la substancia es generada*. Caston (p. 116) se inclina por (B), puesto que (C) podría tomarse como *de re*

gracias al operador modal extra.²²⁰ Por otra parte, Caston reconoce la similitud entre la superveniencia débil y la necesidad hipotética en Aristóteles, destacando que la última puede traducirse de la siguiente manera, donde F es una proposición sobre la forma y M la materia: $\Box(F \supset M)$ (vid. p. 108). Quizá esta formulación de la necesidad hipotética sea más clara que las formulaciones de (S'), y más acorde con el hilomorfismo, puesto que no incluye los cuantificadores universales ni existenciales, lo cual podría indicar que Aristóteles ya poseía un conocimiento sobre la lógica modal cuantificada (cosa que ya sería exagerado defender).²²¹

Volviendo al texto de Caston, regresa a defender la tesis débil (pp. 116-117), contrastándola con la tesis fuerte (la cual, como ya ha repetido en múltiples ocasiones, convertiría a Aristóteles en reduccionista); por lo tanto, la superveniencia débil permitiría “la autonomía de explicaciones en el dominio superveniente”. Siguiendo a David Charles (1995), destaca que no puede reducirse la causa final a la eficaz, puesto que las explicaciones teleológicas “no pueden capturarse en el nivel de lo físico”. Por ende, señalará (pp. 117-118) el parecido de la tesis débil y la postura de Charles con el emergentismo clásico: “Charles sostiene que la existencia de dichos bicondicionales es compatible con la *irreductibilidad* en base a que dichas correlaciones no *explican* que ocurre en el nivel superveniente y no tratan

²²⁰ Caston no aclara los problemas que acarrea que el operador sea *de re*. Pero lo podemos suponer por el segundo operador modal en (C), el cual está ligado al condicional, mientras que en (B) no hay tal cosa (por lo que sería *de dicto*).

²²¹ Sobre la problemática de la lógica modal cuantificada, vid. Quine, 1961b: pp. 147-152. Łukasiewicz (1957: pp. 144-146) observa las dificultades de la necesidad silogística en *APr*, destacando que cae en la necesidad psicológica: así, aceptar las premisas compromete al individuo a aceptar la conclusión. En cuanto a la fórmula $\Box(F \supset M)$, ¿por qué M sería el consecuente? Esta traducción al lenguaje natural de la necesidad hipotética también resulta sospechosa.

su autonomía explicativa. Esto podría estar bien. [...] Si esta actitud [el reduccionismo] no es aceptable en el viejo estilo emergentista, difícilmente la encontraríamos más aceptable aquí” (énfasis del autor).²²²

Otra vez justificado el uso de la tesis débil, *i. e.* la lectura (B), Caston (pp. 118-120) vuelve al punto central de *Phys.* VII 3, que es defender la tesis sobre las alteraciones genuinas (o *per se*). Pero, al regresar a los casos a, b y c, destaca que se ha otorgado *un contexto inadecuado* respecto a su afirmación sobre la superveniencia (p. 119) puesto que, como hemos mencionado, el tema principal es la alteración y no a, b y c: *i. e.* casos que no son alteraciones *per se*. Entonces, ¿se rechaza la posibilidad de la superveniencia en Aristóteles? Sí y no: en primer lugar, acepta que los cambios en a, b y c no son alteraciones, pero requieren alteraciones genuinas, de manera que *supervienen débilmente* en las *cualidades sensibles*, *v. gr.* el calor o el frío, las cuales son características objetivas del mundo material (p. 120); en segundo, dado que estos casos no son alteraciones, entonces el interés de Aristóteles no es la superveniencia, sino la alteración *per se*.²²³ Entonces, en el caso de (a), el contexto no sería la generación de la forma (y de la substancia) gracias a las alteraciones materiales: más bien, “un evento —a saber, la generación— superviene” (pp. 120-121).²²⁴ En los casos de (b) y (c) también sucede lo mismo: los estados corporales y psicológicos (de carácter) emergen gracias a las excelencias o perfecciones (*τελείωσις*, como el placer) y las faltas (como el dolor), pero

²²² Vid. §1.1 y §1.2 del presente trabajo.

²²³ Entonces, podríamos preguntar: ¿qué sentido tiene hablar de que Aristóteles haya defendido una tesis débil si no la va a aceptar?

²²⁴ Pero esto es más consistente con la postura de C. D. C. Broad que con el emergentismo clásico, presentado en §1.3: la generación sería una relación (R) de dos elementos, forma (F) y materia (M), $R = (F, M)$. Aisladamente, no puede deducirse R a partir de F o M.

no son alteraciones *per se*, puesto que dichos estados *no están contruidos gracias a perfecciones o faltas* (p. 121). La anterior afirmación podría resultar falsa, puesto que si los estados del cuerpo o de carácter son instanciados a partir de alteraciones materiales como su base emergente (*i. e.* excelencias o faltas), entonces necesariamente requieren de dicha base (por lo que Wedin tendría razón, y Aristóteles aceptaría una postura fuerte respecto a la superveniencia). Quizá, aceptar la tesis débil conlleva —inevitablemente— a aceptar la tesis fuerte,²²⁵ pues nuestra concepción física, no la aristotélica, la requiere, ya que no se puede aceptar *entidades misteriosas*, siguiendo a C. D. C. Broad (*vid.* §1.3). En el caso de Aristóteles, parece romper el principio de clausura de lo físico (siguiendo a Kim, *vid.* §1.5), lo cual no tiene nada de malo: por el contrario, es entendible que acepte la forma y el fin como causas anteriores (y primeras) a la materia (*vid.* §2.1 y §2.2).

Pero, ¿cuáles son las alteraciones genuinas o *per se* para Aristóteles? Caston (pp. 119-120) recurre a *Cat.* 8, lugar en donde expone cuatro tipos de cualidades: (i) estados; (ii) capacidades o potencias naturales; (iii) cualidades afectivas y (iv) formas. A través de su definición en *Cat.* 14, donde “la alteración es cambio según la cualidad”, observa que el tipo iii sólo puede considerarse como alteración genuina, mientras que i, ii y iv bien podrían relacionarse con los casos a, b y c de *Phys.* VII 3: entonces, los cambios en la forma (tanto en a como en i) no son alteraciones, pero necesariamente requieren de alguna alteración genuina. Por lo tanto, la postura de Caston rechaza la globalidad que pretendida de Wedin, puesto que sólo es posible un tipo de alteración (*i. e.* del tipo iii), de tal manera que no puede extenderse a los casos mencionados.

²²⁵ Cosa que rechaza Caston en p. 132n.

No obstante, en pp. 121-122, trata de aclarar las diferencias entre los estados psicológicos y los de carácter: los primeros son afecciones (*πάθη*), mientras que los segundos (como en el caso de c) sí están contruidos a través de excelencias o faltas, las cuales son *relativas*. Entonces, los estados de carácter no son alteraciones *per se*, mientras que los psicológicos sí: gracias a ellos, son posibles los estados de carácter. La conclusión de Caston (p. 122) sobre lo anterior es la siguiente:

Aristóteles, por tanto, no apoya la superveniencia psicofísica, sino sólo la superveniencia de los cambios en las excelencias del carácter y del conocimiento en los cambios de los estados psicológicos.

En otras palabras, los estados psicológicos (en el lenguaje de Wedin, los estados- ψ) pueden entenderse como *bases* emergentes para el carácter y el conocimiento. Pero, ¿de cuáles estados psicológicos habla? Refiere a aquellas alteraciones con las cuales el objeto afecta el carácter o la capacidad de conocer (247b10-248a6; *vid.* p. 126). Pero, como podrá observarse, Aristóteles afirma que el intelecto sólo puede obtenerse a través del reposo (y este no es generación ni alteración), de manera que gracias al particular es posible el conocimiento del universal.²²⁶ Pero quizá el sentido sea más sencillo: las *sensaciones de placer y dolor* son cambios en los estados psicológicos gracias a la percepción de los sensibles (*vid.* pp. 121 y 126). Gracias al placer y al dolor, los cuales son alteraciones

²²⁶ *Vid.* DA II 5.

genuinas, son posibles los cambios de carácter y en el conocimiento.²²⁷ En otras palabras, serían estados psicológicos que permiten las excelencias y faltas en el carácter, pero no son bases emergentes para el intelecto (pues este es inalterable). Dado que —según Caston— es posible la superveniencia débil de ciertos sucesos, rechazando su extensión a partir de casos que no son alteraciones *per se*, entonces sería imposible la emergencia de lo mental en lo físico para Aristóteles. Así, rechaza que el intelecto supervenga en imágenes (pp. 122-123), señalando que Wedin (*óp. cit.*) utiliza una *inferencia a la mejor explicación* gracias a las características relevantes de la imagen. Pero, se pregunta Caston, ¿cómo podríamos obtener los conceptos de *triangularidad* a partir de imágenes? Observa que la *ejemplificación*, donde la imagen representa un determinado objeto y la cual sirve como base para la abstracción para Wedin, podría aplicarse a más de un pensamiento: *v. gr.* a la *trilateralidad*. Dado que la *triangularidad* y la *trilateralidad* emergen de una misma imagen, ¿por qué serían diferentes si tienen la misma base? Esto sería un absurdo, por lo que el nivel de abstracción del intelecto debe “estar más allá de los ejemplares quasi-abstractos” (p. 125).

Finalmente, a través de Kim (1993b) y su noción de *superveniencia de múltiples dominios*, Caston (pp. 127-128) defiende la posibilidad de la tesis débil en *Phys.* VII 3. Los casos presentados (a-c) son especiales, puesto que “las entidades en dos dominios no necesitan estar enlazadas del todo; podemos formular una afirmación de superveniencia en

²²⁷ Lo cual permitiría funcionar adecuadamente la facultad imaginativa, como podrá corroborarse en *DA* III 10-11. No obstante, dado que el objeto percibido termina por convertirse en objeto de la imaginación, gracias a dicha facultad es posible el movimiento local en el animal, generando así el deseo por su objeto. Entonces, ¿cómo el deseo de lo placentero podría generar la imaginación? No queda claro en el texto de Caston, parece que olvida otros aspectos de la obra de Aristóteles al enfocarse únicamente en *Phys.* VII 3.

tanto lo que ocurra en un dominio es determinado por lo que ocurre en el otro” (p. 127). Esto es, la determinación de un dominio respecto a otro no implica su reducción, más sí su *determinación*: si los sucesos en *D1* son diferentes a los habituales, *D2* no podría tener emergencia. Caston añade que la coordinación de los dominios sólo permite aquellos fenómenos relevantes. Así, v. *gr.* en el dominio de la generación de una substancia (a), hay otro dominio que está coordinado con él (la alteración, donde la materia subyace a la substancia).²²⁸

²²⁸ Lo mismo sucede con (b) y (c). Como mencionamos en §1.5 p. 51, la coordinación de dominios puede ser aceptado por el dualista, pero Caston parece ignorar el tema.

4.2.2 Críticas y observaciones a la postura de Caston

Como mencionamos anteriormente, si bien la postura de Caston es más ‘clara’ que la de Wedin, siguen estando presentes los mismos problemas (y, quizá, problemas más graves que los vistos hasta ahora). Por su parte, Wedin (*óp. cit.* pp. 89-90) observa que los *dominios coordinados* no eliminan la tesis fuerte —pues, según este autor, ésta ya evita el reduccionismo—, siendo compatible con su postura. Asimismo, rechaza las lecturas (B) y (C): “esto no es persuasivo, en parte, porque precisamente el cuantificador existencial está dado en la manera que es, es decir, informalmente e idiomáticamente. Simplemente no es razonable esperar este grado de estructura lógica en una frase del lenguaje natural” (pp. 91-92). Así, la manera en la cual Caston entiende el término *ἀλλοιούμενον τινός* es bastante problemática, por lo que el comentario de Wedin resulta atinado: tanto (B) como (C) son interpretaciones filosóficas, no tienen nada que ver con una cuestión gramática (*ibidem*). Por su parte, Jeremy Kirby (*óp. cit.* p. 22n) observa que Caston aceptará una tesis “más robusta” sobre la superveniencia fuerte posteriormente en 1997 (*vid.* pp. 326-final), de tal modo que convertiría a Aristóteles en un epifenomenalista: “[...] es el primero, de hecho, en cargar la teoría con epifenomenalismo”. Esto —nuevamente— sería excesivo, puesto que sería adjudicarle una postura relativamente contemporánea a Aristóteles (como sucede con el funcionalismo). Pero, habría otro problema: ¿quién podría llamarse, de manera auténtica, seguidor del epifenomenalismo? Si esta tesis consiste en rechazar la eficacia causal de lo mental respecto a lo físico, entonces, ¿cuál sería la utilidad de lo mental?²²⁹

²²⁹ *Vid.* Shields (1995: p. 112n).

Por otra parte, la lectura (B), por la cual se inclina Caston, contiene un operador modal ligado a un cuantificador universal (así como éste acotado a una variable), convirtiéndolo en una opción inviable para entender la supuesta superveniencia en Aristóteles: si esto es correcto, entonces toda instancia de substancia necesariamente requiere de una determinación material previa (*i. e.* a través de las alteraciones). Pero esto es falso, puesto que el estagirita continuamente insiste en que la forma determina la generación del compuesto (y no la materia): la generación (sea natural o de las producciones) parte de aquello que es actual, *i. e.* la forma, y no de lo potencial (*vid.* Z 7, 1032b13-15). Claro que la materia es indispensable (como puede constatarse con la materia última, *vid.* *Met.* H 6), y que los cuerpos son substancia de alguna manera (Z 2, 1028b 8), de tal manera que la forma es un *algo dentro de otro algo* (Z 11, 1036b20-31). Pese a ello, de ninguna manera la materia determina al compuesto (*vid.* Z 3, 1029a5-30; Z 7, 1032a23-25).

Sin embargo, lo anterior es prueba para Caston de que no hay concepción alguna sobre la superveniencia en Aristóteles, por lo que la lectura (B) sería irrelevante. Si bien parecería que en *Phys.* VII 3 se afirma (B), como acepta Caston, los casos (a-c) eliminan su posibilidad. Entonces, ¿qué sentido tiene hablar de una *tesis débil de superveniencia* en Aristóteles? Parecería que no tendría caso alguno. En todo caso, su objetivo era eliminar cualquier intento (quizá en clave de Burnyeat, *óp. cit.*) de entender al estagirita como un filósofo analítico contemporáneo, sobre todo, como un fisicalista no-reduccionista, a través de los casos (a-c). Pero, por otro lado, la coordinación de múltiples dominios aceptaría (B). En cierto sentido, Caston tiene razón al señalar las dificultades de una lectura fuerte (como en C), pero su estrategia ‘deflacionista’ conlleva a la imposibilidad respecto a una lectura superveniente (sea débil o fuerte) y, por ende, eliminaría la emergencia del intelecto a través

de las imágenes (cosa que rechazará en su artículo de 1997, puesto que el epifenomenalismo sí acepta la emergencia de lo mental).

Lo anterior conlleva a ciertas consecuencias no deseadas en la psicología de Aristóteles: ¿cómo podría existir el intelecto activo? Ciertamente, esta facultad es divina (como apuntamos en §3.2), pero también se encuentra en el ser humano, aunque de una manera imperfecta, puesto que gracias a la *φάντασμα* es posible el intelecto práctico (*διάνοια πρακτική*), donde el agente se mueve conforme al objeto deseado (*vid.* §3.3). En cierto sentido, la lectura superveniente de Wedin otorgaba la posibilidad de comprender la emergencia del intelecto a través de la imagen (aunque la manera de aterrizar el asunto no fue la correcta); en cambio, con Caston, resulta imposible relacionarlos: así, la imagen no tendría ninguna influencia causal en el intelecto (en el caso del ser humano), cosa que bien podría aceptar el epifenomenalista. Por ello, resultaría falso que el intelecto sea meramente una facultad abstracta para Aristóteles: dado que poseemos un cuerpo, resulta imposible ejercer todo el tiempo esta actividad (a diferencia del dios aristotélico, el cual está siempre en acto). Para llevarla a cabo, se requiere del reposo del cuerpo para su actualización correcta (en caso contrario, no funcionaría adecuadamente) (*vid. Somn.* I, 19-29). Y, dado que poseemos un cuerpo, este tiene la capacidad de percibir la forma sin la materia, de tal modo que se tendría —siguiendo a Alejandro (*Mantissa* §2, 106, 22 ss.)— la disposición para el intelecto, el cual es pasivo (*vid. Met.* Λ 9; *DA* III 4, 429a25-27). En cambio, el intelecto activo requiere partir —naturalmente— del pasivo, pero no necesariamente: en el caso del ser humano, gracias al particular y su forma es posible alcanzar el universal, mientras que el intelecto divino es creador de dichas formas, por lo que no requiere de un intelecto previo como en el caso del mortal (*DA* III 5). Claro que, una vez que el humano alcanza el universal,

ya no requiere de las instancias particulares: como ejemplo de lo anterior, en *DA* III 7 destaca que la abstracción de lo cóncavo está separada de lo chato, *i. e.* la materia, aunque no pueden separarse, puesto que la chatez es intrínseco y no coincidente de lo cóncavo (*vid.* Z 5 y 6; §2.1 del presente trabajo). Utilizando el ejemplo de Caston, la *trilateralidad* y la *triangularidad* serían abstracciones que genera el ser humano gracias a instancias particulares (es decir, los *type* emergen de los *tokens*).

No obstante, eliminar la imaginación en favor del epifenomenalismo es un movimiento muy cuestionable, dada la anterior evidencia (aunque el artículo del 93 no lo sugiere explícitamente, conlleva a dicho resultado). Una estrategia de interpretación de este estilo, deflacionista pero eliminativista, dificulta la comprensión de Aristóteles. Si bien la lectura de Wedin resulta fuerte en extremo, puesto que la emergencia de lo ‘mental’ implica considerar los constituyentes disposicionales materiales, resulta peor la conclusión de Caston: el intelecto sólo puede estar *más allá de los ejemplares de la imaginación* (p. 125).

Por otra parte, dicho epifenomenalismo implicaría un dualismo del tipo cartesiano: el intelecto sería una substancia que interactúa causalmente con un cuerpo (Kim, 2006c: pp. 72-73). Si aceptamos lo anterior, entonces el intelecto no podría tener aplicación práctica, lo cual sería un sinsentido: pues este, según Aristóteles, el intelecto práctico (*διάνοια πρακτική*) controla los movimientos del cuerpo, en el caso del ser humano, al moverlo hacia el objeto de su deseo (*vid.* *DA* III 10). Así tenemos, por ejemplo, que en *EN* VI 5, la sabiduría práctica (*φρονίμους*) es un estado (entendido como virtud o excelencia, *ἀρετή*) con la capacidad de actuar con respecto a los bienes humanos (1140b19-21). Y, siguiendo a Irwin (1980: pp. 45-46), dicho actuar surge a partir del deseo racional del objeto. Si Aristóteles fuera un epifenomenalista, entonces lo mental (entendido como intelecto) no podría tener ningún

control respecto a las disposiciones materiales del agente que está actuando (pues este, entonces, se movería conforme al deseo irracional, de tal manera que jamás alcanzaría la *εὐδαιμονία*).

El problema, ciertamente, sería abordar los *φαντασμάτα* como *tokens* de aquellas abstracciones: en este sentido, Aristóteles no es muy claro sobre el papel de las imágenes respecto al intelecto. La evidencia muestra que ambos procesos se relacionan (DA III 3-4), pero Caston estaría en lo correcto al señalar las dificultades respecto a su emergencia. Sin embargo, en 2021 vuelve a abordar el tema tratando las dificultades sobre ciertas lecturas cartesianas, señalando que los *φαντασμάτα* sirven como *contenido representacional de experiencias pasadas*, de tal manera que el intelecto puede acceder a ellos (pp. 175-176). A través de dos ejemplos, la imagen no es entendida como copia o imitación del objeto, a modo de una pintura, sino como una *traza* u *efecto secundario* de un estímulo original (p. 178): así, *un archivo de computadora* (como una imagen) puede producir las “representaciones visibles de objetos en el monitor”, mientras que *un disco de vinilo* codifica ondas, las cuales, cuando la aguja marcha sobre ellas, activa el sonido en los altavoces (p. 175).

En el caso del archivo, Caston destaca que, si buscamos entre los circuitos y en el almacenamiento del dispositivo, no encontraremos nada que se parezca a dicho archivo: “los archivos de imagen, entonces, poseen contenido representacional el cual se parece a los objetos externos”. De igual modo, las ondas del vinilo “no suenan a música, por supuesto, porque no emiten sonido”: más bien, al bajar la aguja de la tornamesa, lo que se hace es activar el contenido del vinilo (*ibidem*). Lo anterior no implica que el intelecto emerja a través de los *φαντασμάτα*, aunque sí implicaría su relación, pues gracias a estos *tokens* se activa la facultad perceptiva correspondiente, activando —a su vez— una cierta *traza* de sensación

pasada. Independientemente de lo dicho por Caston, el cual es mucho más sensato y más *ad hoc* con los anteriores ejemplos, consideramos que rechazar la superveniencia en Aristóteles es igual de negativo que su contrario (una tesis fuerte). Si rechazamos la importancia de la imaginación en el intelecto para Aristóteles, la lectura será más platónica que aristotélica, puesto que el intelecto humano no podría comprender de modo alguno la forma (salvo por participación, pero esto contradice su rechazo a las Ideas platónicas, así como a su *ἐκθέσει*);²³⁰ en contraste, si aceptamos que existe una relación entre ambos, entonces faltaría explicar cómo podría supervenir el intelecto activo de la imaginación. Cualquier camino conlleva a sus respectivas dificultades.²³¹

²³⁰ Vid. §2.1 del presente trabajo, p. 75 en adelante.

²³¹ En las conclusiones generales ahondaremos sobre dicha cuestión. Por lo pronto, una lectura materialista, donde emerjan de manera escalada las facultades, es complicada de aterrizar sin contradicciones.

4.3 El dualismo superveniente en DA según Christopher Shields

4.3.1 La postura de Shields

Según Christopher Shields (1995: pp. 211-212), se ha caracterizado de múltiples maneras la relación entre el alma y el cuerpo en la psicología de Aristóteles: a través de posturas materialistas no-reduccionistas (como David Charles, *óp. cit.*, y Sorabji, 1974) o anti-dualistas, de tal manera que “han concluido que él [Aristóteles] debió ser un materialista”. Sin embargo, inmediatamente rechaza dichas posturas, señalando que “tiene, por lo tanto, que considerársele como un dualista no-cartesiano, como podríamos llamar un *dualista superveniente* en la filosofía de la mente” (la trad. es mía). Para justificar lo anterior, Shields (pp. 212-213) se basa en un “esquema ontológico” subyacente en la *filosofía de la mente aristotélica*, el cual está articulado en *Met.*²³²

Gracias a dicho esquema, es posible comprender la relación entre el alma (como forma) y el cuerpo (entendido como materia), de tal manera que “se compromete con una forma de *dualismo*” (énfasis añadido). Si la materia en un compuesto es posterior a la forma, ésta sería substancia en mayor grado (μᾶλλον) que la materia (p. 210).²³³ Entonces, puesto que las formas aristotélicas son inmateriales, el alma —en tanto forma— sería inmaterial. Por ende, a partir de *Met. Z* 17, lugar donde trata al compuesto (σύνολος) y su emergencia a

²³² Trataremos de simplificar, en la medida de lo posible y sin mutilar su argumento, la postura de Shields. Véase §2.1 y §2.2 del presente trabajo.

²³³ Shields (p. 210n) cita *Met. Z* III, donde se destaca que la forma es anterior y *tiene mayor existencia* (πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν) que la materia, señalando que ésta cumple un criterio mínimo para ser substancia.

partir de la forma y la materia, Shields resalta una “inusual discusión clara sobre las alternativas relevantes” respecto a las formas, destacando tres:

- (1) El alma es un atributo o propiedad (o un conjunto de propiedades) de un cuerpo (1041b10-25);
- (2) El cuerpo constituye el alma (1041b4-9);
- (3) El alma es una substancia inmaterial (1041b26-31).²³⁴

En este sentido, según este autor, Z 17 no requiere del materialismo o inmaterialismo de las formas: en otras palabras, parecería que Aristóteles se deslindaría de elegir alguna de las anteriores posturas al destacar dichas alternativas. No obstante, llevar a buen término todas estas alternativas es una tarea imposible, dadas sus distintas concepciones sobre la materia (entendida como última o próxima, ἐσχάτης ὕλης, y como no-próxima). Por ende, siguiendo Z 11, es posible discriminar entre dos tipos de compuestos: aquellos con forma y materia no-próxima (*compuestos gruesos*) y aquellos con forma y materia próxima (*delgados*). Si bien no es de su interés discutirlos, hace hincapié en la no-identidad de la materia (sea del tipo que sea) y la forma, a partir de la ley de Leibniz (p. 214).²³⁵ Esto implica

²³⁴ Los paréntesis son míos. En dichas partes de Z 17 no hay ninguna referencia al alma o al cuerpo. Si sustituimos ‘alma’ por ‘forma’ y ‘cuerpo’ por ‘materia’, tenemos la formulación original de Aristóteles. Ciertamente, es notable la preferencia de Shields por (3), aunque puntualizará sus motivos en pp. 218-235.

²³⁵ Entiéndase por identidad de los indiscernibles: $\forall F(Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y$.

rechazar, en cierta medida, lo dicho en H 6: *la forma y la materia son una*.²³⁶ Como ejemplo de lo anterior, destaca dos argumentos en contra de su identidad en Z 17:

- i. En 1041b14-16, sílabas como ‘ba’ no son idénticas con sus elementos (στοιχεῖον), puesto que los elementos siguen existiendo una vez separados del compuesto. En contraste, el compuesto se destruye cuando sus elementos son separados: “Aristóteles simplemente señala que si *a* existe en *t*2 mientras que *b* no, entonces *a* y *b* no son idénticos”. Por ello, la sílaba no es idéntica con su materia próxima (‘a’ y ‘b’);
- ii. Añadir un elemento extra a los elementos ‘a’ y ‘b’ para tener una consideración completa de ‘ba’ (1041b6-9) conlleva a un regreso al infinito, puesto que “cada nuevo elemento podría fallar para considerar la estructura de ‘ba’ y, entonces, requeriría de un nuevo elemento” (pp. 214-215).

Entonces, en lugar de requerir la causa material —en este caso, ‘a’ y ‘b’— con la cual se constituye ‘ba’, Aristóteles exigiría su causa formal. Por (i), los elementos constitutivos no son relevantes para la conformación de una sustancia compuesta, mientras que en (ii) se rechaza la adición para la consideración de un compuesto.²³⁷ Pero, entonces, ¿rechaza la adición de *algo más* (τοδὲ τι)? Según Shields (pp. 215-216), dado que llega a la conclusión

²³⁶ Vid. *Met.* 1045b16-23. Véase §2.2.

²³⁷ En Z 4 se rechaza la definición por adición (προσθέσεως) y por substracción (ἀφαιρουντας), puesto que no pertenece a aquello incondicional y primario en su esencia y definición. Por lo anterior, destaca en Z 5 la imposibilidad de definición del compuesto.

fuerte de que la forma no es idéntica a la materia (sea última o no-próxima), habría que añadir algo más —y diferente— que constituya un cuerpo orgánico, con el propósito de tener *una cierta organización o ser capaz de realizar ciertas funciones*: “Pero no puedes añadir materia, puesto que la materia no es aquello que está faltando, sino la estructura de la materia. Si uno dice que la materia próxima *ya está* estructurada, y es por ello que es próxima, será en virtud de que posee cierta forma” (p. 216; énfasis del autor). Ese *algo más* es la forma, la cual es contrastada con los elementos materiales que conforman el compuesto. Pero esta forma, ¿es inmaterial? Siguiendo a Alvin Plantinga (1974: pp. 67-68), afirma que “es posible que yo exista en algún tiempo cuando mi cuerpo no (ya que puedo intercambiar los cuerpos parte por parte o todas las partes al mismo tiempo)”.²³⁸ Puesto que no soy idéntico a la materia con la cual estoy compuesto, dada la ley de Leibniz, entonces: ¿no seré idéntico con mi cuerpo? Según esto, no podría, aunque sí respecto a ciertas partes materiales.

La cuestión se complica, pues afirma (p. 217) que *Met. Z 17* no es suficiente para considerar que las formas son inmateriales:

Más bien infiere [Aristóteles] que, en cualquier momento, una forma dada no es idéntica a ningún fragmento sincrónico de materia. Esto deja abierta la posibilidad de que las formas

²³⁸ “Porque, ciertamente, parece posible que pueda adquirir un cuerpo nuevo —ya sea intercambiando cuerpos con otra persona o sustituyendo B de un solo golpe o pieza a pieza por otro cuerpo— tal vez de algún material sintético y con mayor durabilidad” (1974: p. 67). De alguna manera, dicha postura coincidiría con el funcionalismo de Shields esbozado en (1990). No obstante, desde el inicio de su artículo, destaca el rechazo del estagirita respecto al dualismo a través de una teoría de la identidad (p. 19). Pero, dicho dualismo, ¿no es defendido por Descartes? Para una crítica a la lectura dualista —así como cartesiana— de la psicología de Aristóteles, véase Caston (2021).

sean materiales en el sentido de estar esencialmente constituidas por materia, y por tanto idénticas a entidades constituidas por materia, es decir, ellas mismas.

Entonces, puesto que *no soy idéntico* a ciertas partes materiales (sean cuales fuesen), las formas podrían estar constituirse de materia. Lo anterior es claramente contradictorio. Pero, entonces, ¿a qué se refiere Shields con esto? Podríamos verlo como un argumento a favor de la inmaterialidad de las formas, cosa que resulta obvia dada su preferencia por la tercera alternativa: si bien *podría identificarme* con ciertas partes materiales (como mis órganos, mis células, etcétera), es notable que dicho criterio material es mínimo para mi identificación.

En este sentido, a continuación, analiza (1): *el alma es un atributo o propiedad de un cuerpo*. Rechazará la postura de Jonathan Barnes (1979: pp. 33), quien niega el dualismo a través de una interpretación materialista y la cual es consistente con una *teoría atributista de lo mental*: “[...] un teórico de atributos sostiene que las personas son sustancias materiales que, sin embargo, tienen propiedades inmatrimales que son causalmente o no causalmente necesarias para los estados físicos del cuerpo” (p. 218).²³⁹ Ciertamente, la interpretación de Barnes parte de las definiciones del alma en *DA II 1-2*, destacando que dichas definiciones “no entienden el alma como una sustancia (como, digamos, el corazón o el cerebro) sino como un atributo (como, digamos, vida o salud)”; a pesar de ello, Shields (*ibidem*) objeta que el alma *sí es considerada substancialmente como forma*. Pese a ello, observa que el

²³⁹ Vid. Boeri (2010: pp. XLVIII-LIII): “[...] no es menos cierto que hay otros pasajes en los cuales Aristóteles está inclinado a pensar en el alma (no en el compuesto orgánico) como en un verdadero agente causal directo”.

atributismo de Barnes evitaría —en cierta medida— el epifenomenalismo, de tal manera que los estados mentales, al estar constituidos de materia, serían substanciales (al igual que el alma).²⁴⁰

Más adelante, analiza (2): *el cuerpo constituye el alma*. Para David Wiggins (1968) y J. L. Ackrill (1973), gracias al cuerpo se constituye el animal.²⁴¹ Así, Shields (p. 219) resalta que *la constitución* del alma se debe a las propiedades no-históricas y no-modales que posee el cuerpo, por lo que alma y cuerpo conservan propiedades causales idénticas: “[...] la constitución conserva los poderes causales del alma, dado que sus relaciones causales son extensionales”. Considera que dicha postura es atractiva por dos razones:

- i. *Explica en gran parte la postura de Aristóteles en Met. y en DA;*
- ii. *Se asemeja a las posturas materialistas más plausibles de la actualidad sobre las relaciones entre mente y cuerpo (v. gr. el funcionalismo).*

El problema, según Shields (*ibidem*), es que no salvan la inmaterialidad del alma, puesto que “una condición necesaria de *a* para constituir a *b*, donde *a* es una entidad material, es que *b* sea igualmente una entidad material”.

²⁴⁰ No obstante, la causa formal quedaría relegada en el plano explicativo.

²⁴¹ Si bien es cierto que Wiggins (1968: pp. 48-49) apela a la constitución entre alma y cuerpo, forma y materia, observa que ‘cuerpo humano’ posee un principio de individuación diferente al de ‘persona’, puesto que sus *propiedades sortales* son diferentes; en cambio, Ackrill (1973: pp. 120-123) será escéptico ante la postura de Wiggins, señalando las dificultades respecto a la *constitución*.

Por lo anterior, dado el rechazo respecto las alternativas 1-2, lo más consistente —según Shields (p. 220)— es aceptar la tercera a través de los siguientes cuatro argumentos:

- I. Dado que el alma no puede tener movimiento en sí misma, entonces no es una magnitud (*DA* I 3);
- II. Dado que el alma es forma de un cuerpo, no es generable. Entonces, el alma no tiene materia (*Met.* Z 8);
- III. Puesto que el alma no es divisible, entonces no es una magnitud (*DA* I 5);
- IV. Si el alma no es un elemento (ni proviene de los elementos) (*GC* II 6), entonces es una entidad inmaterial.²⁴²

En otras palabras, dichos argumentos no podrían sostener que el alma esté constituida de materia (como Wiggins y Ackrill) o que los atributos del alma sean materiales (como Barnes): “Aristóteles no puede consistentemente mantener que las almas sean materiales e inmatrimales, y dado que está comprometido en afirmar lo último, debe rechazar lo primero” (p. 235). El alma, *qua* alma, no podría identificarse —siguiendo IV— con un cuerpo, *qua* cuerpo, como en el caso de los elementos, v. *gr.* el fuego (p. 236).

²⁴² “También es absurdo que el alma pueda estar compuesta de los elementos, o que sea uno de ellos. Pues, entonces, ¿cómo se producirán las «alteraciones» del alma? ¿Cómo, por ejemplo, se es músico y, luego, no músico, o como hay memoria u olvido? Es evidente, en efecto, que si el alma es fuego, las afecciones que poseerá serán las propias del fuego en cuanto fuego [τὰ πάθη ὑπάρξει αὐτῇ ὅσα πρὶ ἢ πῦρ], pero, si es una combinación de elementos, poseerá afecciones corpóreas, mas ninguna afección del alma es corpórea” (334a10-15; énfasis añadido).

La aplicación de la ley de Leibniz ayuda a evitar la confusión, así como abordar la cuestión del *νοῦς*: “Si el *nous* es inmaterial, y una capacidad del alma, entonces toda el alma no puede ser constituida de materia. Si es el caso, es difícil ver cómo el alma podría ser *idéntica* con cualquier materia, sea no-próxima o próxima” (p. 237). Y, más aún, evitaría las dificultades del *dualismo cartesiano*: en primer lugar, si bien el alma es ‘ontológicamente dependiente’ del cuerpo (cosa que Descartes rechaza),²⁴³ esto no implica su identificación (cosa que se discrimina a partir de la ley de Leibniz); en segundo, dada la anterior dependencia, el cuerpo es substancia material que sirve de *base superveniente* para el alma (p. 238). Entonces, el alma es *substancia inmaterial* que emerge de un cuerpo, de tal manera que sus propiedades formales dependen —tanto causal como nomológicamente— de una base material.

Como podrá observarse, dicho dualismo sigue *SUP.* de Kim (véase §1.5), puesto que las propiedades mentales (o intelectuales, $-\Psi$) dependen fuertemente de una base superveniente (*i. e.* propiedades materiales, $-\Phi$) que las realice: “Un grupo de propiedades Ψ superviene fuertemente de un grupo de propiedades Φ sii: (i) necesariamente para cada x y para cada propiedad F en Ψ , si x tiene F , entonces hay un G en Φ tal que x tiene G , y (ii) necesariamente si cualquier y tiene G tendrá F ” (*ibidem*). En otras palabras, utilizar *SUP.* también conlleva a aceptar una postura dualista, no sólo materialista (sea reduccionista o no).²⁴⁴ No obstante, más que apelar a la superveniencia de propiedades (la cual es el sentido

²⁴³ *Loc. cit. Meditación VI y Discurso del Método IV* (p. 124). *Vid. Tratado del hombre II* (pp. 259-260).

²⁴⁴ *Vid. Kim 2006b* (pp. 33-34) y *2006c* (p. 80): “Dado que esas entidades son almas inmateriales fuera del espacio físico, R [en nuestro caso, Ψ] no podría ser, o incluir, una relación espacial, o cualquier otra clase de propiedad física o relación” (énfasis mío).

fuerte), Shields (p. 239) destaca que la emergencia de la substancia (entendida como forma y alma) es una *extensión de la superveniencia de sucesos* (véase §1.4). Al aceptar el tipo *débil*, podría abrir la puerta a la *múltiple realización de lo mental*, puesto que un suceso dependería de otro, pero no todas sus propiedades (cosa que acepta en 1991), por lo que la mente podría constituirse con cualquier tipo de materia (silicio o neuronas).²⁴⁵ No obstante, su lectura dualista no conduce —de manera explícita— a aceptar el funcionalismo, sino que sería “una especie de objeción al dualismo cartesiano”, de tal manera que los estados mentales *dependen de manera íntima* en los estados fisiológicos (pp. 239-240).²⁴⁶

²⁴⁵ En el caso del dolor, Shields (pp. 238-239) acepta que cualquier base superveniente es condición suficiente, más no necesaria, para la emergencia de lo mental, ya sean fibras-D o “cavidades nasales marcianas”.

²⁴⁶ Para otras lecturas dualistas, consúltese Heinaman (1990); también Robinson (1984) y (2021). Este último (pp. 295-304) se enfoca en la inmaterialidad del intelecto utilizando la distinción entre sintaxis y semántica: los procesos sintácticos, *i. e.* materiales, no eliminan los motores semánticos (como el pensamiento teleológico), puesto que no son lo suficientemente complejos y poseen bastantes limitaciones, siguiendo a Fodor (*vid.* 1983) y Chomsky. Es decir, Robinson desarrolla una lectura *intelectualista*.

4.3.2 ¿Es viable el dualismo en Aristóteles? Hacia el hilomorfismo

Una manera de refutar la lectura dualista de Shields es a través de las anteriores estrategias fisicalistas no-reduccionistas. Por ejemplo, Wedin (*óp. cit.* pp. 82-83) considera el alma como *ὑποκείμενον*, gracias a la cual se realizan los actos y estados mentales (*loc. cit.* DA I 4, 408b11-15). Si seguimos a Alejandro (*Comm. Met.* A, 22, 1-4), observamos que el término *substratum* tiene una mayor extensión que la materia, por lo que podría —en cierta medida— sostenerse que el alma es *ὑποκείμενον* de un individuo particular, puesto que ella no ‘actúa’ o ‘piensa’, sino quien la posee. Pero, si hay dos tipos de *substratum*, uno material y otro inmaterial (donde este último tendrá una mayor injerencia sobre el primero), ¿no es lo mismo que aceptar el dualismo?²⁴⁷ Por su parte, Caston (*óp. cit.* p. 130n) enfatiza que la noción de superveniencia en Shields “es una forma de coordinación de dominios múltiples”, sin ahondar en más detalles (al igual que Granger, 1993: p. 173n). Pero podríamos hacer el intento de entender dicha coordinación en el dualismo de la siguiente manera: si los sucesos en el dominio $D\Phi$ son diferentes a los habituales, entonces $D\Psi$ no podría supervenir. Esto es una gran posibilidad, puesto que en *Phys.* VII 3 se discute sobre el asunto, como lo vimos en las lecturas de Wedin y Caston. No obstante, Caston explícitamente rechaza la emergencia del intelecto respecto a propiedades materiales, destacando solamente la coordinación entre las virtudes de carácter y las disposiciones materiales, por lo que tendríamos que rechazar la sugerencia.

²⁴⁷ Heinaman (1990: p. 91) resalta que la forma, al depender de la materia, no conlleva a una postura cartesiana (más sí dualista).

Pareciera, entonces, que el dualismo superveniente es inmune ante las críticas materialistas. Para Marcelo Boeri (2010: p. XXXIX-XL), la lectura de Shields hace compatible el emergentismo con el enfoque de *DA*: “[...] en efecto, es una tesis bastante fuerte en *DA* que los estados anímicos no son idénticos a estados corpóreos o físicos ni pueden reducirse a ellos (como pensaban los atomistas y otros filósofos), pero tampoco son completamente independientes de tales estados físicos o corpóreos”. No obstante, Boeri (*ibidem*) destaca que la *clausura física* sería un impedimento para llevar a cabo —de manera satisfactoria— dicha conexión: “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”. Lo anterior es correcto, puesto que difícilmente Aristóteles podría aceptar el anterior principio, dado su hincapié respecto a las causas formales y finales. La *clausura* resulta ser, por consiguiente, un principio irrelevante para la filosofía aristotélica, dada la no-identificación respecto a lo material y formal,²⁴⁸ por lo que —a diferencia de las posturas de Davidson o Kim— podríamos desecharla de nuestra lectura del estagirita. Pero, pese a lo anterior, si seguimos a Kim (2006a: pp. 15-16), el dualista también puede aceptar la clausura: “[...] no dice que los sucesos físicos y entidades son todos los que hay en este mundo, o que la causación física es toda la causación que hay”. En otras palabras, las posturas fisicalistas (tanto en su versión reduccionista como no-reduccionista) no eliminan el dualismo (sea de substancia, como favorece la interpretación de Shields, o cartesiano).²⁴⁹

²⁴⁸ Cuestión que no es del todo cierta, puesto que en *Met.* H 6 se habla de la unidad entre la forma y la materia en el compuesto (*vid.* §2.3, nota 120).

²⁴⁹ El dualismo tampoco elimina el *principio de exclusión* ni *SUP.*, puesto que los sucesos mentales (o intelectuales, en el caso de Aristóteles) podrían componerse de sucesos físicos (sin violar la

¿Son buenas noticias para el *dualismo aristotélico*? Si bien los enfoques fisicalistas son incapaces de abordar el intelecto activo de forma satisfactoria, puesto que se concentran en la emergencia de las propiedades intelectuales a través de las materiales, *i. e.* propiedades base, el dualismo parece tener más éxito, puesto que si el alma es una *substancia inmaterial*, dado que es forma de un cuerpo material, entonces el intelecto o cualquier estado mental deja de ser problemático. A esta lectura, justamente, trata de aterrizar Boeri (pp. XLV-XLVIII): “[...] «estados mentales» como las emociones o pasiones (*páthe*) comportan un aspecto formal, no material, en la medida en que pueden explicarse como *formas* o *estructuras formales* (*lógoi*) que se dan en la materia” (énfasis del autor).²⁵⁰ Pero habría dos problemas, similares al cartesiano, si seguimos por esta línea de pensamiento: en primer lugar, si lo mental (M*) emerge de lo físico (P*), y no viceversa dado que no es posible la *causación hacia-arriba* (*upward-causation*) y sí la *causación hacia-abajo* (*downward-causation*) como postulan los fisicalistas, ¿por qué tendrían que ser dos *ítems* ontológicamente diferentes? La estrategia de Kim (*vid.* 2006b: p. 67-69) es apelar a la definición de macro-propiedades a través de sus micro-propiedades, sin olvidar que el último nivel es cerrado (en cambio, el nivel de lo mental, de lo químico, etcétera, es abierto). Pero entonces M y M*, derivados de P y P* respectivamente, conllevan a la sobredeterminación: por lo tanto, habría que eliminarlos, puesto que son epifenomenológicos. Pero Kim no es eliminativista, sino reduccionista. Así que, si queremos “salvar” lo mental, la única estrategia plausible —según

exclusión, la cual es neutral según Kim, 2006b: p. 43) o tener emergencia (*SUP.* es aceptada por el dualista, como vimos en §1.5).

²⁵⁰ Véase también Boeri (2010: p. LXXVIII). Si bien la postura de Marcelo Boeri respecto a la teoría del alma de Aristóteles se inclina al dualismo, la afirmación anterior no necesariamente lo implica: bien podría entenderse a través de un modelo hilemorfista, como hará posteriormente Shields (2021).

Kim— es a través del fisicalismo reduccionista. Por lo anterior, en segundo lugar, la lectura dualista de Aristóteles no parece aceptar la *causación hacia-abajo*, lo cual contradice cualquier estrategia emergentista por haber (véase §1.1 y §1.2). Desde Samuel Alexander, hemos visto que gracias a lo material emerge la mente (así como Dios, como un esfuerzo o *nisus* hacia lo divino). Aunque los emergentistas no rechazan la *eficacia causal de lo mental*, no conciben que lo mental sea el *item* básico de la realidad, por lo que rechazarían la *causación hacia-arriba*. Entonces, lo anterior no parece aristotélico, sino materialista (incluso si es neutral respecto a lo mental, como consideraban Broad y Russell, véase §1.3).

Curiosamente, Shields (2021) abandonará la estrategia dualista en favor del *hilomorfismo*, la cual permite una solución simple al problema de la *eficacia causal de lo mental*, evitando así el mencionado epifenomenalismo.²⁵¹ Según nuestro autor (2021: p. 309), Aristóteles fue “[...] inconsciente sobre el problema de la causación mental”, quizá porque gracias a su *marco causal* —dado en términos hilomórficos— no se lo permitía. Así, más que buscar el mejor argumento en favor del reduccionismo, en específico el fisicalismo fuerte que defiende Kim, Shields (*ibidem*) considera que hay que tomar seriamente al hilomorfismo y su no-reduccionismo para sostener una superveniencia *sistemática*.

²⁵¹ A diferencia de Howard Robinson (2021), quien favorece la lectura dualista o “intelectualista” respecto al significado en el lenguaje. Por otra parte, Robert Roreitner (2021) contrapone la lectura “teofrastiana” (pp. 254-258), la cual es dualista y sustentada por los neoplatónicos, con una meramente aristotélica, donde la primera separa toda actividad del intelecto respecto de la imaginación, mientras que la segunda considera la dependencia de la imaginación respecto del intelecto (pp. 258-262). La cuestión, ciertamente, sería entender qué entiende Aristóteles por *separabilidad* (χωρίζεται), y Roreitner (pp. 264-266) da cuenta de la imposibilidad ontológica sobre la cuestión. Mi análisis, tanto en §2.1 como en §3.1, apoya esto último.

Para llevar a cabo lo anterior, Shields (pp. 309-312) parte de los resultados del análisis de Kim (*cfr.* 2006b: pp. 33-35; véase §1.5 del presente trabajo): así, a través de ***Clausura*** (*vid.* §1.5, p. 50 del presente trabajo) y la ***Irreductibilidad física de lo mental*** (*vid.* p. 48), la cual destaca que no hay propiedad mental que sea idéntica con una propiedad física (2021: p. 310), encontramos una contradicción entre los *ítems* mentales y físicos: en conjunto, ambas conducen al epifenomenalismo. Por otra parte, añadir el ***Principio de exclusión causal*** (*vid.* p. 49 de este trabajo) también conduce al epifenomenalismo: así,

Si lo físico es causalmente cerrado y si las propiedades mentales no son idénticas con las propiedades físicas, y si es verdadero que las causas físicas de cuya existencia no dudamos son causalmente eficaces en virtud de sus propiedades físicas, y finalmente asumimos que esos hechos excluyen otras causas de jugar otro papel en la producción de esos mismos eventos, entonces los sucesos mentales son causalmente inertes” (p. 312; énfasis del autor).

El fallo con dichos principios, según Shields (pp. 313-314), estriba en dicha conjunción, más “el juicio empírico de que nuestros movimientos corporales no están sistemáticamente sobredeterminados”. En otras palabras, dichos principios —sobre todo, el ***Principio de exclusión causal***— rechazarían escenarios donde surge la sobredeterminación: *v. gr.* no puedo decir que el dolor que siento en la sien es resultado de algún embrujo, por lo que debe desecharse tal posibilidad (*vid.* pp. 50-51 del presente trabajo). En el caso de lo mental, dado que es imposible (si partimos de dicho principio) asignarle una causa mental, tendríamos que desecharlo, dada su *ineficacia causal*. A partir de lo anterior, la postura de Shields será aceptar la sobredeterminación dado nuestro funcionamiento cognitivo:

Las funciones motoras gruesas de muchos mamíferos superiores muestran una sobredeterminación causal sistemática. Por ejemplo, el reflejo de sobresalto provoca el salto hacia atrás cuando sólo interviene el tronco encefálico. Las capacidades cognitivas superiores que implican al neocórtex (actividad sensorial, neocortical talámica) también provocan este tipo de comportamiento motor grueso. (p. 314)

Si bien lo anterior es extremadamente polémico, resulta extraña la confianza que posee el fisicalista ante dichos principios, extrañeza que compartirá de cierta manera Kim (2006: p. 6): *el fisicalismo no es del todo cierto, pero es lo más cercano a la verdad*. No obstante, en lugar de mantenerse en una postura fisicalista, Shields (pp. 318-320) utilizará una estrategia no reduccionista a través del hilomorfismo aristotélico, de tal manera que un estado mental o psíquico es *un estado compuesto de materia y forma*, donde la materia requiere de una forma ‘definitiva’ de dicho estado (*loc. cit.* DA I 1 403a24-27 y II 1 412b10-22). En otras palabras (p. 320), la materia requiere estar *informada*, siendo el *substratum* de dichos estados. Asimismo, prosigue Shields (pp. 320-321), dicha materia requiere de un *sistema funcional*, sin el cual la materia sólo sería mera materia, pero sin la cual el sistema sólo sería llamado por homonimia: *v. gr.* un dedo amputado, el cual ya no tendría ninguna funcionalidad, sólo es un dedo por homonimia, ya no es un dedo (*vid.* Z 10, 1035b23; §2.2 pp. 93-95 y §3.1 pp. 132 en adelante, del presente trabajo).

Si seguimos en esta lectura, el *Principio de exclusión causal* deja de funcionar:²⁵² la forma y la materia no son sustancias excluyentes, como destacaba en su lectura dualista, ni son “especificables de manera independiente” (p. 321), sino que se requieren mutuamente para su funcionamiento (aunque, claramente, dicho funcionamiento podría estar sobredeterminado, como en el caso del reflejo de sobresalto). Sin esto, ciertamente, podría considerarse a lo mental como epifenomenológico, pero esto no es algo que defienda —de ningún modo— Aristóteles.²⁵³ Entonces, más que seguir una mera tesis sobre la superveniencia fuerte, como en el caso de Wedin, Shields (pp. 321-322) señala que podemos adelantar una *superveniencia sistémica fuerte* si seguimos los presupuestos del hilomorfismo, *i. e.* “que el estado físico que sirve como base superveniente es un estado de una entidad la cual ya está funcionando completamente (already fully functioning), realizando una estructura que la actualiza”. En este sentido, no sólo rechaza el *Principio de exclusión causal*, sino que también rechazaría que la superveniencia fuese local (y, menos, que fuese global), puesto que no es relevante la determinación de las propiedades de alto nivel a través de aquellas propiedades base (*vid.* pp. 52 y 53 de este trabajo), sino cómo se relacionan para

²⁵² Del mismo modo que el *Principio de clausura* deja de funcionar con el dualismo, como vimos anteriormente en p. 215.

²⁵³ Aunque la vida contemplativa, como se destaca en *EN X 7 1177a13-18*, es una actividad que conlleva a la felicidad perfecta (a diferencia de la vida práctica del político o legislador, dado que el ser humano prudente varía, *cfr.* *EN VI 7 1141a17-26*), nunca se rechaza la importancia del pensamiento práctico en la vida cotidiana.

formar un sistema que existe en acto (*i. e.* la substancia compuesta, la “estructura que [...] actualiza” la materia).²⁵⁴

En resumen, el hilomorfismo permitiría comprender las relaciones entre la materia y la forma sin implicar reducción alguna, de tal manera que elimina los términos *micro* y *macro* causación: no existe tal cuestión desde dicha postura (p. 323). Así, el *hilomorfismo* se enfocaría en la explicación, siguiendo a un exponente moderno como Simpson (2023: pp. 13-14), de la unidad de la substancia material, resaltando que los organismos (en este caso, sistemas complejos, sea del tipo que sea) son “cosas procesuales”, no meramente materiales o formales.

²⁵⁴ Nuevamente, como sucedió en el caso de Wedin, podríamos cuestionarle a Shields sobre el “intelecto divino”. ¿Cómo podría constituirse de forma y materia si este es forma pura? ¿Cómo entra en esta postura? Pero esta pregunta no es válida, dado que la superveniencia que propone Shields es *sistémica* y no *global*, como ocurre con Wedin. En este sentido, estoy de acuerdo con Shields. Por lo tanto, debe acotarse en el análisis de la psicología aristotélica enfocada únicamente en el ser humano.

Conclusiones generales

Los resultados del último capítulo muestran las dificultades de aplicar la superveniencia (tanto en su variedad débil como fuerte) para el análisis de la psicología aristotélica en *DA*. Por otra parte, utilizar la superveniencia podría conllevar a un peor escenario, caracterizando su psicología como dualista (dualismo que rechaza a lo largo de su obra, dado que rechaza la participación de las formas en el *substratum*, en específico *Met. Z* 6 1031b15-20; *H* 6 1045b7-13; *DA I* 2 404b16-25; *vid.* §2.1, p. 75 en adelante, y §4.2.2, pp. 203-204 del presente trabajo). Quizá el asunto, como menciona Ingemar Düring (1987: p. 53), estriba en que la terminología de Aristóteles no puede fijarse a través de una terminología moderna: por lo tanto, los intentos de Wedin, Caston y Shields podrían considerarse anacrónicos, dado que los supuestos del fisicalismo no-reduccionista, por ejemplo, difieren de aquellos que utilizó Aristóteles.²⁵⁵ En otras palabras, no podríamos considerar al estagirita como un defensor moderno de la tesis (sea cual sea) de la superveniencia (aunque eso no implique, como se verá a continuación, que no pueda aplicarse el término en su interpretación y sea de gran auxilio para su comprensión). Incluso nuestra intuición, si podemos ignorar la latencia de dicho anacronismo, nos dice que algo está mal con dichos planteamientos.

Pero vayamos caso por caso.

²⁵⁵ Un ejemplo clásico de anacronismo sería el siguiente: Thomas Taylor (1812: p. ix) consideraba que la tercera ley de Newton (acción y reacción) ya estaba presente —y formulada de manera más precisa— en Aristóteles. Pero, obviamente, la *Física* aristotélica difiere respecto a los presupuestos de la mecánica newtoniana, como la consideración del *πρώτον κινούν*, por lo que podríamos dudar respecto a lo dicho por Taylor.

Si seguimos la recomendación de Wedin de etiquetar a Aristóteles como un fisicalista no-reduccionista, en un sentido primitivo y sin los conocimientos actuales en física o ciencias cognitivas o neurociencias, lo más probable es que se haya adelantado a su tiempo, en demasía. En gran medida, Aristóteles nunca desechó la cuestión física en su análisis del alma, como pudimos constatar en nuestro análisis en §2.2 y §3.1, pero no podría considerarse a Aristóteles como un fisicalista dado su interés en lo formal antes que en lo material (por otra parte, existen más de dos mil años de diferencia entre Thomas Nagel y Aristóteles, pero esto no es lo relevante). Ciertamente, la ventaja de la lectura de Wedin estriba en subrayar la importancia de la dependencia del intelecto respecto a las imágenes, dependencia que resulta plausible hasta toparnos con *DA* III 5, puesto que resulta problemático tratar de remediar lo que dice Aristóteles sobre el intelecto activo: este es anterior, separable y divino.

Podemos conceder que la postura de Wedin se ajusta a un aspecto del análisis del intelecto en el estagirita, a saber, que el intelecto humano requiere de las imágenes para su funcionamiento correcto (a diferencia del intelecto divino, el cual se encuentra siempre en acto, como si *estuviera siempre despierto*). Y resulta asombroso pensar en que las formas que se obtienen de dicho proceso intelectual no son reductibles a las imágenes, por lo que podría considerarse un antecedente del no-reduccionismo. Pero, si queremos extender dicha tesis como pretende Wedin, *i. e.* a través de una superveniencia global y no local, entonces estamos en serios problemas. Pues, ¿cómo podríamos comprender el intelecto divino si está más allá del reino sublunar? ¿a través de meras imágenes? Si aceptamos la tesis de Wedin respecto a la complejización de la materia, como en el caso de las imágenes que se convierten en meras formas para el intelecto activo, entonces parece que estamos convirtiendo a Aristóteles en un emergentista del siglo XX (como Samuel Alexander o Lloyd Morgan, *vid.*

§1.1 y §1.2, pp. 17-19 y 23 del presente trabajo), puesto lo mental (así como lo divino) son el resultado de dicha complejización. Pero esto es falso, dado el hincapié del estagirita respecto al rechazo de las afecciones en el intelecto (como pudimos observar en §3.2, pp. 150 en adelante). Esta dificultad no se resuelve a través de la *αλλοίωσις*, puesto que no existe un órgano afectado del intelecto humano que pueda ser afectado por la forma (incluso, sería difícil sostener que para Aristóteles la forma afecta al órgano actualizado, como el ojo, sino que es el objeto el que actualiza el órgano y del cual se desprende la forma sensible, *DA II* 12).²⁵⁶

Ahora bien, en el caso de la postura de Caston parecería que existe una mayor congruencia respecto a su crítica contra la lectura superveniente fuerte, dado que termina por desecharla. Pero, como mencionamos en §4.2.2 p. 199, los problemas no dejan de ser mínimos o hasta resultan peores. Es cierto que rechaza el enfoque global utilizado por Wedin, el cual —como hemos criticado a lo largo de este trabajo— no logra profundizar en la comprensión del intelecto activo (al menos en el caso del ser humano), y aceptará la variante débil, la cual implica la coordinación de distintos dominios (sean explicativos u ontológicos, nunca lo aclara), donde el dominio (*D1*) en el cual se genera una substancia implica la determinación de otro dominio (*D2*) en el cual se realizan sus alteraciones materiales correspondientes: es decir, la coordinación de dominios implica su determinación, más no su reducción (pp. 197-198 del presente trabajo). En este sentido, se consideró contradictoria la lectura de Caston, puesto que su estrategia ‘deflacionista’ no elimina la superveniencia,

²⁵⁶ Esto no implica eliminar la *αλλοίωσις*, pero sí acotarla: pues el funcionamiento de la percepción, por ejemplo, se resiste a una mera investigación sobre las afecciones para Aristóteles, como podrá constatarse con la analogía del sello en la cera en *DA II* 12.

puesto que sigue utilizándola. Dicho de otro modo, paradójicamente, la lectura superveniente resulta imposible de eliminar incluso para aquellos que la tratan de eliminar.

Por otra parte, podemos considerar que una de las genialidades en la lectura de Caston consiste en hacer hincapié en la cuestión de la *ejemplificación* de la forma que utiliza el intelecto activo, lo cual implica aceptar que las imágenes funcionan como bases emergentes; sin embargo, la genialidad se pierde al resaltar posteriormente (*vid.* Caston, 1997) que lo mental es *epifenoménico* para Aristóteles, lo cual resulta ampliamente discutible y que podría considerarse dualista (aunque no en el sentido que considerará Shields). En el caso de Caston, si bien rechaza la noción de superveniencia aplicada a *DA*, la coordinación de dominios emergentes no sólo no rescata el uso débil considerado por Davidson —*i. e.* que el dominio de lo mental superviene del dominio físico, más no es reducible—, sino que plantearía la imposibilidad de comprender el funcionamiento de las imágenes en el intelecto, por lo que sería dudoso y contradictorio su planteamiento en favor del epifenomenalismo. No obstante, en 2021 evita el epifenomenalismo a través de sus analogías del vinilo y el archivo de computadora: *la imagen funciona como representación de una percepción pasada, a la cual el intelecto accede como si fuese un vinilo o un archivo de computadora*. Considero que esta última opción es viable, dado que no encasilla a la psicología de Aristóteles en una postura moderna —es decir, no podría considerarse de ninguna manera como precursora del *monismo anómalo* de Davidson—. Utilizar dichas analogías aclaran, en mayor medida, la función de la imagen para el intelecto, a diferencia de los *dominios supervenientes*.

En cuanto la lectura dualista de Shields, es notable que trata de evitar el epifenomenalismo, en contraste con Caston. No obstante, al hacer la separación entre lo material y lo formal en los estados mentales surge el problema de la sobredeterminación:

¿cómo podrían tener emergencia si son dos sustancias diferentes? El fisicalista tendría razón —parcialmente— al querer eliminar lo mental. Asimismo, si bien es cierto que el análisis de Shields utiliza una mayor cantidad de elementos que conectan la psicología aristotélica con la *Metafísica* u otras obras del *corpus*, a comparación de Wedin quien sólo utiliza la *Física*, surge (por los anteriores motivos) el gran problema de interpretar a Aristóteles como un dualista. Ciertamente, Shields rechaza que el dualismo aristotélico sea *cartesiano*, sino de *substancia*, pero su justificación no resulta del todo convincente: ¿cómo podríamos entender la relación entre dos tipos de sustancias, materiales e inmateriales? ¿No todo dualismo es una suerte de cartesianismo? Si bien Düring (*óp. cit.* p. 60) destaca el *dilema eterno de Aristóteles*, a saber, que en muchas cuestiones “se encuentra adherido a ciertas estructuras del pensamiento platónico en tal forma que no pudo liberarse de ellas”, y quizá la cuestión del alma y las facultades intelectivas no se encuentra liberada del dualismo platónico que imperaba en su tiempo (*vid.* Düring, pp. 901-902), no es menos cierta la afirmación de Werner Jaeger (1946: p. 63): “[Aristóteles] sostuvo que el problema esencial de la psicología era la conexión entre el alma y el organismo corporal, reivindicando para sí el haber sido el primero en *descubrir la naturaleza psicofísica de los fenómenos psíquicos*. El primer resultado del descubrimiento de estas relaciones psicofísicas fue inevitablemente eliminar la *fe platónica* en la pervivencia del alma” (énfasis mío). En otras palabras, dada la evidencia mostrada en *DA*, difícilmente podría considerarse a Aristóteles como un defensor del dualismo de substancia, dada la unión (o ‘conexión’, siguiendo a Jaeger) entre la forma y la materia.

Volviendo a la cuestión de la sobredeterminación, considero más plausible seguir la recomendación de Shields (2021): *i. e.* aceptarla en tanto consideremos la superveniencia

sistémica y no fuerte o débil. Al tratar con sistemas, cuya complejización varía de sistema a sistema y no es igual respecto a sistemas similares, ya estamos dando un paso adelante en la lectura de Aristóteles.²⁵⁷ El actual auge del hilomorfismo en filosofía de la ciencia es muestra de las dificultades de estudiar a la ciencia desde los enfoques dualistas o fisicalistas: más que interesarse en las relaciones entre la forma y la materia, como en el caso del dualismo, o darle importancia a la *causación hacia arriba*, como sucede con el fisicalismo, debería enfocarse en los sistemas y sus procesos formales y materiales.

Esto nos podría conducir a la siguiente pregunta: ¿es posible concebir, de algún modo plausible, la superveniencia en Aristóteles? Las anteriores posturas analizadas impiden responder a esta pregunta, puesto que al inclinarse al materialismo (en su vertiente no-reduccionista, pero fuerte) o al dualismo limitan la lectura del estagirita. Entonces, lo que tendríamos que hacer, al investigar a un autor antiguo, sería no exportar nuestros conceptos actuales, traduciendo los viejos a los nuevos, sino tratar de entender los planteamientos presentados: si la alteración puede traducirse a la superveniencia como pensaba Wedin, aquí encontramos una mala lectura. Habría que matizar los sentidos que conlleva la alteración, pero no en tanto superveniencia, sino en tanto alteración.

²⁵⁷ Aunque, si volvemos a planteamientos en *DA*, podemos observar la diferencia entre aquellos animales perfectos e imperfectos, los cuales son considerados así al cumplir con sus funciones biológicas de manera completa (o no). Me podría arriesgar a asegurar que no existe ninguna *scala* en la clasificación de Aristóteles, puesto que todo ser vivo sería un *ser completo* al cumplir con sus funciones propiamente naturales. Si consideramos la sobredeterminación como un caso de lo accidental, entonces no podría ser estudiado por la ciencia aristotélica.

Bibliografía

- Ackrill, J. L. (1973), "Aristotle's Definitions of *Psuche*", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 73, pp. 119-133. También en Jonathan Barnes (*et. al.*) (ed.) (1979), *Articles on Aristotle. Vol. 4: Psychology and Aesthetics*, Duckworth, Londres, pp. 65-75.
- Alexander, Samuel (1921), *Spinoza and Time*, George Allen & Unwin, Londres.
- Alexander, Samuel (1920), *Space, Time, and Deity: The Gifford Lectures at Glasgow. 1916-1918. Vol. 1*, Macmillan and Co., Londres.
- Alía Alberca, María Luisa (2008), *Metafísica de Aristóteles*, Alianza Editorial, Madrid.
- Annas, Julia (1995), "Aristotle on Inefficient Causes" en Irwin (ed.), *Classical Philosophy: Collected Papers. Vol. 7. Aristotle. Metaphysics, Epistemology, Natural Philosophy*, Garland Publishing, Nueva York y Londres, pp. 11-26.
- Annas, Julia (ed.) (1984), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. I, Oxford University Press, Oxford.
- Anscombe, G. E. M. (1977), "Thought and Action in Aristotle" en Jonathan Barnes (*et. al.*) (ed.), *Articles on Aristotle. Vol. 2: Ethics and Politics*, Duckworth, Londres, pp. 61-71.
- Baldwin, Thomas (2005), "Introduction" en *The Analysis of Mind*, Bertrand Russell (auth.), Routledge, Londres.
- Barnes, Jonathan (ed.) (2007), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Nueva York.

- Barnes, Jonathan (ed.) (1995), *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. One Volume. Digital Edition*, Princeton / Bollingen Series LXXI: 2.
- Barnes, Jonathan (1979), "Aristotle's Concept of Mind" en Barnes (et. al.) (ed.) (1979), *Articles on Aristotle. Vol. 4: Psychology and Aesthetics*, Duckworth, Londres, pp. 33-41.
- Barnes, Jonathan, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (eds.) (1979), *Articles on Aristotle. Vol. 4: Psychology and Aesthetics*, Duckworth, Londres.
- Barnes, Jonathan, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (eds.) (1977), *Articles on Aristotle. Vol. 2: Ethics and Politics*, Duckworth, Londres.
- Berti, Enrico (2011), *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, Oinos, Buenos Aires.
- Bodéüs, Richard (2010), *Aristóteles. Una filosofía en busca del saber*, Universidad Iberoamericana, México.
- Boeri, Marcelo (2010), *Acerca del alma*, Colihue, Buenos Aires.
- Bostock, David (1994), *Aristotle Metaphysics Books Z and H*, Clarendon Press, Oxford.
- Bradshaw, David (1997), "Aristotle on Perception: The Dual-Logos Theory" en *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 30, núm. 2, pp. 143-161.
- Brentano, Franz (1992), "Nous Poiētikos: Survey of Earlier Interpretations" en Nussbaum y Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Nueva York, pp. 313-342.
- Brentano, Franz (1930), *Aristóteles*, Editorial Labor, Barcelona.

- Brentano, Franz (1867), *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*, Verlag von Franz Kirchheim, Mainz.
- Broad, C. D. [Charlie Dunbar] (1925), *The Mind and Its Place in Nature*, Kegan Paul, Trench, Taubner & Co., Londres.
- Bundy, Murray Wright (1927), *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, The University of Illinois, Illinois.
- Burnet, John (1900), *The Ethics of Aristotle*, Methuen & Co., Londres.
- Burnyeat, Myles (2001), *A Map of Metaphysics Zeta*, Mathesis Publications, Pittsburgh.
- Burnyeat, Myles (1992), “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft” en Nussbaum, Martha y Amélie Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Clarendon Press, Nueva York, pp. 15-26.
- Bury, R. G. (1926), *Plato. Laws. Vol. II*, William Heinemann, Londres.
- Candel, Miguel (1982), *Tratados de Lógica*, Gredos, Madrid.
- Caston, Victor (2021), “Aristotle and the Cartesian Theatre” en Pavel Gregoric y Jakob Leth Fink (eds.), *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, Routledge, Nueva York, pp. 169-220.
- Caston, Victor (1997), “Epiphenomenalism, Ancient and Modern”, *The Philosophical Review*, vo. 106, núm. 3, pp. 309-363.
- Caston, Victor (1993), “Aristotle and Supervenience”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXXI, suplemento, pp. 107-135.

- Carrier, L. S. (2006), "Aristotelian Materialism", *Philosophia*, vol. 34, pp. 253-266.
- Chalmers, David (1995), *The Conscious Mind. In Search of a Theory of Conscious Experience*, Oxford University Press, Nueva York.
- Charles, David (1995), "Aristotle on Hypothetical Necessity and Irreducibility" en Irwin (ed.), *Classical Philosophy: Collected Papers. Vol. 7. Aristotle. Metaphysics, Epistemology, Natural Philosophy*, Garland Publishing, Nueva York y Londres, pp. 27-80.
- Churchland, Paul (1988), *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, The MIT Press, Londres.
- Collins, James (ed.) (1960), *Readings in Ancient and Medieval Philosophy. Selected with Introduction and Commentary*, The Newman Press, Maryland.
- Cornford, F. M. (1960), "Plato's Theory of Knowledge" en Collins (ed.), *Readings in Ancient and Medieval Philosophy. Selected with Introduction and Commentary*, The Newman Press, Maryland.
- Cooke, Harold y Hugh Tradennick (1938), *The Categories. On Interpretation. Prior Analytics*, Cambridge University Press, Londres.
- Darwin, Charles [Adams] (1868), *The Genuine Works of Hippocrates*, New York, Dover.
- [Recuperado de:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0248>]
- Davidson, Donald (1995), *Ensayos sobre acciones y sucesos*, IIF-UNAM/Crítica/Grijalbo Mondadori, Barcelona.

- Davidson, Donald (1995a), “La individuación de los sucesos” en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, IIF-UNAM/Crítica/Grijalbo Mondadori, Barcelona, pp. 207-230.
- Davidson, Donald (1995b), “Los sucesos como particulares” en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, IIF-UNAM/Crítica/Grijalbo Mondadori, Barcelona, pp. 231-240.
- Davidson, Donald (1995c), “Sucesos mentales” en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, IIF-UNAM/Crítica/Grijalbo Mondadori, Barcelona, pp. 231-240.
- Davidson, Donald (1995d), “La psicología como filosofía” en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, IIF-UNAM/Crítica/Grijalbo Mondadori, Barcelona, pp. 289-308.
- Davidson, Donald (1993), “Thinking Causes” en John Heil y Alfred Mele (eds.), *Mental Causation*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 3-18.
- Díaz, Jorge Aurelio, Ernesto López, Mercedes Graña, Teresa Gallego Urrutia (2011), *Descartes. Vol. II. Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas. Conversación con Burman. Correspondencia con Isabel de Bohemia*, Gredos, Madrid.
- Dooley, W. E. (1989), *Alexander of Aphrodisias On Aristotle's Metaphysics I*, Cornell University Press, Ithaca.
- Düring, Ingemar (1987), *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM-IIF, México.
- Echandía, Guillermo, Tomás Calvo y Valentín García Yebra (2014), *Física. Sobre el Alma. Poética*, Madrid, Gredos.

- Eggers, Conrado, Isabel Santa Cruz y Álvaro Vallejo (2014), *República. Parménides. Teeteto*, Gredos, Madrid.
- Everson, Stephen (1997), *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford.
- Everson, Stephen (1995), “Psychology” en Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Ferraro, Christian (2017), *Le nozioni di potenza e atto in Aristotele. Breve prologo*, Collana. Enormi Minuzie, Roma.
- Fodor, Jerry (1983), *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press, Cambridge.
- Fodor, Jerry (1981), “Computation and Reduction” en Fodor (auth.), *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge.
- Foster, E. S. y D. J. Furley (1955), *On Sophistical Refutations. On Coming-To-Be and Passing-Away. On The Cosmos*, Harvard University Press, Londres.
- Frede, Michael (1987), *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minnesota.
- García Yebra, Valentín (1970), *Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe*, Gredos, Madrid.
- Gardner, Murphy y Lois Murphy (1969), *Psychology. From Greeks to William James*, Basic Books, Nueva York.
- Goodwin, William (1874), *Plutarch's Morals*, Little, Brown, and Company, Cambridge.

- Granger, Herbert (1993), "Aristotle and the Concept of Supervenience", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXXI, pp. 161-177.
- Gregoric, Pavel y Jakob Leth Fink (eds.) (2021), *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, Routledge, Nueva York.
- Grote, George (1872), *Aristotle. Vol. II*, John Murray, Londres.
- Gustavson, Kent (2021), "Charlie Dunbar Broad" en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Otoño, pp. 1-47. [Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/broad/>]
- Guthrie, Walter (1981), *Historia de la filosofía VI. Introducción a Aristóteles*, Gredos, Madrid.
- Hagen, Charles (1994), *Simplicius. On Aristotle's Physics 7*, Cornell University Press, Nueva York.
- Hamlyn, D. W. (1993), *Aristotle De Anima. Books II and III (with passages from Book I)*, Clarendon Press, Oxford.
- Hett, W. S. (1935), *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, Harvard University Press, Cambridge.
- Heil, John y Alfred Mele (eds.) (1993), *Mental Causation*, Oxford University Press, Nueva York.
- Hicks, R. D. (1907), *Aristotle De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Heinaman, Robert (1990), "Aristotle and the Mind-Body Problem", *Phronesis*, vol. 35, núm. 1, pp. 83-102.

Irwin, Terrance (ed.) (1995), *Classical Philosophy: Collected Papers. Vol. 7. Aristotle. Metaphysics, Epistemology, Natural Philosophy*, Garland Publishing, Nueva York y Londres.

Irwin, Terrance (1980), “The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics”, en Amélie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, Berkeley, pp. 35-53.

Jaeger, Werner (1946), *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México.

James, William (1984), *The Essential Writings: Essays in Radical Empiricism*, State University of New York, Albany.

James, William (1984a) [1904], “Does ‘Consciousness’ Exist?” en William James. *The Essential Writings: Essays in Radical Empiricism*, State University of New York, Albany.

James, William (1984b) [1904], “A World of Pure Experience” en William James. *The Essential Writings: Essays in Radical Empiricism*, State University of New York, Albany.

Kim, Jaegwon (2011), *Philosophy of Mind*, Westview Press, Cambridge.

Kim, Jaegwon (2010), *Essays in the Metaphysics of Mind*, Oxford University Press, Nueva York.

Kim, Jaegwon (2010a), “Emergence: Core Ideas and Issues” en *Essays in the Metaphysics of Mind*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 66-84.

- Kim, Jaegwon (2010b), ““Supervenient and Yet Not Deducible”: Is There a Coherent Concept of Ontological Emergence?” en *Essays in the Metaphysics of Mind*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 85-104.
- Kim, Jaegwon (2006), *Physicalism, or something near enough*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Kim, Jaegwon (2006a), “Mental Causation and Consciousness: Our Two Mind-Body Problem” en Kim (auth.), *Physicalism, or something near enough*, Princeton University Press, Nueva Jersey, pp. 7-31.
- Kim, Jaegwon (2006b), “The Supervenience Argument Motivated, Clarified and Defended” en Kim (auth.), *Physicalism, or something near enough*, Princeton University Press, Nueva Jersey, pp. 32-69.
- Kim, Jaegwon (2006c), “The Rejection of Inmaterial Minds: A Casual Argument” en Kim (auth.), *Physicalism, or something near enough*, Princeton University Press, Nueva Jersey, pp. 70-92.
- Kim, Jaegwon (1997), *Mind in a Physical World. An essay on the mind-body problem and mental causation*, The MIT Press, Cambridge.
- Kim, Jaegwon (1993), *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kim, Jaegwon (1993a), “Concepts of supervenience” en *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 53-78.

- Kim, Jaegwon (1993b), "Supervenience for multiple domains" en *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 109-130.
- Kim, Jaegwon (1993c), "Supervenience as a philosophical concept" en *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 131-160.
- Kim, Jaegwon (1993d), "The nonreductivist's troubles with mental causation" en *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 336-357.
- Kim, Jaegwon (1993e), "Can Supervenience and 'Non-Strict Laws' Save Anomalous Monism" en John Heil y Alfred Mele (eds.), *Mental Causation*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 19-26.
- Kim, Jaegwon (1984), "Epiphenomenal and Supervenient Causation", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. IX, pp. 257-270.
- Kirby, Jeremy (2002), "Aristotle and Supervenience Physicalism", *Florida Philosophical Review*, vol. 2, núm. 1, pp. 11-25. [Recuperado de: <https://cah.ucf.edu/fpr/article/aristotle-and-supervenience-physicalism/>]
- La Croce, Ernesto y Alberto Bernabé Pajares (1987), *Acerca de la generación y corrupción. Tratados breves de historia natural*, Gredos, Madrid.
- Larkin, Miriam Therese (1971), *Language in the Philosophy of Aristotle*, Mouton, La Hogue.

- LePore, Ernest (1995), "Donald Davidson" en Robert Audi (ed.), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Nueva York.
- Łukasiewicz, Jan (1957), *Aristotle's Syllogistic: From the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford University Press, Londres.
- Madigan, Arthur (1993), *Alexander of Aphrodisias On Aristotle's Metaphysics 4*, Cornell University Press, Nueva York.
- Makin, Stephen (2006), *Aristotle Metaphysics Book Θ. Translated with and Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford.
- Malpas, Jeff (2021), "Donald Davidson" en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Otoño 2021, pp. 1-40. [Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/davidson/>]
- Malpas, Jeff (1992), *Donald Davidson and the Mirror of Meaning. Holism, truth and interpretation*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Manning, Rita (1985), "Materialism, Dualism and Functionalism in Aristotle's Philosophy of Mind", *Apeiron*, vol. 19, núm. 1, pp. 11-23.
- Marx, Werner (1977), *Introduction to Aristotle's Theory of Being As Being*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Marx, Werner (1945), *The Meaning of Aristotle's 'Ontology'*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- McLaughlin, Brian (1995), "Variants of Supervenience" en Elias Savellos y Ümit Yalcin (eds.), *Supervenience. New Essays*, Cambridge University Press, Nueva York.

- Miller Jr., Fred (2018), *On the Soul and Other Psychological Works*, Oxford World's Classics, Reino Unido.
- Moss, Jessica (2014), "Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meaning of *Logos*" en *Phronesis*, núm. 59, pp. 181-230.
- Morgan, Lloyd (1923), *Emergent Evolution. The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews in the Year 1922*, Williams and Norgate, Londres.
- Nussbaum, Martha (1995), "Aristotle" en Jaegwon Kim y Ernest Sosa (ed.), *Blackwell Companions to Philosophy. A Companion to Metaphysics*, Blackwell Publishers, Reino Unido.
- Nussbaum, Martha y Hilary Putnam (1992), "Changing Aristotle's Mind" en Nussbaum y Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Nueva York, pp. 27-56.
- Nussbaum, Martha y Amélie Oksenberg Rorty (eds.) (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Nueva York.
- O'Dahl, Norman (2019), *Substance in Aristotle's Metaphysics Zeta*, Palgrave Macmillan, Suiza.
- Oñate y Zubía, Teresa (2001), *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid.
- Ortiz y Sainz, José (1982) [1781], *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Gredos, Madrid.

Owens, Joseph (1951), *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.

Oxford Lexico (2021), “Superveniencia”. [Recuperado de:
<https://www.lexico.com/es/definicion/superveniencia?locale=es>]

Pabón Urbina, José (1967), *Manual Griego clásico-Español*, Vox, Barcelona.

Peck, Arthur Leslie (1942), *Generation of Animals*, Harvard University Press, Cambridge.

Perseus Digital Library (2022), “ὁρισμός”. [Recuperado de:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=o%28rismo%3Ds&la=greek#lexicon>
]

Plantinga, Alvin y Michael Tooley (2008), *Knowledge of God*, Blackwell Publishing, Oxford.

Putnam, Hilary (1964), “Minds and Machines” en Alan Ross (ed.), *Minds and Machines*, Prentice Hall, Nueva Jersey, pp. 72-97.

Quine, Willard Van Orman (1987), “Things” en W. V. O. Quine (auth.), *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

Quine, Willard Van Orman (1981a), “Things and Their Place in Theories” en *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Londres, pp. 1-23.

- Quine, Willard Van Orman (1981b), “On the Very Idea of a Third Dogma”, en *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Londres, pp. 38-42.
- Quine, Willard Van Orman (1961a), “Two Dogmas of Empiricism” en Quine (auth.), *From A Logical Point of View*, Harper Torchbooks, Nueva York, pp. 20-46.
- Quine, Willard Van Orman (1961b), “Reference and Modality” en Quine (auth.), *From A Logical Point of View*, Harper Torchbooks, Nueva York, pp. 139-159.
- Racionero, Quentin (2000), *Retórica*, Gredos, Madrid.
- Reeve, C. D. C. (2017), *De Anima*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Reeve, C. D. C. (2016), *Metaphysics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason. Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford.
- Rickles, Dean (2006), “Supervenience and Determination” en *Internet Encyclopedia of Philosophy*. [Recuperado de: <https://iep.utm.edu/superven/#H2>]
- Robinson, Howard (2021), “Aristotelian Dualism, Good; Aristotelian Hylomorphism, Bad” en Pavel Gregoric y Jakob Leth Fink (eds.), *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, Routledge, Nueva York, pp. 283-306.
- Robinson, Howard (1984), “Aristotelian Dualism” en Julia Annas (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, pp. 123-144.

- Roreitner, Robert (2021), “The Νοῦς-Body Relationship in Aristotle’s *De Anima*” en Pavel Gregoric y Jakob Leth Fink (eds.), *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, Routledge, Nueva York, pp. 249-280.
- Rorty, Amélie (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, Berkeley.
- Ross, David (2005) [1923], *Aristotle*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Ross, David (1959), *Aristotelis De Anima*, Oxford Clarendon Press, Londres.
- Ross, David (1924), *Aristotle’s Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford. [Véase también en la Perseus Digital Library: <https://catalog.perseus.org/catalog/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg025.perseus-grc1>]
- Russell, Bertrand (2005) [1921], *The Analysis of Mind*, Routledge, Londres.
- Sauvé Meyer, Susan (1995), “Aristotle, Teleology, and Reduction” en Irwin (ed.), *Classical Philosophy: Collected Papers. Vol. 7. Aristotle. Metaphysics, Epistemology, Natural Philosophy*, Garland Publishing, Nueva York y Londres, pp. 81-116.
- Schumacher, Eric (2018), *Aristotle on the Nature of Analogy*, Lexington Books, Londres.
- Sharples, R. W. (2004), *Alexander of Aphrodisias. Supplement to “On the Soul”*, Cornell University Press, Nueva York.
- Shields, Christopher (2021), “Hylomorphic Mental Causation” en Pavel Gregoric y Jakob Leth Fink (eds.), *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, Routledge, Nueva York, pp. 307-324.
- Shields, Christopher (2018), *Aristotle*, Routledge, Londres.

- Shields, Christopher (1995), "Soul and Body in Aristotle" en Irwin (ed.), *Classical Philosophy: Collected Papers. Vol. 7. Aristotle. Metaphysics, Epistemology, Natural Philosophy*, Garland Publishing, Nueva York y Londres, pp. 209-243.
- Shields, Christopher (1990), "The First Functionalist [Aristotle]", *Historical Foundations on Cognitive Science*, pp. 19-33.
- Simpson, William (2023), *Hylomorphism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sorabji, Richard (2005), "Preface" en Philip van der Eijk, *Philoponus On Aristotle's "On the Soul 1.1-2"*, Cornell University Press, Nueva York.
- Sorabji, Richard (1992), "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception" en Nussbaum y Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Nueva York.
- Sorabji, Richard (1974), "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy*, vol. 49, núm. 187, pp. 63-89. También en Jonathan Barnes (*et. al.*) (ed.) (1979), *Articles on Aristotle. Vol. 4: Psychology and Aesthetics*, Duckworth, Londres, pp. 42-64.
- Sosa, Ernest (1993), "Davidson's Thinking Causes" en John Heil y Alfred Mele (eds.), *Mental Causation*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 41-51.
- Stubenberg, Leopold (2018), "Neutral Monism" en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Otoño, pp. 1-67. [Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/neutral-monism/>]
- Taylor, Alfred Edward (1919), *Aristotle*, T. C. & E. C. Jack, Ltd. T. Nelson & Sons, Ltd.

Taylor, Thomas (1812), *A Dissertation on the Philosophy of Aristotle in Four Books*, Wilks, White and Parry, Londres.

Taylor, Thomas (1801), *The Metaphysics of Aristotle*, Davis, Wilkes and Taylor, Londres.

Thea Potter (2022), *Horos: Ancient Boundaries and the Ecology of Stone*, Cambridge, Reino Unido.

Thomas, Emily (2018), “Samuel Alexander” en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Primavera, pp. 1-29. [Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/alexander/>]

Thomas, Emily (2012), “Samuel Alexander” en *Internet Encyclopedia of Philosophy*. [Recuperado de: <https://iep.utm.edu/alex-sam/#H4>]

Tradennick, Hugh (1968), *Metaphysics. Books I-IX*, Harvard University Press, Londres.

Tradennick, Hugh y Cyril Armstrong (1962), *Metaphysics. Books X-XIV. Oeconomica. Magna Moralia*, Harvard University Press, Londres.

van der Eijk, Philip (2005), *Philoponus On Aristotle's "On the Soul 1.1-2"*, Cornell University Press, Nueva York.

Villa Sánchez, José Alfonso (2017), “La lectura de Zubiri sobre Aristóteles”, *Estudios* 123, vol. XV, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Ciudad de México, pp. 33-66.

Villoro, Luis, Manuel García Morente, Francisco Fernández Buey y Ana Gómez Rabal (trad.) (2011), *Descartes. Vol. I. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Las pasiones del alma. Tratado del hombre*, Gredos, Madrid.

- Wardy, Robert (1990), *The Chain of Change: A study of Aristotle's Physics VII*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wedin, Michael (1996), "Aristotle on How to Define a Psychological State", *Topoi*, vol. 15, pp. 11-24.
- Wedin, Michael (1993), "Content and Cause in the Aristotelian Mind", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXXI, suplemento, pp. 49-105.
- Wedin, Michael (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, Nueva York.
- Wians, William (2008), "Aristotle and the Problem of Human Knowledge" en *The International Journal of the Platonic Tradition*, núm. 2, vol. 1, pp. 41-64.
- Wicksteed, Philip y Francis Cornford (1934), *The Physics. Vol. II*, Harvard University Press, Londres.
- Wiggins, David (1968), *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Basil Blackwell, Oxford.
- Witt, Charlotte (1989), *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Cornell University Press, Ithaca.
- Woodhouse, S. C. (1910), *English-Greek Dictionary. A Vocabulary of the Attic Language*, George Routledge & Sons, Londres.
- Wright, Frederick Adam (1923), *Feminism in Greek Literature. From Homer to Aristotle*, George Routledge & Sons, LTD, Londres.

Zubiri, Xavier (1960), "Socrates and Greek Wisdom" en Collins (ed.), *Readings in Ancient and Medieval Philosophy. Selected with Introduction and Commentary*, The Newman Press, Maryland, pp. 30-35.

Agradecimientos

Quiero agradecer a mi director de tesis, el Dr. Alejandro Tellkamp, por ser tan paciente conmigo y hacerme las observaciones pertinentes no sólo respecto a mi investigación, sino a la lectura que debía dirigirme respecto a Aristóteles. Sin esto, lo más seguro es que el resultado hubiera sido decepcionante. También agradezco a mis lectores, al Dr. Edgar González Varela del IIF-UNAM y al Dr. Silvio Mota Pinto de la UAM-Iztapalapa, por dedicarme parte de su tiempo. De igual manera, quiero agradecer al CONAHCyT por apoyar la presente investigación con recursos para completarla. Asimismo, agradezco a mis profesores de la UAM-Iztapalapa: a la Dra. Yolanda Torres, al Dr. Max Fernández y al Dr. Godfrey Guillaumin.

Agradezco a mi madre, Martina Aguilar, por apoyarme siempre en todo momento difícil y por todo su afecto. También agradezco a mi tío Víctor Aguilar y a mi tía Libertad García por todo su apoyo incondicional a lo largo de estos años. Asimismo, agradezco a Yuridia De la Cruz por su gran afecto y estimular mi curiosidad intelectual, así como esas largas pláticas donde discutimos las similitudes y diferencias entre el enfoque aristotélico y fenomenológico sobre lo mental. También quiero agradecer a mi familia: Alexa, Gerardo, Gerardo Jr., Mariana y Susana. Finalmente, a mis amigos: Balam, Andrés, Mashelin, Almadelia, Valter, Miguel, Alexander, Javier y Juan Carlos.

Tiempo después de iniciar esta investigación, fallecieron —como resultado de la pandemia de COVID-19— mi primo Enrique Aguilar y mi tía Guadalupe Aguilar, circunstancia que me duele enormemente y que, a la fecha, resulta difícil de superar.

A todos los que están en esta vida, y a los que se fueron, les dedico esta tesis.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00467

Matrícula: 2203802922

El concepto de
superveniencia en
Aristóteles:
Interpretaciones analíticas
en De Anima.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 16:00 horas
del día 3 del mes de abril del año 2024 en la Unidad
Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los
suscritos miembros del jurado:

DR. JOERG ALEJANDRO TELLKAMP
DR. EDGAR GONZALEZ VARELA
DR. SILVIO JOSE MOTA PINTO



PEDRO ALBERTO DEL PRADO AGUILAR

ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de
Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen
de Grado cuya denominación aparece al margen, para la
obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFÍA)

DE: PEDRO ALBERTO DEL PRADO AGUILAR

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del
Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad
Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado
resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al
interesado el resultado de la evaluación y, en caso
aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. SONIA PEREZ TOLEDO

PRESIDENTE

DR. JOERG ALEJANDRO TELLKAMP

VOCAL

DR. EDGAR GONZALEZ VARELA

SECRETARIO

DR. SILVIO JOSE MOTA PINTO