

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012025000603955>

253-264

LA CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA ORGÁNICA Y EL FUNCIONALISMO DE LO MENTAL EN ARISTÓTELES

The conception of organic nature and the functionalism of the mental in Aristotle

CLAUDIO MARÍN MEDINA

Universidad Bernardo O'Higgins (Chile)

<https://orcid.org/0000-0001-5058-9042>

claudio.marin@ubo.cl

Resumen

El objetivo de esta investigación es evidenciar que la teoría del alma aristotélica es compatible con una visión funcionalista de lo mental. Para tal efecto se analiza la concepción de naturaleza, particularmente de la naturaleza orgánica, en la filosofía de Aristóteles. A partir de ello se muestra la teoría del alma aristotélica es compatible con los principios funcionalistas, lo cual además se aplica al caso concreto de cómo opera el sistema sensorio-perceptivo para el Estagirita.

Palabras clave: Aristóteles; funcionalismo; alma; materia; naturaleza orgánica; cuerpo orgánico.

Abstract

The objective of this research is to demonstrate that the Aristotelian theory of the soul is compatible with a functionalist conception of the mental. For this purpose, the concept of nature will be analyzed –particularly of organic nature– in the philosophy of Aristotle. From this, the theory of the Aristotelian soul is shown to be compatible with functionalist principles, which also applies to the specific case of how the sensory-perceptive system operates for the Stagirite.

Key words: Aristotle; functionalism; soul; matter; organic nature; organic body.

1. INTRODUCCIÓN

El desarrollo de una interpretación funcionalista de la psicología de Aristóteles tuvo uno de sus momentos más productivos con el debate generado a propósito de la tesis Nussbaun-Putnam (1995) –defensores de la interpretación funcionalista– y Burnyeat (1995), uno de sus principales detractores. El análisis y crítica realizada por Burnyeat a dicha interpretación concluye sosteniendo que una idea como el funcionalismo es incompatible con la concepción de materia que posee Aristóteles. Esto, debido a que el funcionalismo de lo mental es una respuesta al problema dejado por Descartes, es decir, a la separación radical entre materia y mente. Bajo la visión cartesiana la materia se entiende como una sustancia extensa que en sí misma no posee ningún principio vital o de movimiento, a diferencia de la concepción aristotélica en donde se sostiene que existen ciertos tipos de materia, como los cuerpos naturales, que en sí mismos poseen un principio de movimiento, que en el caso de los cuerpos naturales orgánicos es un principio vital. Es decir, para Aristóteles, habría tipos de materia poseen en sí misma un cierto principio de movimiento, ya como una potencialidad, ya como una actualidad. Todo lo anterior daría

Recibido: 22 mayo 2023

Aceptado: 19 abril 2024

cuenta de que simplemente no tiene sentido realizar una interpretación funcionalista de la psicología aristotélica, pues el problema que intenta resolver la tesis funcionalista en definitiva no es un problema en la filosofía de Aristóteles.

Lo que intentaré mostrar en este texto es que *la concepción de naturaleza y en particular de la naturaleza orgánica desarrollada por Aristóteles, es plenamente compatible con una interpretación funcionalista de su psicología*. Y que, por lo tanto, si se pretende rechazar de manera definitiva la idea de que la psicología aristotélica podía ser interpretada desde una perspectiva funcionalista, no bastaba con un análisis que se centre en un proceso psicológico determinado, como lo hace Burnyeat (1995); o, como lo argumenta Nelson (1990) a partir del problema de las otras mentes, con uno que se focalice en una cuestión que más bien tiene sentido para la filosofía de la mente contemporánea. No niego que la concepción de materia que desarrolla Aristóteles pueda ser incompatible con la ciencia contemporánea, o que el problema de las otras mentes no sea un problema para la filosofía aristotélica; pero sí niego que aquellos sean antecedentes suficientes como para rechazar de plano una interpretación funcionalista de la psicología aristotélica. Vale acotar que cuando afirmo que la psicología aristotélica puede ser entendida desde el punto de vista funcionalista, lo sostengo asumiendo la distinción que el propio Nelson (1990), esto es, me refiero a una interpretación funcionalista *de lo mental* y no meramente a un funcionalismo *teleológico*, que como este mismo autor sostiene, esto último es innegable en el caso de Aristóteles.

Para cumplir el objetivo de esta investigación, en primer lugar, contextualizaré el debate contemporáneo respecto del funcionalismo aristotélico a partir de algunos de sus antecedentes más relevantes. Más adelante ahondaré en la concepción aristotélica de ‘naturaleza’, en particular de la ‘naturaleza orgánica’, que son aquellos que podrían interpretarse bajo una perspectiva funcionalista. Por último, extraeré las consecuencias de dicha interpretación funcionalista de los cuerpos orgánicos, en especial para el caso del comportamiento en seres humanos. Todo lo anterior permitirá comprender el modo en que la psicología aristotélica puede ser entendida desde una perspectiva funcionalista.

2. ALGUNOS ANTECEDENTES DEL DEBATE EN TORNO AL FUNCIONALISMO DE LO MENTAL EN ARISTÓTELES

En términos generales el funcionalismo de lo mental es la tesis que entiende lo mental como estados funcionales, esto es, como relaciones causales entre estímulos ambientales, estados mentales y conductas observables; todo lo cual se instancia en algún sustrato o materia, pero que es independiente de ello.

Las críticas de Burnyeat (1995) a la interpretación funcionalista de la psicología de Aristóteles se basan en un análisis de lo que para el Estagirita es el proceso sensorio-perceptivo, en particular de la visión. Es a partir de dicho análisis que Burnyeat

simplemente desecha las tesis aristotélicas de la materia, porque no se ajustan a una concepción moderna de la ciencia.

A una conclusión similar ya había llegado Nelson (1990), pero en su caso el argumento se basa en el análisis de un problema a resolver por la filosofía de la mente, esto es, el problema de las ‘otras mentes’. Nelson sostiene, siguiendo una línea argumentativa muy similar a la de Burnyeat, que dicho problema propio del funcionalismo es imposible de pensar para un autor como Aristóteles, ya que tal cuestión sólo surge cuando se postula una separación radical entre lo material y lo mental, cuestión que, como ya se mencionó, se origina con la filosofía cartesiana.

En definitiva, ambos autores sostienen que afirmar que Aristóteles fue un funcionalista es un sinsentido y un despropósito, ya que nada hay en la filosofía aristotélica que se pueda asimilar a los supuestos y principios desde los cuales parte el funcionalismo contemporáneo, cuestiones que tendrían su origen y sentido desde la filosofía de Descartes.

Si bien los autores ya mencionados tienen razón en afirmar que el funcionalismo contemporáneo es una respuesta al problema dejado por Descartes, eso no quiere decir que, en un sentido más amplio, el funcionalismo es un intento por explicar el ámbito de lo mental como algo *distinto de lo material* pero que *se realiza* en un determinado sustrato material. En otras palabras, si bien es correcto sostener que la teoría funcionalista posee como horizonte explicativo la problemática surgida con el dualismo cartesiano, no es menos cierto que el funcionalismo precisamente prescinde de cualquier concepción de lo material para explicar los procesos mentales, ya que estos últimos son entendidos como estados funcionales, esto es, como relaciones causales entre i) estímulos externos, ii) estados mentales y iii) conductas observables. Es decir, para el funcionalista los estados mentales son definidos y caracterizado por su relación causal con determinados estímulos y con determinados comportamientos, siendo efectos de lo primero y causa de lo segundo (Block, 2007; Putnam, 2002). Nada hay en el funcionalismo que indique que dichas relaciones causales se deban dar en un determinado tipo de sustrato o materia, es decir, el funcionalismo es ontológicamente neutro al respecto. Este último punto es lo que conlleva a la tesis de la ‘múltiple realizabilidad de los estados mentales’.

Apuntando a esta última tesis también se han desarrollado argumentos que refutan la interpretación funcionalista. Un ejemplo de ello se muestra en un artículo de Boeri (2009), en donde la idea de la múltiple realizabilidad de lo mental es el centro del ataque a la interpretación funcionalista de la teoría aristotélica en cuestión. El argumento de Boeri se basa en el hecho de que para Aristóteles la naturaleza de lo psíquico estaría estrechamente relacionado con un tipo de materia y no con cualquiera, en particular este tipo de materia sería la orgánica, que es la que para Aristóteles ‘en potencia tiene vida’. Por ello, si se pretende interpretar al Estagirita como funcionalista, debería ser posible argumentar que cualquier tipo de materia podría ser en potencial ‘viviente’ en el sentido

aristotélico, lo que al parecer Aristóteles no podría concebir. Sin embargo, ello supone a mí entender algo que no es necesariamente cierto, esto es, que la tesis de la realizabilidad múltiple es una premisa esencial del funcionalismo, cuando en realidad es una consecuencia, incluso no aceptada por todos los filósofos que sostienen el funcionalismo. A tal punto es esto así, que la forma más desarrollada de funcionalismo es de carácter fiscalista, debiendo (si se asumiera la tesis en cuestión como esencial al funcionalismo) no ser el caso. Si bien para Boeri esta tesis es la base de un argumento en contra para la interpretación funcionalista de la psicología aristotélica, no es menos cierto, como sostiene Cohen (1995), que ello no niega por lo menos la posibilidad teórica de dicha interpretación. Es decir, de acuerdo a Cohen, no se le puede pedir a Aristóteles que haya pensado en una tesis como la de la realizabilidad múltiple, pues ella ha sido posible pensar sólo en la actualidad, en gran medida gracias a los avances científicos, lo que no niega el hecho de que desde la doctrina aristotélica ello pudiera ser abordado, cuidando la distancia temporal y conceptual entre una teoría y otra.

Ahora bien, y retomando la cuestión central, si el funcionalismo en esencia describe y explica el ámbito de lo mental a partir de los puntos i), ii) y iii) ya expuestos, lo que creo se debe hacer para mostrar que Aristóteles puede ser entendido como un funcionalista, es mostrar que a partir de la teoría aristotélica *se pueden* describir y explicar los procesos y estados mentales de esa manera.

Pienso que uno de los errores que se cometen en los análisis y argumentos de los autores críticos de la interpretación funcionalista ya mencionados, es que no abordan el problema desde una visión más amplia del concepto a partir del cual tiene sentido la explicación aristotélica de los procesos psicológicos o mentales. Con esto me refiero no sólo a la concepción aristotélica de la materia, sino principalmente a la relación de ella con los procesos anímicos o mentales. Con esto me refiero al concepto que Aristóteles posee de ‘naturaleza’ y en particular de la ‘naturaleza orgánica’, que es aquella en donde se categoriza a los vegetales, a los animales (incluyendo al ser humano) y, en general, a *toda sustancia dotada de alma*.

3. LA CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA ORGÁNICA EN ARISTÓTELES

Para Aristóteles la *naturaleza* puede ser entendida de múltiples formas, aunque todas ellas apuntan a que es un cierto principio de movimiento o reposo inmanente y sustancial a las cosas. Así, en el capítulo primero del libro segundo de la *Física*, el filósofo sostiene que “la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente” (192b, pp. 21-23, traducción de Guillermo de Echandía). Mientras que en la *Metafísica* el filósofo sostiene que:

[...] la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales [...]. Y el principio

del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia” (1015a, 14-19, traducción de Valentín García Yebra).

Cabe notar que la naturaleza, entendida como principio de movimiento, es propia de toda cosa o entidad natural, ya sea que se mueva por sí misma o si es movida por otro; y que este principio es intrínseco a las entidades tanto si se encuentra en potencia como en acto.

En relación con este concepto general de naturaleza, Aristóteles también afirma que de todos los sentidos de este concepto el más propio es el de ‘esencia’ o ‘forma’. En el capítulo ya referido de la *Física*, al discutir con sus predecesores sobre qué se debe entender por naturaleza en un sentido más estricto, Aristóteles es claro al concluir 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” (193b, pp. 7-8). En efecto, la materia en la doctrina aristotélica es pura potencialidad, que se actualiza sólo cuando en ella se instancia una forma determinada. Y esto es válido tanto para la ‘materia primera’ (lo completamente informado), como para los ‘elementos’ que se derivan de ella (fuego, agua, tierra y aire), como también de los ‘compuestos’ que se general a partir de dichos elementos (carne, madera, metal, etc.). Es decir, de acuerdo a Aristóteles, la materia es pura potencialidad en tanto que de ellas sólo podemos hablar con sentido cuando en ella se actualiza una determinada forma.

Pero en el cosmos aristotélico no toda cosa posee en sí mismo (potencial o actualmente) un principio de movimiento o reposo, de generación o corrupción. Ese hecho es lo que distingue a las *cosas naturales* de las *cosas artificiales*. En el caso de las cosas artificiales, dicho principio no se encuentra en ellas intrínsecamente, sino que les viene dado desde fuera. Por ejemplo, en el caso de los artefactos creados por el hombre, dicho principio viene de la mente o alma de quien instancia aquella forma en una determinada materia. En la *Metafísica*, Aristóteles es explícito en este punto:

De este modo, pues, se generan las cosas que son generadas a través de la naturaleza. Y las demás generaciones se llaman producciones. Y todas éstas proceden o de arte o de potencia o de pensamiento. [...] A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma (y llamo especie a la esencia de cada una y a la substancia primera) (1032a 25-1032b 2).

Sin embargo, que un artefacto no posea intrínsecamente el principio en cuestión, no quiere decir que todo en él sea artificial, sino solo aquello que lo identifica como tal o cual artefacto. Ya que, sostiene Aristóteles, hasta dichas cosas artificiales poseen algo de natural, cual es el material del cual están hechas, ya que la forma de dicha materia sí es propia de una materia natural determinada. Es por esto que Aristóteles afirma en la *Física*:

Todas estas cosas [las cosas naturales] parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio

de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto que, accidentalmente, están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen (192b 10-20).

Es decir, para Aristóteles algo podrá ser catalogado de artificial en tanto es una producción, en la medida en que a ello le viene dado desde fuera un cierto principio, que es su forma. Es así como a un hacha en tanto hacha, utilizando un ejemplo típicamente aristotélico, le viene dado su principio desde el herrero que la forja, ya que es en él (en su mente o alma) donde se encuentra la forma de los objetos que llamamos ‘hacha’. Será accidental al hacha ser de bronce o de hierro, pues un hacha puede ser de diversos metales; pero además será accidental al hierro o al bronce ser un hacha, pues no es necesario que todo hierro o bronce sean hachas, ya que con la misma materia se pueden hacer esculturas, utensilios de cocina, etc. La primacía de la forma, entendida como la actualidad de una cosa, por sobre la materia, entendida como su potencialidad, queda así establecida, ya que una materia cualquiera sólo puede ser identificada como tal en la medida en que en ella se instancia una forma determinada.

A la luz de lo anterior, el ser humano no es una cosa artificial, pero tampoco es propiamente naturaleza, sino que es “por naturaleza” (*Fís*, 193b 5), en la medida de que el hombre no es en sí mismo un principio inmanente y sustancial de movimiento o reposo, sino que él se origina o se genera gracias a dicho principio, en tanto es una entidad constituida por materia y forma.

Este principio en el caso del hombre y de todos los seres vivos es lo que Aristóteles denomina ‘alma’. El alma es el principio vital de un cuerpo determinado y dicho principio no se da sino mediante y en tal o cual cuerpo. Es decir que:

[...] el alma no se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé un cuerpo y, más precisamente, en un *determinado tipo de cuerpo* [las cursivas son mías] (*DA*. 414a 20-22, traducción de Tomás Calvo Martínez).

¿Y cuál será aquel determinado tipo de cuerpo del cual habla Aristóteles? Aristóteles no es muy explícito en ello, pero sí deja meridianamente claro que este tipo de cuerpo es un “cuerpo natural que en potencia tiene vida” (*DA*, 412a 21), o que es un “cuerpo natural organizado” (*DA*, 412b 6), o que es un cuerpo “de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo” (*DA*, 412b 16-17).

Lo anterior que quizás no parece muy transparente si sólo se lee a la luz del *De Anima*, al verlo en el contexto del breve recorrido que se ha mostrado del concepto de ‘naturaleza’ en la *Física* y en la *Metafísica*, creo que se logra comprender de manera mucho

más precisa: el alma para Aristóteles es ese principio de movimiento y reposo que se da en ciertos cuerpos, que son aquellos que poseen intrínsecamente dicho principio, es decir, que no les viene dado desde fuera. Y este principio en particular es un principio vital.

¿Y cómo Aristóteles identifica a un ser que posee este principio vital? Pues como aquellos seres que pueden nutrirse, crecer, sentir y pensar:

[...] la palabra “vivir” hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo (DA, 413a 21-25).

Solo un cuerpo que en potencia posea alguna de estas facultades posee en sí mismo un ‘alma’, y solo determinados *cuerpos naturales* (no los *artificiales*) tienen estas facultades, pues sólo en ellos se da intrínsecamente este principio de movimiento y reposo que, como vimos, es lo que distingue a las cosas naturales de las cosas artificiales.

El alma para Aristóteles resulta de esta manera la forma y, por ende, la actualización de una determinada materia, pues como ya vimos que Aristóteles asimila a la forma como la actualidad de las cosas, en relación con la materia que es pura potencialidad. Por ello el filósofo sostiene que:

[...] por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo (DA, 414a 17-19).

Es claro, entonces, que para Aristóteles el alma sólo se da en un sustrato, que es un cuerpo natural, esto es, una materia de tal tipo. Pero esta materia de tal tipo, si bien es una materia específica, en ningún caso Aristóteles la menciona como ‘carne’ o como ‘fibra vegetal’ o, como se podría decir hoy en día, un organismo a base de carbono. Es muy probable, sin embargo, que cuando el Estagirita afirmaba esto lo hacía pensando en la materia de un animal o la materia de un organismo vegetal, pues en su mundo era eso lo que típicamente se entendía que tenía vida. Pero eso es puramente contingente. De hecho, en la actualidad han ocurrido cambios significativos en nuestra concepción de lo viviente, gracias a que hemos conocido organismos que viven en condiciones extremas. La existencia de estos seres ha forzado una redefinición de lo que son o pueden ser las condiciones de la vida y, de paso, a una redefinición de lo que son los organismos vivientes y las condiciones intrínsecas de ellos mismos, incluso no siendo condición para ello que sean en base a carbono. Asimismo, nada hay en la filosofía de Aristóteles que restrinja el tipo de sustrato material al cual el alma le da forma. Así, por ejemplo, desde una perspectiva teórica sería posible desde la teoría aristotélica pensar en organismos (entidades con alma) en base a silicio u otro tipo de materia base distinta al carbono.

Del mismo modo, si Aristóteles hubiera conocido estas otras formas de vida, los *hubiera podido* tomar como ejemplos de cuerpos naturales que poseen alma. Sin embargo, para ello no requeriría de modificar algo en su propia teoría, precisamente porque en su física se da la posibilidad teórica de ello. Del mismo modo en que Aristóteles describe la vida de las plantas o del hombre como la de aquellos cuerpos que en potencia tienen vida, es decir, como de aquellos cuerpos que poseen intrínsecamente un principio de movimiento o reposo, así mismo lo podría haber aplicado a estos cuerpos que en su época eran por completo desconocidos. La primacía de la forma sobre la materia lo posibilita.

Lo anterior me retrotrae a la discusión en torno al argumento de Boeri contra la interpretación funcionalista de la psicología aristotélica. Si bien sostengo que la tesis de la realizabilidad múltiple no es esencial a la concepción funcionalista de lo mental, no es menos cierto que dicho argumento ha sido utilizado por los filósofos funcionalistas, pero sobre todo para atacar las tesis reduccionistas. En efecto, en última instancia el argumento de la realizabilidad múltiple sostiene que los estados mentales no pueden ser reducidos a estados de un cuerpo (en particular del cerebro), sino que son estados funcionales que se instancian en un sustrato (cualquiera sea este). Pero, ¿acaso la tesis de la relación entre la materia y la forma y en particular entre un cuerpo natural determinado y el alma no afirma algo similar? ¿Acaso sostener, como lo hace Aristóteles, que el alma *no es un cuerpo* pero que *se da en un cuerpo*, no es precisamente una forma de tesis antirreduccionista, tal cual lo es el argumento de la realizabilidad múltiple para el funcionalista? Me parece que las tesis de Aristóteles apuntan a que el alma no puede ser identificada con la materia y, por ende, no puede ser reducida a ella. Si el alma, como se ha mostrado, es la forma de un cuerpo natural de un determinado tipo, lo que define ese tipo de cuerpo natural no es propiamente la materia, sino la capacidad de poseer vida, pero eso ya es una facultad, es decir una *forma* determinada, que en el caso de los seres vivos es el alma.

El argumento parece tener una estructura circular, pero más bien lo que muestra es que no se puede establecer *per se* y de manera necesaria un tipo de materia que sea adecuada para el alma en sentido aristotélico. Pero esto no es un problema para Aristóteles ni para un funcionalista, pues eso es justo lo que quiere mostrar un argumento antirreduccionista, esto es, que no existe una relación necesaria (una identidad para el caso del reduccionista) entre el alma y un cuerpo determinado (para el caso de Aristóteles), o entre un estado mental y un estado del cerebro (para el caso del funcionalista).

Lo anterior muestra que la concepción de *naturaleza orgánica* de Aristóteles es compatible con una interpretación funcionalista de la relación entre alma y cuerpo. Pero que una cosa sea compatible con la otra no quiere decir que Aristóteles pueda ser interpretado de suyo como un ‘funcionalista de lo mental’. Sin embargo, dado este importante paso, no creo que sea muy complejo poder dar cuenta de ello.

4. EL FUNCIONALISMO DE LO MENTAL EN ARISTÓTELES

Para Aristóteles el ‘alma’ se define por una serie de facultades que podemos observar en los seres vivos. Estas facultades son la nutrición y crecimiento (facultad nutritiva), la sensibilidad o percepción (facultad sensitiva) y el pensamiento (facultad intelectiva). Si nos centramos en aquellas que en estricto sentido se asocian a lo que ahora se entiende por ‘mente’, diremos que la mente aristotélica es aquella que en particular puede ‘sentir’ y ‘pensar’¹.

La facultad sensitiva para Aristóteles es aquella que se activa o se actualiza ante la presencia de un objeto particular sensible. Dicha facultad es, entonces, una potencia del alma que se instancia cuando se dan cosas sensibles. Para que se pueda dar la sensibilidad deben ocurrir dos condiciones: que se presente un objeto sensible *actualmente* y que un cuerpo natural organizado (como el del ser humano), *tenga la capacidad* de ‘ser afectado’ por dicho objeto sensible. En palabras del propio filósofo, “la facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia” (DA, 418a 3-4). Este movimiento producido en el alma, ante la presencia de un objeto sensible, se da en la sensibilidad no gracias a que el objeto es de tal o cual materia, sino gracias a que dicho objeto, en tanto objeto determinado, posee una cierta ‘forma sensible’ que, como tal, es forma de un objeto del mismo modo que el alma lo es de un cuerpo viviente:

En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce, pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma (DA, 424a 18-24).

La relación causal entre el objeto sensible y la facultad sensitiva no se da entre materia y forma, sino entre forma (sensible) y forma (alma, en particular de su facultad sensitiva). Dado el sistema aristotélico y su irrestricto hilomorfismo no podría ser de otra manera, ya que no puede haber flujo causal entre sustancias de distinto tipo, menos aún entre una sustancia material, como un cuerpo, y una sustancia no material (como el alma). El antirreduccionismo se aplica aquí de manera adecuada.

Por otra parte, dentro de las potencias de la facultad sensitiva, también se encuentra la capacidad de ‘imaginar’, que es entendida por Aristóteles como un “movimiento producido por la sensación en acto” (DA, 429a 2). No hay imaginación sin que en principio haya existido una sensación, aunque el movimiento activado por la sensación en la imaginación puede perdurar incluso después de que la sensación haya desaparecido.

¹ Por cuestiones de extensión, para la interpretación funcionalista de la psicología aristotélica, me centraré en especial en la facultad sensitiva, pero creo que a la luz del argumento que he desarrollado se puede hacer extensiva a la facultad intelectiva.

Es por ello que para los animales (incluyendo el hombre) la imaginación es un movimiento del alma que permite realizar una serie de conductas, proyectándonos más allá de la mera sensibilidad actualizada y determinada en un momento.

[...] la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación, ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación; puesto que, por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación, resulta que un movimiento de este tipo no podrá darse sin sensación ni tener lugar en seres carentes de sensibilidad [...] Y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas (DA, 428b 12- 429a 5).

Pero la imaginación no solo difiere de la sensibilidad en la medida en que la primera se da no solo ante la presencia de objetos sensibles, sino también porque la imaginación es una especie de síntesis e integración de diversas formas sensibles (Frede, 1995), por lo que las formas de las imágenes de la imaginación, no son propiamente imágenes de particulares, sino que poseen un carácter más general, lo que permite que puedan ser operadas mediante la facultad intelectual.

He mostrado que tanto la sensación como la imaginación son, de acuerdo a Aristóteles, procesos causados por objetos externos al alma (las ‘formas sensibles’ de los objetos sensibles, para el caso de la sensación) y también procesos causados por estados propios del alma (las ‘formas’ de las ‘formas sensibles’, para el caso de la imaginación). En este sentido ambos estados pueden ser entendidos como afecciones del alma, en la medida que el alma se mueve y actualiza gracias a ello. Además, y como se muestra en la cita arriba presentada de *De Anima*, estas facultades permiten a los animales (incluyendo al hombre) realizar una serie de actividades o conductas.

Se puede afirmar, por lo tanto, que los estados mentales, como la sensación y la imaginación, *se describen por sus relaciones causales con estados del ambiente, con estados de la propia alma y con conductas* observables de un organismo animal. De hecho, el propio Aristóteles al hablar de los estados emocionales (que también son estados anímicos) sostiene que ellos deben ser definidos como “un *movimiento de tal cuerpo* o de tal parte o *potencia* producido por *tal causa* con *tal fin* [las cursivas son mías]” (DA, 403a 25-27).

Tomando en cuenta la breve vista que he realizado se la facultad sensitiva y a la luz de la definición que el propio Aristóteles postula, se puede decir, por ejemplo, que mi *deseo de tomar agua* en este momento se debe a un cierto estado de deshidratación de mi cuerpo, pero que dicho *deseo* es *de agua* en la medida que tengo la *imaginación* de ella como saciando mi sed (pues si no fuera el caso, mi deseo no podría ser *de agua*); gracias a que además tengo la *imaginación* de que hay botellas con agua en el refrigerador (pues

típicamente hay ahí guardado esas botellas, aunque no puedo tener la certeza de ello), *decido* levantarme de mi asiento y caminar a la cocina para abrir el refrigerador y ver si en efecto hay agua ahí; al abrir el refrigerador *percibo* que no hay botellas con agua (por lo que me imaginación estaba errada), por lo que tomo la *decisión* de salir a comprar botellas de agua, ya que también *imagino* que típicamente en los almacenes del barrio podría encontrar el líquido deseado.

La anterior descripción de una conducta típica, como la de buscar agua para saciar la sed, se muestra que de acuerdo a la teoría aristotélica puede ser explicada mediante movimientos y activaciones de nuestras facultades senso-perceptivas e imaginativas que interactúan con estados internos de nuestro cuerpo (la sensación de sed), pero también con estados del ambiente (la presencia ausencia de botellas de agua en el refrigerador). Pero esta es la explicación que un funcionalista daría de nuestras conductas y de los estados mentales que las median. Es decir, esta descripción cumple con las condiciones de un ‘estado mental’ como un ‘estado funcional’, es decir, como aquellos estados que se explican causalmente entre i) estímulos externos, ii) estados mentales y iii) conductas observables.

Si este es el caso, entonces no sólo el concepto de *naturaleza* de Aristóteles es compatible con el funcionalismo, sino que su explicación de los estados mentales que median nuestras conductas también lo son, por lo que la psicología aristotélica puede ser entendida como una forma de ‘funcionalismo de lo mental’.

CONCLUSIÓN

El presente texto buscaba mostrar que la teoría aristotélica sobre el alma, en particular aquellos elementos referidos a lo que actualmente se calificaría como ‘mentales’, como lo son las facultades sensoperceptivas y la cognición, puede ser entendida como una forma de funcionalismo de lo mental.

El análisis desarrollado de la concepción de naturaleza orgánica en Aristóteles y a su concepción del alma (particularmente de sus funciones sensoperceptivas e intelectivas), muestra que su teoría se ajusta al modelo clásico funcionalista, es decir, permite entender los estados mentales a partir de inputs ambientales y outputs conductuales. Por otro lado, la teoría también puede ser entendida como antirreduccionista, en el sentido de que no identifica o hace depender al alma del sustrato material al cual actualiza; siendo este, uno de los principios básicos de la tesis funcionalista contemporánea.

Si bien la aplicación del modelo funcionalista en la teoría del alma aristotélica se centró en las facultades sensoperceptivas, pienso que los elementos entregados permiten extrapolar el modelo funcionalista a las facultades intelectivas sin grandes esfuerzos. Esto podría ser tarea para futuras investigaciones que aborden la cuestión del funcionalismo en la teoría del alma aristotélica bajo el análisis desarrollado y las conclusiones expuestas.

Obviamente no creo que a partir de este texto el debate en torno a la interpretación funcionalista de la teoría del alma en Aristóteles se haya cerrado, muy por el contrario. Por ello, es de esperar que este escrito motive nuevos argumentos tanto a favor como en contra de la tesis funcionalista, lo que puede seguir enriqueciendo la comprensión de la filosofía aristotélica desde una perspectiva contemporánea.

OBRAS CITADAS

- Aristóteles (2010). *Acerca del alma* (T. Calvo, Trad.). Gredos.
- (1997). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- (1995). *Física* (G. De Echandía, Trad.). Gredos.
- Block, Ned (2007). “What is functionalism?”, En N. Block, *Consciousness, Function and Representation, Collected Papers vol. 1* (pp. 27-44). MIT Press.
- Boeri, Marcelo (2009). “A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma”. *Elenchos*, XXX(1), 53-97.
- Burnyeat, Myles (1995). “Is an aristotelian philosophy of mind still credible? (a draft)”. En A. Oksenberg Rorty, & M. Nussbaum, *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 18-29). Oxford University Press.
- Cohen, Marc (1995). “Hylomorphism and functionalism”, En A. Oksenberg Rorty, & M. Nussbaum, *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 61-77). Oxford University Press.
- Frede, Dorothea (1995). “The cognitive role of phantasia in Aristotle”. En A. Oksenberg Rorty, & M. Nussbaum, *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 280-296). Oxford University Press.
- Nelson, John (1990). “Was Aristotle a Functionalist?” *The Review of Metaphysics*, 43(4), 791-802. <http://www.jstor.org/stable/20128940>
- Nussbaum, Martha & Putnam, Hilary (1995). “Changing Aristotle's mind”. En A. Oksenberg Rorty, & M. Nussbaum, *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 30-60). Oxford University Press.
- Putnam, Hilary (2002). “The Nature of Mental State”, En D. Chalmers (Ed.), *Philosophy of mind: classical and contemporary readings* (pp. 73-79). Oxford University Press.



Esta obra está bajo licencia internacional
Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0.