



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Vigo, Alejandro G.

Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia

Estudios de Filosofía, núm. 40, diciembre, 2009, pp. 245-278

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835821011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia

Soul, impulse, and movement according to Alexander of Aphrodisias

Por: Alejandro G. Vigo
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
Navarra, España
avigo@unav.es

Fecha de recepción: 20 de agosto de 2009
Fecha de aprobación: 22 de septiembre de 2009

Resumen: *este artículo se ocupa de la concepción del alma elaborada por Alejandro de Afrodisia, con especial atención a un aspecto específico que la distingue de la concepción aristotélica: la introducción de una facultad o capacidad impulsiva. En primer lugar, se considera la reformulación de la concepción aristotélica del alma como forma del cuerpo que Alejandro lleva a cabo, en conexión con su original reconstrucción del hilemorfismo. Aquí se pone especial énfasis en el modo en el cual Alejandro construye lo que puede llamarse un “modelo escalonado” de composición hilemórfica. En segundo lugar, se considera el tratamiento de la facultad impulsiva, atendiendo especialmente al rendimiento teórico que extrae Alejandro de la adopción de la noción de impulso. Por último, se considera brevemente el modelo reformulado de psicología de la acción que elabora Alejandro, para dar cuenta de la secuencia del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción. Se trata de un modelo explicativo que deja de lado el recurso aristotélico a la estructura del silogismo práctico e incorpora, en cambio, los elementos más característicos de la concepción estoica. Ello no implica, sin embargo, el abandono de la tesis básica de la concepción aristotélica de la motivación, por oposición al intelectualismo socrático, a saber: la tesis de la primacía del deseo, en todas sus posibles formas, como factor que da cuenta del origen del movimiento voluntario y la acción*

Palabras clave: Aristóteles, Alejandro, impulso, psicología

Abstract: *this paper discusses Alexander of Aphrodisias' conception of the soul, paying special attention to a specific aspect distinguishing the Alexandrian view from the Aristotelian one: the impulsive capacity or faculty. Firstly, it considers Alexander's reformulation of Aristotle's approach to the soul (as a form of the body), a reformulation that is performed in connection with his original reconstruction of hilemorphism. At this point the author makes a special emphasis upon the manner Alexander develops a 'terraced model' of hilemorphic composition. Secondly, the treatment of impulsive faculty, with a special focus on the theoretical performance that Alexander derives from taking the notion of impulse, is developed. Finally, Alexander's reformulation of the Aristotelian psychology of action is also briefly considered in order to account for the sequence of the process of the production of voluntary movement and of action.*

* Por sus valiosas y precisas sugerencias que me permitieron mejorar el texto en puntos de detalle, así como por la generosa invitación a participar en este volumen, quiero agradecer muy sinceramente a Marcelo D. Boeri.

This is an explicative model that leaves aside the Aristotelian resource to the structure of the practical syllogism, and incorporates the elements predominantly characteristic of the Stoic conception. This, though, does not entail the abandonment of the basic thesis of Aristotle's stance regarding motivation, as an opposition to socratic intellectualism: the thesis of the primacy of desire, in all its possible ways, as a factor accounting for the origin of voluntary movement and action.

Key words: Aristotle, Alexander, impulse, psychology

1. Introducción

En *DA* Alejandro de Afrodísia, el gran comentador y seguidor de Aristóteles, presenta una concepción del alma, su naturaleza y sus facultades que, en su orientación básica y en su diseño general, puede caracterizarse como una versión reformulada de la concepción aristotélica. La originalidad de la reformulación que lleva a cabo Alejandro en esta obra es, sin embargo, fácilmente reconocible, y presenta rasgos que son característicos del modo de su proceder también en otras áreas del pensamiento filosófico. El más saliente de dichos rasgos debe verse, probablemente, en la marcada tendencia a la sistematización que pone de manifiesto. Como el aristotélico convencido que es, Alejandro pretende cultivar una actitud de cuidadosa fidelidad doctrinaria respecto de Aristóteles. Sin embargo, en ese mismo intento, Alejandro pone de manifiesto también una tendencia a la sistematización que, muchas veces, va claramente más allá de lo que, en el plano metódico, puede considerarse la actitud característica del propio Aristóteles. Tal tendencia sistematizadora adquiere una expresión particularmente nítida en el intento de presentar la “ciencia del ser” inaugurada por Aristóteles como una ciencia estrictamente demostrativa, tal como Alejandro lleva a cabo dicho intento en el comentario al libro IV de *Metafísica*¹. Pero la misma tendencia se manifiesta también, de diversos modos, en otros escritos, entre los cuales se cuenta *DA*. Y, a la luz de lo ocurrido con la defensa de otras posiciones filosóficas influyentes a lo largo de la historia, no puede sorprender demasiado que también en el caso de Alejandro la tendencia a sistematizar la posición aristotélica venga motivada, en buena medida, por las peculiares exigencias que planteaba el contexto polémico fuertemente transformado en el que el comentador debió desplegar su propia

1 Para una reconstrucción de conjunto de la concepción elaborada de este modo por Alejandro, véase: Bonelli, M. Alessandro di Afrodísia e la metafisica come scienza dimostrativa. Napoli, 2001. Sobre la orientación sistematizadora de la exégesis de Alejandro, véanse también las buenas observaciones de S. Fazzo (Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle ‘Quaestiones’ di Alessandro di Afrodísia. Pisa, 2002, pp. 20 ss.) quien ve en Alejandro incluso un remoto antecedente de algunas de las características de la escolástica medieval, sobre todo, en lo concerniente a la función concedida a la autoridad de Aristóteles y a la prevalencia de la construcción teórica sobre la investigación empírica (Cf. p. 21).

actividad filosófica². En este punto jugó un papel decisivo, sin duda, el desafío que planteaba la confrontación con escuelas filosóficas que asumían una concepción estrictamente sistemática de la filosofía, muy particularmente, con la escuela estoica, que representa, como es sabido, si bien no el único, cuando menos, el principal interlocutor y, a la vez, adversario que tienen en vista no pocos de los esfuerzos de defensa y reformulación del aristotelismo llevados a cabo por Alejandro³. En el desarrollo de dicha confrontación, Alejandro logra, a menudo, una sutil combinación de estrategias de crítica y estrategias de asimilación, dentro de la cual los aspectos de adaptación, referidos a aspectos de detalle, suelen quedar integrados de modo, a primera vista, poco perceptible, en un marco general de carácter predominantemente polémico.

En el caso de la concepción presentada en *DA*, las cosas no resultan muy diferentes. En un marco general determinado por la preocupación principal de defender la concepción del alma como forma del cuerpo y la teoría de las facultades anímicas elaboradas por Aristóteles, Alejandro incorpora algunas importantes modificaciones en puntos de detalle que, en no pocos casos, obedecen de modo directo al intento de asimilar aspectos concretos de la doctrina, en principio, antagónica, elaborada por la escuela estoica. De hecho, la problemática referida al alma, conjuntamente con la referida a la providencia y el determinismo, puede verse como uno de los ejes principales de la confrontación productiva de Alejandro con el estoicismo⁴. En lo que sigue discutiré uno de los aspectos de la concepción de

2 Para una caracterización general del estilo de pensamiento y la obra de Alejandro, véase: Sharples, R. W. "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", en: "Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II. Principat", en: Haase, W. (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. 36/2. Berlin – New York, 1987, pp. 1176-1243, esp. pp. 1179 ss.; en particular, para su concepción del alma, véanse pp. 1202 ss. Una presentación de conjunto de las fuentes, el contexto polémico y la orientación doctrinaria de Alejandro se encuentran en: Sharples, R. W. "The school of Alexander?", en: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. London, 1990, pp. 83-111.

3 Ya P. Moraux (*Alexandre d'Aphrodise, Exégète de la noétique d'Aristote*. Liège – Paris, 1942, p. 196) y M. Pohlenz (*Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. I: Göttingen, 1992 [= 1959, 1948], pp. 355-359 –con las correspondientes notas contenidas en Bd. II: Göttingen, 1990 [= 1949], pp. 173-176–), citados por R. W. Sharples ("Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", *Op. cit.*, p. 1178, nota 11), enfatizaron la importancia del estoicismo como punto central de referencia, dentro del contexto polémico de Alejandro. Pohlenz sugiere incluso que, al igual que para los platónicos, Alejandro considera al estoicismo como la única escuela que podía medirse en rango filosófico y científico con los antiguos maestros de la Grecia clásica, mientras que no dedica prácticamente atención alguna a Epicuro y su escuela (*Cf.* I, p. 359).

4 Para el estoicismo como punto central de referencia y crítica de la concepción que Alejandro presenta en *DA*, véanse las buenas observaciones en: Bergeron, M., Dufour, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*. Text grecque introduit, traduit et annoté. Paris, 2008, pp. 19 ss.

Alejandro en los cuales tal estrategia de asimilación produce resultados creativos e interesantes, desde el punto de vista sistemático. Me refiero, en concreto, al modo en el que Alejandro explica el origen del movimiento voluntario animal y, en particular, de la acción humana, en conexión con su tratamiento de la facultad impulsiva del alma. Ya el mismo reconocimiento de la existencia de una “parte impulsiva” o “facultad impulsiva” del alma (ψυχὴ ὁρμητικὴ, τὸ ὁρμητικόν), en la forma en que tiene lugar en la obra, ha de verse como un resultado de la estrategia de asimilación de posiciones estoicas, de las que Alejandro se vale para obtener una versión reformulada de la concepción aristotélica. Tal asimilación no constituye meramente una concesión a la posición rival, sino que, al mismo tiempo, forma parte de un intento por reforzar la propia concepción aristotélica, en aquellos aspectos que, a la luz del nuevo estado de la discusión, podían aparecer como no suficientemente elaborados o necesitados de mayor precisión.

2. El alma como forma del cuerpo

Desde el punto de vista ontológico, la concepción del alma presentada por Alejandro se mantiene en la línea directriz establecida por Aristóteles: el alma debe ser concebida como la forma sustancial del ser vivo, el cual ha de verse, a su vez, como un compuesto de materia (cuerpo) y forma (alma) (Cf. *DA* 10, 1-5). En una exposición relativamente extensa (Cf. 2, 25-15, 29), Alejandro ilustra el alcance de la tesis ontológica básica relativa a la composición hylemórfica de los entes naturales y, en particular, de los seres vivos, acudiendo para ello a la representación de una suerte de escala de creciente complejidad⁵. Alejandro parte de la oposición entre artefactos y cuerpos naturales. Los artefactos son ejemplos particularmente claros, a la hora de ilustrar la tesis general según la cual todas las sustancias corpóreas o sensibles se componen a partir de un cierto “sustrato” (ὑποκείμενον), esto es, la “materia” (ύλη), y de una naturaleza (φύσις) que la configura y determina (σχηματίζουσα καὶ ὁρίζουσα), vale decir, lo que se denomina “forma” (εἶδος) (Cf. 2, 25-3, 3; véase también 3, 8-9: σχῆμα, μορφή). La razón es que resulta patente, a simple vista, que las producciones del arte siempre se llevan a cabo a partir de un material preexistente, esto es, dado de antemano, como es el caso del bronce, la piedra, la madera o la cera a partir de los cuales se realiza una estatua, por ejemplo (Cf. 3, 3-9). Dicho material ha de ser un cuerpo naturalmente apto para

5 Para una reconstrucción detallada del hylemorfismo de Alejandro, véase: Fazzo, S. *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle 'Quaestiones' di Alessandro di Afrodisia*, Op. cit., cap. I; para la escala de creciente complejidad en la composición hylemórfica, con atención también al caso de los seres vivos, véanse esp. pp. 69 ss.

recibir (la configuración impuesta por) el arte (τὸ σῶμα τὸ πεφυκὸς αὐτὴν [sc. τέχνη] δέχεσθαι), el cual, sin embargo, no incluye en su propia caracterización o fórmula definitoria (ἐν τῷ οἰκείῳ λόγῳ) el resultado producido en él por el arte (τὸ γινόμενον ὑπὸ τῆς τέχνης ἐν αὐτῷ) (Cf. 3, 10-12). Con todo, si se considera el tipo de unidad que los constituye, hay que admitir que los artefactos no pueden contar como genuinos objetos sustanciales: la forma del artefacto (τὸ μὲν οὖν κατὰ τέχνην γινόμενον εἶδος) no es una genuina sustancia (οὐσία), ya que no funda el peculiar tipo de unidad con la materia que caracteriza al objeto sustancial, y ello es así por cuanto tampoco el arte, que da origen a dicha forma, es sustancia, mientras que la forma generada según naturaleza (τὸ κατὰ φύσιν οὐσία <sc. γινόμενον εἶδος>) es sustancia, porque la propia naturaleza (ἡ φύσις) que la genera también lo es (Cf. 5, 1-4)⁶. En tal sentido, Alejandro enfatiza que es el arte el que imita la naturaleza, y no viceversa (Cf. 3, 15-16). Las obras de la naturaleza, entre las cuales se destacan muy especialmente los seres vivos, con su correspondiente principio vital, que es el alma, son mucho más maravillosas que las realizaciones del arte, por muy admirables que estas últimas puedan llegar a ser (Cf. 2, 10-25).

Descartados los artefactos, la escala de los diferentes tipos de composición hylemórfica equivale, pues, a una escala de los diferentes tipos de objetos corpóreos naturales, que, como tales, son siempre objetos compuestos de forma y materia, a saber: 1) los cuerpos simples (τὰ ἀπλᾶ σώματα), así denominados no por no

6 Para la tesis según la cual la forma de los artefactos (τὸ τεχνικὸν εἶδος) no posee genuino carácter sustancial, véase también *Mantissa* 103, 20-31, donde Alejandro va aún más lejos y afirma que si los seres vivos pudieran ser generados por arte, como las estatuas, entonces tampoco serían genuinas sustancias (Cf. esp. 27-29). Como fuente aristotélica para la tesis que niega carácter genuinamente sustancial a los artefactos, los intérpretes coinciden en remitir a *Metafísica* VIII 3, 1043b19-23, donde los ejemplos son una casa o un instrumento. Para una discusión extensiva del problema en Aristóteles, véase: Katayama, E. G. *Aristotle on Artifacts. A Metaphysical Puzzle*. New York, 1999. Para el problema de la relación entre forma y materia en el caso de los artefactos en Alejandro, véase: Rashed, M. *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*. Berlin – New York, 2007, pp. 177 ss., quien recalca acertadamente el contraste con el caso de los seres vivos: la “forma” del artefacto no es verdadera forma sustancial, sino mera determinación cualitativa de la materia subyacente (Cf. p. 179, bajo remisión a *DA* 6, 3-6 y *Quaestiones* I 21, 35, 6: καὶ ἔστι τὰ μὲν φυσικὰ εἶδη οὐσίαι, τὰ δὲ τεχνικὰ ποιότητες). Por lo mismo, el modo en que la forma sustancial de los cuerpos naturales está en el correspondiente compuesto de forma y materia no puede ser analogado al modo en el cual las cualidades u otras determinaciones accidentales están en sus correspondientes sustratos (Cf. *Mantissa* 119, 21-122, 15; véase también *DA* 13, 9-15, 29, donde se consideran los diferentes significados posibles de ‘ser/estar en’ y su aplicación al caso de la relación entre alma y cuerpo: sólo puede decirse propiamente que el alma ‘está en’ el cuerpo, en el sentido preciso en que se dice que la forma ‘está en’ la materia).

ser ellos mismos compuestos, sino por estar constituidos a partir de una materia completamente carente de forma (ἄμορφός τε καὶ ἀνείδεος), vale decir, la así llamada “materia primera”, a la que Alejandro denomina la materia “en el sentido principal y absoluto” (κυρίως καὶ ἀπλῶς), la cual, por no estar compuesta a su vez de forma y materia, ya no puede ser considerada un cuerpo (Cf. 3, 25-4, 4); 2) los cuerpos compuestos τὰ σύνθετα <sc. σώματα>), constituidos a partir de sustratos materiales que poseen ya su propia forma, de modo que no pueden ser llamados “materia”, en el sentido principal y absoluto del término (Cf. 3, 23-25; 4, 4-8, 25); 3) las plantas (Cf. 8, 25-9, 27); y 4) los animales (Cf. 10, 1-15, 29). El pasaje del nivel 2) al 3) marca el tránsito desde el ámbito de lo inanimado al de lo animado, vale decir, al ámbito de todo aquello que está dotado de (algún tipo de) alma.

Algunas referencias de Alejandro al modo en el cual el alma “surge” o “se genera” y “se añade” a la mezcla de los elementos que configuran el cuerpo del ser vivo (Cf. p. ej. 24, 2-3; 24, 21-24; 26, 27-30; véase también *Mantissa* 104, 28-29) motivaron el crudo reproche de materialismo por parte de P. Moraux⁷, el verdadero iniciador de la investigación especializada sobre el pensamiento de Alejandro. Pero, como han mostrado convincentemente Bergeron – Dufour, una atenta consideración del modo en el cual describe el proceso de generación del ser vivo permite mostrar que Alejandro no abandona la idea central de la concepción aristotélica, según la cual el alma viene dada ya, de algún modo, con la simiente, y no constituye ella misma un simple resultado del proceso de generación. Más concretamente, Alejandro sostiene que el alma vegetativa se transmite por medio del semen (Cf. *DA* 32, 4-6)⁸. En todo caso, lo que puede conducir a una errónea

7 Véase Moraux, P. *Alexandre d'Aphrodise, Exégète de la noétique d'Aristote*, *Op. cit.*, pp. 33-48, citado por Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, *Op. cit.*, pp. 27 ss. En la investigación más reciente, en cambio, se impone cada vez con más nitidez la línea interpretativa que ve en la posición filosófica de Alejandro una peculiar variante de esencialismo, que enfatiza fuertemente el papel constitutivo de la forma sustancial, dentro del cuadro general de una concepción ontológica irreductiblemente hylemórfica. Para la defensa de esta línea de interpretación, véase ahora: Rashed, M. *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, *Op. cit.*, esp. caps. V-VIII. Como antecedente inmediato de su propia interpretación, Rashed (p. 30, nota 96) cita a R. W. Sharples: “Species, form and inheritance: Aristotle and after”, en: Gotthelf, A. A. [ed.]. *Aristotle on nature and living things. Philosophical and historical studies presented to David M. Balme in his seventieth birthday*. Pittsburg, 1985, esp. pp. 122 ss.).

8 Para la defensa de esta lectura, véase: Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, *Op. cit.*, pp. 29 ss., quienes profundizan una línea de interpretación abierta ya por P. Accattino. Véase: Accattino, P. “Alessandro di Afrodisia e la trasmissione della forma nella riproduzione animale”, en: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 122, 1988, pp. 79-94; *Id.*, “Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia, *De anima* 2, 10-11, 13?”, en: *Phronesis* 40, 1995, pp. 182-201.

interpretación en términos de una suerte de reduccionismo materialista es el marcado énfasis de Alejandro sobre el hecho de que en cada uno de los niveles de creciente complejidad de organización que ilustra su escala de la composición hylemórfica debe darse una cierta adecuación entre aquello que opera como materia y la forma que ha de recibir. Esto vale también en el caso del alma, e implica poner de relieve la estrecha relación que el alma mantiene con la mezcla peculiar de elementos que entra en la constitución del correspondiente cuerpo orgánico. Pero ello no impide que, siguiendo al propio Aristóteles, Alejandro rechace de modo expreso la posibilidad de entender dicha relación del alma con el cuerpo orgánico y sus elementos orientándose a partir del modelo provisto por la armonía (Cf. 24, 18-26, 30). El alma no puede existir sin el cuerpo, pero no constituye, sin embargo, un mero ordenamiento de los elementos que lo componen, sino que debe ser concebida como la forma (sustancial) del cuerpo mismo (Cf. esp. 12, 7-13, 8).

Como quiera que sea, la escala de los objetos corpóreos naturales presentada por Alejandro pone especialmente de relieve el hecho de que la creciente complejidad en la composición hylemórfica puede comprenderse en términos de una suerte de escalonamiento de formas cada vez más diferenciadas y más perfectas (ποικιλώτερόν τε καὶ τελειότερον) (Cf. 7, 23), dentro del cual cada nueva forma tiene por sustrato el compuesto de forma y materia constituido en el nivel inmediatamente anterior. Obviamente, esto no quiere decir que los animales, por ejemplo, estuvieran constituidos a partir de las plantas o bien éstas a partir de determinados cuerpos inanimados, tal como éstos están dados ya de antemano en la naturaleza. El punto debe entenderse, más bien, en el sentido de la ya mencionada exigencia de adecuación de lo que va a operar como materia a la forma que en cada caso debe recibir: no cualquier forma natural puede realizarse en cualquier sustrato material dado, sino que el sustrato ha de presentar ya el peculiar tipo de constitución que lo hace apto para recibir la correspondiente forma, de modo tal que a una forma más diferenciada y más perfecta corresponde también necesariamente un sustrato dotado de un mayor nivel de diferenciación y organización interna (Cf. 7, 20-8, 12). Ahora bien, la forma es el factor que da cuenta del peculiar tipo de propiedades, capacidades y movimientos que caracterizan de modo específico a cada (tipo de) objeto compuesto, vale decir: la forma es el factor que da cuenta de lo que cada (tipo de) objeto compuesto propiamente es (Cf. 6, 24-7, 14)⁹. En la

9 Dado que tal es el papel explicativo que debe atribuirse a la forma, y dado, además, el hecho de que la forma misma es lo opuesto a la materia, que viene dada por el cuerpo, Alejandro está en condiciones de establecer que se puede decir con razón (εὐλόγως) que es por referencia a los incorpóreos (κατὰ τὰ ἀσώματα) como puede explicarse el modo en el cual los cuerpos actúan y padecen (ποιεῖν τε καὶ πάσχειν) (Cf. 7, 13-14). La constatación, basada en una caracterización

medida en que da cuenta tanto de su ser como de su peculiar modo de generarse y moverse (actuar y padecer), la forma constituye, pues, la “perfección” (τελειότης) propia de cada cosa (Cf. 6, 29-30; 7, 2-8)¹⁰.

El empleo de la noción de “perfección” apunta a poner de relieve, además de la esencial vinculación de la forma con las capacidades y operaciones propias del objeto compuesto, también el peculiar tipo de unidad funcional que caracteriza, desde el punto de vista ontológico, a los objetos sustanciales compuestos de forma y materia, tal como dicha unidad comparece con particular nitidez, sobre todo, en el caso de los seres vivos. Por una parte, Alejandro enfatiza que la forma es el principio que preside, desde un comienzo, el proceso de desarrollo del ser vivo, el cual conduce de modo natural hasta al pleno despliegue de sus capacidades y operaciones específicas, vale decir, hasta el estado que constituye la realización acabada de sus potencialidades (Cf. 6, 30-7, 2). Por lo mismo, tal estado de realización plena o acabada no puede verse como un añadido exterior al proceso de desarrollo, sino que constituye el término al que éste apunta desde un comienzo en virtud de su propia estructura, y que está dado ya, como tal, desde un principio, aunque a modo de mera virtualidad. Por otra parte, desde la perspectiva que abre la representación de la naturaleza como una escala de formas, la noción de “perfección” apunta a enfatizar

ad hoc de la forma como algo “incorpóreo”, no carece de una clara intención polémica. Ello se advierte cuando se tiene en cuenta la tesis básica de la ontología estoica según la cual sólo los cuerpos son capaces de entrar en relaciones causales, de modo activo o pasivo, con otras cosas, que serán también cuerpos (Cf. esp. *SVF* I 90), mientras que todo aquello que no puede operar y padecer causalmente queda incluido en la clase complementaria de lo incorpóreo. Por cierto, los estoicos no negaban toda relevancia causal a los incorpóreos o, al menos, a ciertos tipos de ellos, más precisamente, a los “decibles” (λεκτά), pues admitían que, aunque la relación causal se da siempre entre dos cuerpos, el “efecto” no puede ser tratado él mismo como otro cuerpo más, sino que constituye una determinación predicativa del cuerpo que recibe la acción causal. Así, por caso, tanto el cuchillo como la carne que ha de cortar son cuerpos, pero el correspondiente efecto, vale decir, el “ser/estar cortado” no puede ser visto él mismo como un cuerpo, sino que constituye un incorpóreo de la clase de los “decibles” (Cf. *SVF* II 341). De cualquier modo, los estoicos nunca hubieran admitido que el alma pudiera ser tratada como algo incorpóreo, sino que afirmaron expresamente su carácter corpóreo (Cf. p. ej. *SVF* I 518; II 773-800), y ello justamente porque el alma es capaz de entrar en relación causal con el cuerpo. En tal sentido, la conclusión de Alejandro que asigna al alma, al mismo tiempo, carácter incorpóreo y genuina capacidad causal constituye un claro desafío a las premisas básicas de la ontología estoica. El propio Alejandro presenta el problema de este modo al considerar los argumentos estoicos destinados a probar el carácter corpóreo del alma (Cf. *Mantissa* 113-118; para el argumento estoico basado en la capacidad causal del alma, véase esp. 117).

10 Para la recurrente caracterización de la forma en términos de la noción de “perfección” (τελειότης), Cf. esp. *DA* 9, 10-27; 10, 8-10; 10, 29-11, 3; 15, 29-16, 10; 19, 25-29. A menudo, la noción de “perfección” aparece estrechamente asociada a la de “acto” (ἐνέργεια) o “actualidad” (ἐντελέχεια). Véase, p. ej., *DA* 17, 12-13; 23, 30-24, 1; 37, 9-11; 43, 4-7; 52, 2-4.

que el escalonamiento que tiene en vista Alejandro no debe ser malentendido en términos de un modelo estratificado basado en la mera superposición de diferentes niveles. Por el contrario, no sólo en el plano horizontal que concierne a las diferentes etapas de desarrollo del ser vivo, sino también en el plano vertical que concierne a la escala de formas naturales, el énfasis en el carácter de perfección que posee la forma apunta dejar en claro su papel rector y determinante dentro del modelo hylemórfico de constitución: la forma asume en sí y eleva, por así decir, a una nueva configuración a aquello que, situado en un nivel inferior de constitución, opera como su sustrato. En el caso particular de los seres vivos, esto implica, como lo había enfatizado ya Aristóteles, que los diferentes tipos de almas deben formar parte de una secuencia ordenada: la existencia de funciones racionales sólo es posible sobre la base de la previa existencia de funciones sensitivas y ésta, a su vez, sobre la base de la previa existencia de funciones vegetativas. Tal escalonamiento de formas presupone, a su vez, en virtud del ya mencionado principio de adecuación de materia y forma, una creciente diferenciación y organización de la base material a la que en cada caso la forma determina, vale decir, del cuerpo orgánico que provee el sustrato para dicha forma. Para dar expresión a la función específica de integración y elevación que cumple la forma situada en el nivel superior de constitución respecto de aquello que se sitúa por debajo de ella, Alejandro apela a las expresivas nociones de “forma de formas” (εἶδος εἰδῶν) y “perfección de perfecciones” (τελειότης τελειότητων) (Cf. 8, 12-13)¹¹.

El modelo explicativo así esbozado puede hacerse plausible, piensa Alejandro, tanto desde el punto de vista que atiende a la existencia de diferentes tipos de seres animados, como las plantas, los diferentes animales no racionales, dotados de diversas facultades sensitivas y cognitivas, y los seres humanos, como también desde el punto de vista que atiende a las fases que debe recorrer el proceso de generación de los individuos de una determinada especie de seres vivos (Cf. 10, 10-11, 14). Pero lo que importa recalcar es el hecho de que en ninguno de los casos mencionados la idea del escalonamiento de formas puede entenderse en términos de mera superposición, sino que debe entenderse siempre en términos de unidad funcional: como lo muestra con nitidez ejemplar el caso de los seres

11 Como se sabe, la primera de las nociones había sido empleada ya por Aristóteles, aunque con otro alcance y en un contexto diferente, en el cual caracteriza al intelecto (νοῦς) como “forma de formas” (εἶδος εἰδῶν), así como la mano es “instrumento de instrumentos” (ὄργανον ὀργάνων) (Cf. *De anima* III 8, 432a1-2). La noción de “perfección de perfecciones”, en cambio, no se encuentra en Aristóteles mismo, sino que es forjada por el propio Alejandro, quien llega naturalmente a ella a través de la conexión establecida entre los conceptos de “forma”, “acto” y “perfección”.

vivos, que la forma “perfecciona” el sustrato al que determina debe entenderse en el sentido preciso de que eleva dicho sustrato a una nueva configuración, en la cual éste queda funcionalmente integrado, y ello de modo tal que el sustrato mismo ya no comparece como algo meramente exterior o ajeno a la forma que en él se realiza y a través de él se expresa. Para hacer justicia al peculiar carácter del tipo de unidad funcional que tiene en vista el modelo hylemórfico de constitución, Alejandro enfatiza decididamente la inseparabilidad de la forma, en general, y el alma, en particular, respecto de la materia y el cuerpo: las actividades del alma, tales como la nutrición, el crecimiento, la reproducción e incluso la percepción y la formación de representaciones, se dan siempre sobre la base de determinados movimientos corporales, a punto tal que es imposible hallar una actividad anímica que no implique algún movimiento corporal (Cf. 12, 7-24). Pero es el alma, como forma del cuerpo, el principio que da cuenta de modo primario de las actividades que caracterizan al ser vivo: sin ser móvil ella misma por sí misma, el alma es causa de los movimientos propios del ser vivo, y ello a través del cuerpo, del cual es forma (Cf. 21, 21-22, 24, 17). El peculiar tipo de unidad funcional que adquiere expresión a través del modelo hylemórfico de constitución, tal como ésta se da particularmente en el caso de los seres vivos, no puede ser comprendida en términos instrumentalistas, que no permiten hacer justicia al carácter intrínseco que posee la vinculación entre forma y materia en los objetos sustanciales de la naturaleza. Por ello, Alejandro rechaza enérgicamente que la relación entre alma y cuerpo pueda ilustrarse apelando al modelo provisto por la relación entre el piloto y el navío (Cf. 15, 9-29), y rechaza también, de modo no menos enérgico, la caracterización del cuerpo como una suerte de instrumento (ὄργανον) del alma (Cf. 23, 24-24, 11). Sólo la concepción del alma como forma del cuerpo orgánico, que constituye su “acto” y su “perfección”, permite hacer justicia al peculiar tipo de unidad funcional que pone de manifiesto el ser vivo, en el despliegue mismo de sus actividades vitales (Cf. 24, 11-17). Dicha concepción queda recogida en la caracterización del alma como “acto primero de un cuerpo natural orgánico” ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (Cf. 16, 10)¹², donde la noción de “acto primero” da expresión, según Alejandro, a la idea de “perfección”, en un sentido doble y complementario, a saber: como aquello que lleva una determinada potencia a su

12 Como muestra el contexto, la noción de “cuerpo *natural*” está tomada de un modo que marca el contraste con el caso de los artefactos: un cuerpo natural, y no artificial (τεχνικόν), explica Alejandro, como ocurre en el caso de una estatua; mientras que la noción de “cuerpo *orgánico*” marca el contraste con el caso de los cuerpos simples, como el fuego y los restantes elementos (Cf. 16, 2-4).

acabamiento natural y provee, a la vez, la base de sustentación en la que se apoya la realización de las correspondientes actividades (Cf. 16, 7-10)¹³.

3. El alma, sus facultades y la capacidad impulsiva

Si el alma, como forma y perfección del cuerpo, es el principio que da cuenta de los movimientos del ser vivo, y si estos movimientos, que están conectados con diversas funciones vitales, son ellos mismos diversos, se sigue entonces que el alma misma debe ser concebida de un modo que permita dar cuenta de tal diversidad de movimientos y funciones. Esta reflexión elemental parece estar en la base misma del tratamiento de las funciones del alma que lleva a cabo Alejandro, en el cual, siguiendo a Aristóteles, se opone de modo decidido a la concepción alternativa representada por el monismo estoico¹⁴. Esto no impide, como se verá, que en el tratamiento específico de las diferentes facultades del alma Alejandro introduzca importantes innovaciones en el esquema aristotélico, destinadas, entre otras cosas, a asimilar aspectos sistemáticamente relevantes de la concepción estoica, entre los cuales uno de los más importantes, sin duda, es el conectado con el reconocimiento de la existencia de una capacidad de carácter impulsivo. Desde luego, lo que Alejandro pretende conservar sin modificación es el carácter escalonado del modelo aristotélico, aun cuando ello plantee alguna dificultad de compatibilización, particularmente, en el caso de la capacidad impulsiva.

Alejandro distingue tres “potencias” o “facultades” (δυνάμεις) del alma, a saber: 1) la facultad vegetativa o nutritiva (ή θρεπτική), poseída por todos los seres vivos (vgr. plantas y animales), la cual incluye la capacidad de crecimiento y la de reproducción (Cf. 29, 1-10); 2) la facultad sensitiva o perceptiva, a la que caracteriza también como impulsiva (ή αίσθητική τε και όρμητική), que incluye, además, la capacidad desiderativa (όρεκτική) y la representativa o imaginativa (φανταστική) (Cf. 29, 11-22); y, por último, 3) la facultad racional (λογικόν), que incluye la capacidad deliberativa y opinativa (ή τε βουλευτική και δοξαστική) y también la capacidad científica e intelectual (ή έπιστημονική τε και νοητική) (Cf. 29, 22-30, 6). El esfuerzo por mantenerse fiel al esquema esbozado por Aristóteles se

13 Naturalmente, Alejandro no ignora las dificultades que plantea el modelo escalonado de las funciones vitales y anímicas a la hora de dar cuenta de la posibilidad de proveer una definición común del alma (Cf. 16, 18-17, 8). Tales dificultades ya habían sido expresamente señaladas por Aristóteles (Cf. *De anima* II 3, 414b20-415a11).

14 Para los argumentos específicos destinados a mostrar que las facultades del alma son múltiples, aunque su número es limitado y no infinito, véase: 27, 1-28, 13; véase también *Mantissa* 118, 5-119, 20.

advierte claramente a partir de dos rasgos elementales: por una parte, la conservación de un modelo en tres niveles, basado fundamentalmente en la distinción entre las funciones vegetativas, las sensitivas y las racionales; por otra, la insistencia en el carácter escalonado de la distinción así establecida, con la afirmación expresa del carácter básico de la función vegetativa, que es coextensiva con el fenómeno de la vida (Cf. 29, 4-7), de la dependencia de la facultad sensitiva respecto de la vegetativa, sin la cual no puede existir (Cf. 29, 14-16), y de la dependencia de la facultad racional, a su vez, respecto de la sensitiva (Cf. 30, 2-6)¹⁵.

En el caso de los niveles 1) y 3) el tratamiento de Alejandro no presenta mayores dificultades, en la medida en que sigue muy de cerca el llevado a cabo por Aristóteles. Ya el propio Aristóteles había incluido las funciones del crecimiento y la reproducción, junto con las de la nutrición, dentro del nivel correspondiente a la facultad vegetativa (Cf. *De anima* II 4). El punto de partida para dicha asunción viene dado por una constatación empírica inmediatamente evidente: la existencia de seres vivos como las plantas, que son capaces de todas esas funciones, pero no poseen otras capacidades diferentes, como la de percibir, la de trasladarse o la de pensar. Por otra parte, tampoco desde el punto de vista conceptual el tratamiento conjunto de esa variedad de funciones plantea mayores problemas, pues no pone seriamente en cuestión la suposición de que la facultad que da cuenta de todas ellas debe ser unitaria. No lo hace, por la sencilla razón de que se trata de funciones que, más allá de su diversa índole y finalidad, presentan todas ellas un carácter homogéneo, en cuanto son funciones orgánicas de carácter basal, asociadas a procesos metabólicos elementales. En el extremo opuesto del esquema, tampoco el tratamiento de la facultad racional presenta particulares dificultades. La distinción entre una capacidad deliberativo-opinativa y una científico-intelectiva no encuentra una correspondencia inmediata en el tratamiento aristotélico de la facultad intelectiva en el marco de la psicología, pero puede ser puesta en conexión con varios elementos considerados por Aristóteles en el texto¹⁶. Además, se corresponde de modo directo con la distinción entre una capacidad calculadora (λογιστικόν), que permite deliberar

15 En la breve presentación de la facultad racional, que contiene las capacidades más perfectas (τελειόταται), Alejandro recalca que dicha facultad no es un mero sobreañadido exterior a las otras, sino que constituye la determinación formal superior que concede configuración unitaria al alma que la posee, dentro de la cual los niveles inferiores de actividad anímica quedan integrados a modo de partes (μέρη) (Cf. 30, 2-6). Esto confirma lo ya señalado respecto del modo en que Alejandro rechaza toda interpretación del escalonamiento de formas naturales, particularmente, en el caso de las diversas facultades anímicas, en términos de un modelo estratificado de mera superposición o agregación.

16 Así, p. ej., Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme, Op. cit.*, remiten a *De anima* III 3, 427b6-14.

sobre lo que es contingente, y una científica (ἐπιστημονικόν), que facilita el acceso al ámbito de lo necesario, tal como el propio Aristóteles la establece en la introducción del tratamiento de las virtudes intelectuales que lleva a cabo en su ética (Cf. *Ética a Nicómaco* VI 2, 1139a5-15). Tampoco en este caso la distinción establecida plantea problemas de homogeneidad que pusieran en cuestión la unidad de la facultad racional, pues todas las capacidades mencionadas hacen referencia a diversos posibles empleos de la razón.

Claramente diferente es la situación que se plantea en el caso del nivel 2). Aquí Alejandro da un importante paso más allá de la posición de Aristóteles, al incluir bajo una misma facultad la capacidad sensitiva y la capacidad impulsiva. Por cierto, Aristóteles mismo establece una doble conexión entre la facultad sensitiva con la capacidad de generar deseos de diverso tipo (ὄρεξις), por un lado, y la capacidad de generar representaciones imaginativas (φαντασία), por el otro: la facultad sensitiva va siempre acompañada de la capacidad desiderativa y también de la capacidad imaginativa, ya que la sensación va acompañada de placer y dolor, de los cuales necesariamente surge deseo (Cf. *De anima* II 2, 413b22-24); y, a su vez, la posesión de capacidad desiderativa no se da sin la capacidad de generar representaciones imaginativas (Cf. III 10, 433b28-29). A ello se añade también el hecho de que Aristóteles trata expresamente al deseo, en sus diversas posibles formas, como el factor primario a la hora de explicar la producción del movimiento voluntario y la acción (Cf. esp. *De anima* III 9-13; *De motu animalium* 6-7). Esto no lo conduce, sin embargo, a reconocer la existencia de una capacidad impulsiva (τὸ ὁρμητικόν), que, por otra parte, apareciera identificada o, cuando menos, fusionada con la facultad sensitiva. Más bien, al recapitular las explicaciones de los filósofos que lo precedieron, Aristóteles se limita a caracterizar al alma misma, de un modo genérico, y no a la facultad sensitiva, como “capaz de producir movimiento” (κινητικόν) (Cf. *De anima* I 2, 404b27-28), y ello con especial atención a la capacidad de movimiento locativo que posee la mayoría de los animales (κινητικὸν κατὰ τόπον) (Cf. II 3, 414a32). Posteriormente, en su consideración específica de dicha capacidad, en el marco de la discusión relativa al origen del movimiento voluntario y la acción, Aristóteles la pone en conexión, de modo directo y primario, con la capacidad desiderativa: lo que propiamente es “productor de movimiento” (κινητικόν) es el deseo (ὄρεξις), vale decir, la capacidad desiderativa (τὸ ὁρεκτικόν) (Cf. III 10, 433b10-28; véase también *De motu animalium* 6, 700b17-701a6). Más aún: Aristóteles rechaza expresamente que la facultad sensitiva pueda contar ella misma como el factor que da cuenta de la producción del movimiento, pues, aunque todos los animales son capaces de sensación, algunos de ellos no son capaces de movimiento (Cf. *De anima* III 9, 432b19-26; véase también II 2, 413b2-4; II 3, 415a6-7).

No es causal, por tanto, que al comienzo de su discusión del problema Aristóteles llame la atención sobre las dudas existentes acerca de si capacidades como la capacidad desiderativa y la capacidad de movimiento pueden integrarse adecuadamente en el esquema provisto por la distinción entre las funciones vegetativas, las sensitivas y las racionales, o bien se impone introducir una mayor diferenciación de funciones heterogéneas (Cf. III 9, 432a22-b13). En el caso concreto de la capacidad desiderativa, ya la mera presencia de diferentes tipos de deseos, tanto de carácter racional (βούλησις) como de carácter no racional (ἐπιθυμία, θυμός), plantea claros problemas de demarcación, pues pone de manifiesto que el ámbito de la capacidad desiderativa corta transversalmente las divisiones que establece la distinción de facultades racionales y no racionales (Cf. 432b3-7). Por otra parte, si la capacidad de producir movimiento depende, a su vez, de la capacidad desiderativa, también respecto de ella se plantearán necesariamente problemas análogos. Y, de hecho, el movimiento voluntario se da en conexión con deseos tanto de carácter racional como de carácter no racional. Sobre esta base, cabe preguntarse, pues, por las razones que llevan a Alejandro a reconocer de modo expreso la existencia de una capacidad impulsiva, asociada a la facultad sensitiva, muy a pesar de las dificultades que la introducción de dicha capacidad puede plantear, desde el punto de vista sistemático, en el marco del modelo escalonado esbozado por Aristóteles. Para dar respuesta a esta cuestión hay que tomar en cuenta tanto el aspecto histórico como el aspecto sistemático del problema.

Desde el punto de vista histórico, no puede haber razonables dudas sobre el hecho, ya señalado, de que con su incorporación de una capacidad impulsiva Alejandro está llevando a cabo una estrategia de integración de aspectos centrales de la influyente y diferenciada concepción desarrollada por los estoicos en el ámbito de la psicología de la acción. Es cierto que la atribución a los estoicos de la introducción de una “capacidad impulsiva” o bien de un “alma impulsiva” (ψυχὴ ὁρμητική) no encuentra mayor respaldo textual, más allá de una indicación de Aecio, que atribuye la adopción de la noción a los estoicos y los epicúreos (Cf. *SVF* II 708)¹⁷. Con todo, el papel central que juega la noción de impulso en la teoría

17 Por extraño que pueda resultar, sobre todo, a partir del empleo paralelo de la expresión τὸ ἡγεμονικόν para designar el principio rector del alma, no se encuentra en las fuentes ningún uso de la expresión τὸ ὁρμητικόν atribuible, sin más, a los propios estoicos. Como me hace notar M. Boeri, lo más cercano sería el empleo de la expresión δύναμις ὁρμητική por parte del estoico Hierocles (Cf. *Elementa Ethica* IV 24), al que se añade el empleo de la expresión τὸ ὁρμητικόν por parte de Plutarco, en un pasaje en el cual todo indica que se está refiriendo a la posición estoica (Cf. *Adv. Colotem* 1122B-D = *LS* 69A). Por su parte, la expresión ψυχὴ ὁρμητική empleada por Aecio no debería ser entendida como si implicara la adopción por parte de los estoicos de una concepción que admite la distinción real entre diferentes partes o funciones del alma: para los

estoica de las funciones anímicas o vitales, en general, y, muy particularmente, en conexión con la explicación del origen del movimiento voluntario y la acción debe verse, sin lugar a dudas, como uno de los elementos que influyen decisivamente en la reformulación de la concepción aristotélica que Alejandro lleva a cabo. Por otro lado, no hay que pasar por alto el hecho de que el propio Aristóteles se vale en ocasiones de ciertas expresiones que, al menos, retrospectivamente –vale decir, desde la perspectiva facilitada por el empleo llevado a cabo posteriormente por los estoicos–, pueden leerse como indicios de la necesidad de introducir la noción de impulso en la explicación de la producción del movimiento voluntario y la acción. Como precedentes aristotélicos del empleo posterior de la noción, los intérpretes suelen remitir a pasajes donde se emplea el adjetivo ὁρμητικός o bien el adverbio ὁρμητικῶς para aludir a los impulsos y tendencias que caracterizan al comportamiento de determinados animales (Cf., p. ej., *Historia animalium* VI 18, 572a8; 572b24; 573a27; VIII 12, 597a29)¹⁸, a lo cual se añade la referencia a algún empleo aislado del sustantivo ὁρμή contenidos en los escritos éticos (Cf., p. ej., *Ética a Nicómaco* I 13, 1102b21)¹⁹. Se trata, sin embargo, de usos específicos y, en todo caso, más bien marginales, que no muestran conexión directa con el intento por proveer una explicación de la producción del movimiento voluntario y la acción. Mucho más estrechamente conectado con esta problemática parece, en cambio, el recurso por parte de Aristóteles al verbo ὀρμάω en un pasaje como *De motu animalium* 7, 701a33-36, en el cual se trata de poner de relieve el hecho de que el movimiento voluntario o bien la acción se producen *de modo necesario e inmediato*, sobre la base de la adecuada conexión de las premisas que dan lugar al correspondiente “silogismo práctico”. Así, tras explicar el tipo de conexión de estados disposicionales que dan cuenta de la producción del movimiento voluntario o bien de la acción, vale decir, el tipo de conexión de estados disposicionales que constituye un genuino silogismo práctico, Aristóteles señala que “tal es el modo como los animales (τα ζῷα) se lanzan/impulsan (ὀρμῶσι) a moverse y actuar (ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ πράττειν τὰ ζῷα)” (Cf. 701b33 s.)²⁰. Esta alusión,

estoicos, como se sabe, las así llamadas “partes” o “funciones” del alma deben ser concebidas, desde el punto de vista ontológico, como diversas determinaciones cualitativas de un único y mismo sustrato unitario (Cf. *SVF* II 823-826). En todo caso, como señalan Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme, Op. cit.*, p. 264 ad 29, 11-22, el adjetivo ὁρμητικός, que tampoco aparece en los textos conservados de Epicuro, es empleado apenas una decena de veces en los textos estoicos, considerados conjuntamente los antiguos y los de época imperial.

18 Así, *Ibid.*, p. 264 ad 29, 11-22.

19 Así, Accattino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodisia 'L'anima'*. Traduzione, introduzione e commento. Bari, 1996, p. 156 ad 29, 11-22.

20 También A. Preus (*Aristotle and Michael of Ephesus on the Movement and Progression of Animals*. Hildesheim – Zürich – New York, 1981, pp. 17 ss.) ha advertido la importancia de este

quiera indirecta, a la noción de “impulso” refuerza las múltiples razones que permiten mostrar que la concepción aristotélica del “silogismo práctico” está específicamente destinada a dar cuenta de la estructura que presenta lo que puede denominarse el “tramo proximal” o bien “terminal” en el proceso de producción del movimiento voluntario o la acción, de modo tal que no debe confundirse con estructuras deliberativas de segundo o tercer orden, pertenecientes, allí donde lo hay, al “tramo distal” de dicho proceso²¹.

Con esta última observación he ingresado ya, de hecho, en el aspecto estrictamente sistemático de la cuestión planteada más arriba. Este aspecto es el más importante, por la sencilla razón de que la mera acumulación de precedentes

pasaje, y ha defendido la idea de que el empleo de la noción de impulso por parte de Alejandro está destinado a llenar el vacío que dejaría en la concepción de Aristóteles la falta de una teoría de los impulsos o instintos subyacentes al comportamiento animal. Véase también *Id.*, “Intention and Impulse in Aristotle and the Stoics”, in: *Apeiron* 15/1, 1981, pp. 48-58.

- 21 Para una escueta defensa de esta línea de interpretación de la concepción aristotélica del silogismo práctico, me permito remitir a la discusión en: Vigo, A. “In what sense is the Aristotelian practical syllogism ‘practical’?” - Ponencia para el Coloquio Internacional “Lectures du *De motu animalium* (6-10)”. París, Université Paris I, Panthéon Sorbonne, 4 de septiembre de 2008 (inédito). En dicho trabajo se propone reservar la noción de “silogismo práctico” para describir el tipo de conexión de estados disposicionales que da cuenta de la producción inmediata de la acción, de acuerdo con una variante no humeana del esquema ‘deseo + creencia’, mientras que para designar los procesos de balance deliberativo de segundo o tercer orden, pertenecientes al “tramo distal” del proceso de producción del movimiento voluntario y, en este caso particular, más precisamente, de la acción, se propone la denominación de “silogismo deliberativo”, siguiendo la indicación de Aristóteles, según la cual la deliberación constituye un cierto tipo de silogismo (*Cf. De somno* 453a14). La pertenencia del silogismo práctico al “tramo proximal/terminal” del proceso está en directa correspondencia con la repetida declaración de Aristóteles, según la cual la conclusión del silogismo práctico viene dada por el movimiento voluntario o la acción, como tales, y no por un nuevo estado disposicional, ni mucho menos aún, por una proposición (*Cf. esp. De motu animalium* 7, 701a7-22; 29-33; véase también 701a11-13; 701a8-26; 701a14-16). Por su parte, Alejandro, como me ha hecho notar acertadamente M. Zingano, no concede al modelo explicativo provisto por el silogismo práctico un papel siquiera de lejos comparable al que posee en los textos aristotélicos. De hecho, puede decirse incluso que Alejandro simplemente no se vale del silogismo práctico en su propio intento por explicar la estructura del proceso que conduce a la producción del movimiento voluntario y la acción. Sobre esta base, P. Donini (“Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia”, en: Wiesner, J. [ed.]. *Aristoteles – Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*. Bd. II: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*. Berlin – New York, 1987, p. 83) cree poder ir incluso más lejos, al sugerir que Alejandro no tenía ninguna simpatía por el modelo explicativo provisto por el silogismo práctico. Como quiera que sea, nada de ello impide que Alejandro reconozca la pertenencia de la estructura tematizada por Aristóteles al “tramo proximal/terminal” del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción. En efecto, el propio Alejandro señala expresamente que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los razonamientos teóricos, la conclusión del silogismo práctico no constituye una proposición, sino una acción (o movimiento voluntario, habría que añadir) (*Cf. DA* 80, 7-10).

aristotélicos y estoicos del recurso a la noción de impulso, en conexión con la explicación del movimiento voluntario y la acción, no basta para esclarecer las razones que llevaron a Alejandro a proceder al tipo de integración asimiladora que lleva a cabo en su propia concepción. Mi sugerencia en este punto es bastante sencilla, pero tiene, según me parece, algunas consecuencias importantes: a través de la incorporación de la noción de impulso (ὄρμη), que en el uso aristotélico en un pasaje como el citado queda asociada predominantemente al “tramo proximal/terminal” del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción, Alejandro apunta a poner de relieve la peculiar dirección de consideración que debe adoptarse, cuando se trata de dar cuenta del papel que cumple el deseo (ὄρεξις) como principio y causa del movimiento voluntario y la acción (Cf. 73, 18-19: αὕτη <sc. ἡ ὀρμητικὴ δύναμις> ... ἀρχὴ καὶ αἰτία πράξεώς τε καὶ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως). El punto se comprende mejor cuando se atiende a la duplicidad de aspectos contenidos en el deseo, como tal, a saber: por una parte, el deseo, considerado como un determinado tipo de estado disposicional, posee una estructura de carácter intencional-tendencial, en la medida en que involucra la referencia a lo que en cada caso cumple la función de su objeto, y ello en el modo peculiar de la inclinación hacia dicho objeto; por otra parte, el deseo, precisamente como el peculiar tipo de estado disposicional que es, posee o, al menos, puede poseer, además, una función de tipo motivacional-causal, en la medida en que cumple el papel del factor que desencadena, de modo inmediato, los movimientos voluntarios y las acciones a través de los cuales su busca o bien alcanzar el objeto deseado o bien huir del objeto no deseado, en cuanto lo que se desea es justamente evitarlo. Pues bien, es este último aspecto del deseo, precisamente, el vinculado con su función causal-motivacional, el que enfatiza la noción de impulso.

Desde luego, ambos aspectos, el intencional-tendencial y el motivacional-causal, no pueden ser divorciados, sin más, el uno del otro, pues el deseo sólo puede cumplir una función de carácter motivacional-causal sobre la base de su propia estructura intencional-tendencial. Considerado en sus dos aspectos constitutivos, el deseo aparece como una suerte de punto nodal en el cual se da la convergencia, por así decir, de dos vías diferentes que conducen hacia uno y el mismo objeto, a saber: la vía de carácter intencional-tendencial, a través de la cual el objeto es intencionado precisamente como contenido del deseo y aparece así como deseado, por un lado, y la vía de carácter motivacional-causal, que apunta al objeto deseado como el término al que se dirige una cadena de movimientos voluntarios o de acciones, cuya causa primera e inmediata se encuentra en el propio deseo. El deseo oficia, pues, como punto de conexión de ambas vías, y ello en el preciso sentido de que a través de la referencia a su propio contenido funciona o puede funcionar, a la vez, como causa

que da inicio a la correspondiente cadena causal de movimientos voluntarios o acciones. Sin embargo, uno y otro aspecto tampoco deben ser confundidos, pues a diferencia de la estructura intencional-tendencial, que provee, por así decir, el genuino núcleo esencial del tipo de estado disposicional que constituye un deseo, la función motivacional-causal puede faltar, al menos, en el sentido preciso de no poder ser llevada efectivamente a cabo, sin que el deseo pierda por ello su carácter de tal. La función motivacional-causal puede quedar restringida, por tanto, al estatuto modal de mera potencialidad. En efecto, no todo deseo efectivamente operante como estado disposicional conduce a movimientos voluntarios o acciones que estén en correspondencia con él. Hay deseos que no necesariamente son satisfechos cada vez que están presentes, y los hay también que no pueden ser satisfechos, sea por razones de principio, como la irrealizabilidad de su objeto, o bien por razones circunstanciales, como la presencia de deseos opuestos dotados de mayor fuerza motivacional o bien la ausencia de condiciones adecuadas de realización en un determinado contexto de actuación. Por cierto, Aristóteles conoce e incluso tematiza de modo específico estos diferentes posibles escenarios²², y tampoco los ignora el propio Alejandro²³. No parece, pues, necesario enfatizar demasiado que la tesis aristotélica que identifica en la capacidad desiderativa el factor que debe contar como el propiamente productivo de movimiento no implica asumir que la presencia

22 Así, por ejemplo, Aristóteles admite que se puede desear lo imposible (p. ej. la inmortalidad), sin que resulte posible deliberar ni decidir sobre ello, lo que implica que hay deseos, incluso deseos racionales (βούλησις), que no están en condiciones de motivar acciones correspondientes, pues se refieren a lo que no está en nuestro poder (Cf. *Ética a Nicómaco* III 4, 1111b20-25). Por otro lado, deseos presentes y operantes como estados disposicionales pueden no cumplir un papel causal-motivacional efectivo, sea porque son contrarrestados por otros deseos opuestos, dotados de mayor fuerza motivacional, como ocurre en el caso de la incontinencia (Cf., p. ej., VII 5, 1147a29-35), o bien porque no se logra identificar los medios necesarios para alcanzar el fin en un determinado contexto de acción, tal como ocurre cuando, por ejemplo, se desea beber, pero no se puede hallar bebida. De hecho, el modelo de explicación de la producción de la acción desarrollado por Aristóteles en *De anima* III 9-13 y *De motu animalium* 6-7 apunta justamente a poner de relieve que sólo la conjunción de un factor desiderativo, referido al fin, y un factor cognitivo (percepción, imaginación, intelecto), encargado de la determinación de los medios, provee las condiciones *necesarias y suficientes* para la producción del correspondiente movimiento voluntario o la correspondiente acción. Por lo tanto, la presencia de un determinado deseo, por sí sola, no basta para dar cuenta de la producción del movimiento voluntario o la acción correspondiente. Ello no impide, sin embargo, que, desde el punto de vista causal-motivacional, sea el factor desiderativo, y no el cognitivo, el que debe contar como principio o causa del movimiento voluntario o la acción.

23 Véase, p. ej., la referencia expresa de Alejandro al caso en el cual estando presente un impulso a actuar de cierta manera, por caso, un deseo apetitivo, no llevamos a cabo la acción, por cuanto el deseo racional ya no resulta concurrente (μηκέτι τῆς βουλήσεως συνδραμούσης) (Cf. *DA* 73, 1-2).

de cualquier deseo conduce necesariamente a la producción del correspondiente movimiento o la correspondiente acción. La implicación es, más bien, la inversa: allí donde se ha producido un cierto movimiento voluntario o una cierta acción no puede no haber por detrás un correspondiente deseo, del tipo que fuera, que, como causa, dé cuenta de su producción. Pero, como quiera que sea, y más allá de todas las restricciones señaladas, queda en pie el hecho básico y fundamental de que todo deseo, por su propio carácter de tal, posee, al menos, potencialmente, una función de carácter motivacional-causal respecto de los movimientos voluntarios y las acciones, y sólo los (diferentes tipos de) deseos, dentro del universo de los diferentes tipos de estados disposicionales, pueden poseer dicha función²⁴. El empleo de la noción de impulso, asociado con la caracterización de la capacidad desiderativa como una capacidad de carácter impulsivo, constituye, puede decirse, un medio adecuado para poner de relieve este aspecto específico vinculado con la función causal-motivacional, que es el que permite dar cuenta del papel que cumple el deseo dentro del “tramo proximal/terminal” del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción.

4. El rendimiento sistemático de la noción de impulso

Pues bien, la asociación de la noción de impulso con la de deseo, a través de la cual tiene lugar, al mismo tiempo, la redescrición de la capacidad desiderativa como capacidad impulsiva, tiene una serie de consecuencias sistemáticas relevantes. En particular, me interesa puntualizar tres, que están conectadas entre sí.

La primera de ellas concierne a la situación de la capacidad desiderativa dentro del esquema de las facultades del alma delineado por Aristóteles y Alejandro.

24 Siguiendo la tesis aristotélica según la cual el mero pensamiento (*διάνοια αὐτή*) no mueve a nada, sino sólo el pensamiento práctico (*διάνοια πρακτική*), que es el que opera con vistas a un fin intencionado por el deseo (*Cf. Ética a Nicómaco* VI 2, 1139a31-36; véase también *De anima* III 10, 433a13-17), Alejandro señala expresamente que la existencia de presupuestos representacionales del deseo no implica que las facultades puramente discriminativas como la percepción, la imaginación o el mero pensamiento puedan ser considerados como los genuinos principios explicativos del movimiento voluntario y la acción: sólo el añadido de una intención de carácter desiderativo-impulsivo, que adviene, por así decir, desde fuera a esos mismos contenidos representacionales, puede dar cuenta del modo en que éstos quedan integrados en un circuito motivacional-causal que da cuenta del origen del movimiento voluntario y la acción (*Cf. DA* 79, 21-80, 15). El hecho de que dicha intención de carácter desiderativo-impulsivo se dirija ella misma a tales contenidos y tenga, a la vez, su origen a partir de ellos nada dice contra el hecho de que su presencia es imprescindible para dar lugar a un circuito motivacional-causal que conduce a la producción de los correspondientes movimientos voluntarios y acciones.

Como se vio, el reconocimiento de la existencia de diferentes formas del deseo, tanto de carácter racional como de carácter no racional, plantea, dentro de la concepción de Aristóteles, problemas de demarcación, en la medida en que corta transversalmente las distinciones trazadas a la hora de dar cuenta de la diversidad de las facultades del alma. Por cierto, el propio Aristóteles busca enfatizar el hecho de que la capacidad de producir movimiento propia del alma debe verse ella misma como algo unitario, en la medida en que los diferentes tipos de deseos poseen todos ellos el mismo poder de producir movimiento: aunque los (diferentes tipos de) deseos son numéricamente diferentes (ἀριθμῶ πλείω), la capacidad desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν) puede considerarse como una sola en su especie (εἶδει ἓν), precisamente, en su calidad de capacidad desiderativa (ἢ ὀρεκτικόν), que no consiste, en definitiva, sino en la capacidad de mover sin ser movida, a través de las correspondientes representaciones intelectuales o imaginativas (Cf. *De anima* III 10, 433a31-b13). La reinterpretación en términos de la noción de impulso que lleva a cabo Alejandro refuerza claramente este aspecto. Las tres especies del deseo (ὄρεξις) reconocidas por Aristóteles, correspondientes al deseo apetitivo (ἐπιθυμία), el deseo pasional (θυμός) y el deseo racional (βούλησις) quedan caracterizadas, en Alejandro, como tres formas o especies diferentes de impulso, en la medida en que el propio deseo puede ser caracterizado como un cierto impulso (ὁρμή τις) (Cf. *DA* 74, 1-2). Cada una de esas formas de deseo posee un propio tipo de objeto: el deseo apetitivo apunta a lo placentero, el deseo pasional a cosas tales como la venganza y el deseo racional a aquello que se presenta como bueno, desde el punto de vista de las capacidades intelectuales que hacen posible la deliberación, incluso en oposición a los deseos no mediados racionalmente (Cf. 74, 2-13). Pero lo común a todas ellas reside en el hecho de que pueden desempeñar una función de tipo motivacional-causal, en el sentido preciso de operar como causa inmediata de los correspondientes movimientos voluntarios y acciones. Dicho de otro modo: el aspecto que permite considerar la capacidad desiderativa como una capacidad en cierto modo unitaria no debe buscarse principalmente por el lado de la estructura intencional-tendencial del deseo, pues aquí se tiene, a lo sumo, una unidad de carácter analógico. Dicho aspecto unitario debe buscarse, más bien, en la función motivacional-causal del deseo, pues en este punto todas las formas de deseo y todos los deseos particulares se caracterizan por una y la misma capacidad mover, la cual se ejerce, por lo demás, sobre una y la misma cosa: el propio ser vivo, en su calidad de ser dotado de un cuerpo orgánico. Todo deseo, no importa a cuál de las tres especies mencionadas pertenezca, puede verse como un “impulso hacia algo” (ὁρμή ἐπὶ τι), de modo que es aquí donde reside el rasgo que permite considerar a la capacidad impulsiva

o desiderativa como algo “común” (κοινόν) (Cf. 78, 21-23)²⁵. Ahora bien, si esto es así, resulta también comprensible por qué la peculiar unidad que caracteriza a la capacidad desiderativa, considerada en su carácter propiamente impulsivo, no pone seriamente en cuestión el modelo escalonado de las facultades anímicas y las funciones vitales elaborado por Aristóteles y adoptado por el propio Alejandro. En efecto, la diversidad irreducible de los diferentes tipos de deseos, desde el punto de vista que concierne al origen de su respectivo contenido representativo, queda así preservada y puede, además, ser incorporada armónicamente en el marco de las diversas relaciones de dependencia que comprende el modelo escalonado²⁶.

La segunda consecuencia importante de la introducción de la noción de impulso llevada a cabo por Alejandro, conectada con la anterior, concierne a la identificación precisa del punto en el cual tiene lugar la transición entre contenidos representacionales y estados disposicionales, por un lado, y movimientos originados a partir de ellos, por el otro. La línea divisoria se sitúa aquí entre la capacidad impulsiva y el órgano corporal que le está inmediatamente subordinado. En este último caso, se trata del así llamado sistema “neurospástico” (τὸ νευροπαστικόν), constituido por los nervios y los tendones, a través de los cuales el movimiento de contracción y dilatación, producido por determinadas afecciones en el entorno del “soplo vital congénito” (περὶ τὸ σύμφυτον πνεῦμα), se trasmite a las restantes

25 Como acertadamente apuntan Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme, Op. cit.*, p. 47, aunque también Aristóteles procura recalcar la unidad de la capacidad productora de movimiento, el camino que sigue el argumento de Alejandro es original, en la medida en que se apoya en una analogía con la percepción y las capacidades discriminativas: los diferentes tipos de percepción, correspondientes a cada sentido, por un lado, y capacidades como la imaginación, el asentimiento, el juicio y el razonamiento, por el otro, pueden verse todas ellas como incluidas en una capacidad discriminativa común, aun cuando queden asociadas en cada caso a facultades diferentes (vgr. la facultad sensitiva y la facultad racional).

26 No hace falta subrayar que las relaciones de subordinación y dependencia que tiene en vista Alejandro en su teoría de las facultades vitales o anímicas son múltiples. Por un lado, están las relaciones de dependencia teleológica que marca la concepción basada en el modelo del escalonamiento de formas, en virtud del cual las capacidades inferiores aparecen como ordenadas a las superiores, al modo en que los medios están ordenados a su fin; por otro lado, están las relaciones de dependencia, al modo de la necesidad hipotética, que las facultades superiores mantienen respecto de las inferiores, en cuanto su operación en concreto depende, en algún sentido, de la operación de éstas. Así, por ejemplo, Alejandro sostiene que la facultad sensitiva del alma es principio (ἀρχή) de las capacidades prácticas, en el sentido preciso (ὥς) de aquello a partir de lo cual (ὅθεν) procede el principio del movimiento, lo que no impide que, al mismo tiempo, las capacidades prácticas sean principio de la facultad sensitiva y de las capacidades discriminativas, en general, en el sentido preciso del fin con vistas al cual tiene lugar su operación (ὥς οὗ ἕνεκα καὶ τέλος) (Cf. DA 73, 22-26).

partes del cuerpo (Cf. 76, 14-78, 2)²⁷. Tal órgano corporal está subordinado a la capacidad impulsiva, lo cual quiere decir que es por medio de dicho órgano como el cuerpo entero se pone al servicio de las actividades propias del impulso αἱ καθ' ὄρεσιν ἐνεργεῖαι (Cf. 76, 16-17). Se tiene, pues, de un lado, el circuito de representaciones y estados disposicionales, que se origina a partir del objeto deseado mismo, y, de otro lado, el circuito de movimientos corporales y eventualmente de acciones, que se origina a partir del impulso. La interfaz situada entre el deseo/impulso y el sistema neurospástico señala el punto de transición en el cual determinados contenidos representacionales y determinados estados disposicionales, que constituyen deseos de diverso tipo operan como causas, dando lugar a procesos que poseen, como tales, un estatuto categorial completamente diferente. Ni el objeto deseado ni el deseo/impulso mismo tienen ellos mismos el carácter de procesos, sino que es el deseo/impulso, a través de su referencia al objeto, el que da origen a los correspondientes procesos²⁸. Desde luego, con esta reformulación de la concepción

27 En el texto de *DA* no se emplea la expresión τὸ νευροπαστικόν, la cual aparece, en cambio, en el pasaje complementario de *Mantissa* 105, 33. Sin embargo, una cita procedente del comentario de Miguel de Éfeso al *De motu animalium* de Aristóteles muestra que el texto contenido en el pasaje de *DA* 76, 14-17 está incompleto, como había supuesto ya I. Bruns, pues la versión de Miguel contiene una referencia expresa al sistema neurospástico. Véase: Bergeron, M. – Dufour, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme, Op. cit.*, pp. 328 ss. *ad loc.*, quienes siguen la defensa de la lectura de Miguel llevada a cabo por: Donini, P. “Il *De anima* di Alessandro di Afrodisia e Michele Efesio”, en: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 96, 1968, pp. 318 ss. Véase también Accatino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodisia 'L'anima', Op. cit.*, p. 262 *ad* 76, 16. Como es obvio, en su escueta presentación del modo en que tiene lugar la vehiculización del movimiento causado por el impulso a través del cuerpo, Alejandro sigue en lo esencial las explicaciones dadas por Aristóteles en *De motu animalium* 7, 701b2-32, aunque sin valerse del ejemplo de los autómatas empleado por Aristóteles.

28 M. Bergeron y R. Dufour (*Alexandre d'Aphrodise, De l'âme, Op. cit.*, p. 47) sugieren que Alejandro adopta una posición más nítida que el propio Aristóteles respecto del carácter inmóvil de la facultad impulsiva, como tal: Aristóteles afirma que el objeto del deseo es como tal inmóvil, mientras que la facultad desiderativa mueve siendo ella misma movida, pues el deseo es él mismo un cierto movimiento (Cf. *De anima* III 10, 433b15-18; véase también *De motu animalium* 10, 703a5); por su parte, Alejandro afirma de plano que la facultad impulsiva no está ella misma sujeta a movimiento, aunque es la que mueve al ser vivo (Cf. *DA* 78, 24-79, 21). Yendo aún más lejos, P. Donini (“Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia”, *Op. cit.*, p. 75) había afirmado que la posición de Alejandro en este punto contradice directamente la sostenida por Aristóteles. Sin embargo, en otro contexto Alejandro señala que el impulso constituye un cierto movimiento del ser animado (κίνησις ἐμψύχου), que surge (γίνομένη) de la representación (φαντασία) de algo que debe ser perseguido o evitado, que es lo que opera como principio del movimiento (Cf. 77, 14-16). Esto parece aproximar su posición nuevamente a la de Aristóteles. Pero, en mi opinión, no hay razón para ver aquí contradicciones insalvables, ni en el caso de Aristóteles ni tampoco en el de Alejandro, pues el respecto en el cual se dice que el deseo/impulso es o no es movimiento puede ser, en cada caso, diferente. En efecto, considerado en su estructura

aristotélica basada en el recurso a la noción de impulso Alejandro no desvela, de una vez y para siempre, los misterios últimos del fenómeno que actualmente suele designarse con el nombre de “causación mental”, como, por otra parte, tampoco lo había hecho el propio Aristóteles. Pero su versión de la concepción aristotélica tiene la ventaja de enfatizar de modo particularmente nítido los aspectos vinculados con la función motivacional-causal del deseo, tal como ésta tiene lugar en el “tramo proximal/terminal” del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción. A este aspecto vuelvo más abajo.

Por último, una tercera consecuencia que conviene señalar se refiere al carácter esencialmente positivo de la noción de impulso, que la hace particularmente adecuada para dar cuenta de la función motivacional-causal que cumple el deseo, desde el punto de vista del “tramo proximal/terminal” del proceso de producción del movimiento voluntario y la acción. Este punto se comprende mejor, cuando se atiende, una vez más, a la diferencia entre el aspecto vinculado con la estructura intencional-tendencial del deseo y el aspecto vinculado con su función motivacional-causal: mientras que, desde el punto de vista de su contenido proposicional, el deseo puede ser de carácter positivo o negativo (vgr. “deseo que...” o bien “deseo que no...”), desde el punto de vista de su función causal-motivacional, todo deseo efectivamente operante debe verse como un fenómeno de carácter positivo. En este respecto, la diferencia relevante no es, pues, la referida al carácter positivo o negativo del contenido del deseo, sino, más bien, la diferencia entre la presencia o la ausencia de un determinado deseo, sea éste positivo o negativo, pues, desde el punto de vista de su función motivacional-causal, un deseo de contenido negativo

interna, como el peculiar tipo de estado disposicional que es, el deseo debe ser visto más bien como una actividad, y no como un proceso. Pero, en la medida en que es la causa inmediata del movimiento, puede ser denominado también, en un sentido más laxo, con el nombre de aquello a lo que apunta como su término (véase: Simplicio, *In De Anima* 302, 23-303, 2, quien sugiere esta lectura de la descripción del deseo en términos tanto de κίνησις como de ἐνέργεια, tal está como aparece en el pasaje, sistemática y textualmente oscuro, de *De anima* III 10, 433b18; véase: Hicks R. D. *Aristotle, De anima*. Translation, introduction and notes. Salem (New Hampshire), 1988 = Cambridge, 1907, pp. 562 ss. ad 433b17-18). Por otra parte, no hay que pasar por alto el hecho de que Aristóteles suele presentar el alma como movida o alterada, allí donde la presencia del correspondiente objeto (p. ej. el objeto perceptible) activa la correspondiente facultad (p. ej. la percepción), sin dejar de señalar, sin embargo, que se trata de un modo de hablar que no implica describir al alma como sujeta a movimiento, en el sentido estricto del término. Así, por ejemplo, la percepción puede ser caracterizada en términos de una cierta alteración (ἀλλοίωσις) del alma, pero ello en un sentido específico de la noción de alteración, que alude a la activación de una facultad en la cual ésta queda conservada y realiza su función propia, y no a la presencia de un movimiento de carácter procesual (κίνησις), a través del cual tiene lugar la pérdida o sustitución de una determinación formal dada, como ocurre con la alteración en el sentido más habitual del término (Cf. esp. *De anima* II 5, 417b2-27).

puede ser tan eficaz como el deseo opuesto de contenido positivo: a través de los correspondientes medios, ambos tipos de deseos pueden conducir a movimientos voluntarios y acciones que los expresan y realizan en concreto. En un importante pasaje de *Ética a Nicómaco* VI 2, Aristóteles compara la diferencia entre la acción de buscar o evitar algo con la diferencia que existe entre el afirmar y el negar, y establece el principio general de que lo que en el ámbito del pensamiento (διάνοια) es la afirmación (κατάφασις) y la negación (ἀπόφασις), se corresponde, en el ámbito del deseo (ὄρεξις), con la búsqueda o la persecución (δίωξις) y la evitación (φυγή), respectivamente (Cf. 1139a21-22). En otro lugar he dado razones para apoyar la tesis de que la oposición entre “búsqueda (persecución)” y “evitación” no puede interpretarse en términos de la oposición entre deseos de contenido positivo y deseos de contenido negativo, empezando ya por la simple constatación de que lo que Aristóteles tiene en vista son dos tipos opuestos de *acciones*, las que permiten alcanzar o evitar algo, y no meramente dos tipos de estados disposicionales opuestos respecto de un mismo objeto. Vale decir: la oposición entre lo que puede llamarse la afirmación y la negación, en el sentido estrictamente práctico de los términos, se sitúa en el nivel correspondiente a la conclusión del silogismo práctico, es decir, en el nivel correspondiente a la producción del movimiento o la acción mismos, y no en el nivel correspondiente a la premisa mayor, que contiene el correspondiente factor desiderativo²⁹. Tanto el movimiento o la acción destinados a alcanzar un objeto como aquellos destinados a evitarlo expresan, pues, en concreto, la fuerza motivacional-causal del deseo operante que da cuenta, en cada caso, de su producción. Desde el punto de vista que atiende a dicha función motivacional-causal del deseo, la diferencia entre el carácter positivo o negativo del movimiento o la acción resultante ha de verse, por tanto, como irrelevante. La razón es obvia: tanto un movimiento o una acción de búsqueda o persecución como también un movimiento o una acción de evitación plantean iguales exigencias explicativas, de modo tal que allí donde se producen hay que admitir, según el modelo explicativo elaborado por Aristóteles, que hay un deseo operante que da cuenta de su producción. Por su parte, Alejandro menciona en varias oportunidades el contraste entre búsqueda o persecución, por un lado, y evitación, por el otro, en conexión con la referencia al objeto deseado y al deseo o impulso (Cf., p. ej., *DA* 39, 9-11; 71, 37-72, 5; 77, 15-17). Y en alguna ocasión presenta al deseo/impulso, en cuanto causa inmediata del movimiento voluntario y la acción, como el factor que da cuenta de la toma de posición tanto afirmativa (καταφῆσαι) como negativa (ἀποφῆσαι) respecto del objeto (cf.

29 Para una defensa más amplia de esta línea de interpretación, véase: Vigo, A. G. “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, en: Vigo, A. G. *Estudios aristotélicos*. Pamplona, 2006, esp. pp. 381 ss.

77, 21-80, 2)³⁰. Como indican Accattino – Donini, en este punto Alejandro podría estar siguiendo una sugerencia procedente del pasaje aristotélico de *De anima* III 7, 431a8-20, donde Aristóteles trata la afirmación (καταφάναι) y la negación (ἀποφάναι) en sentido práctico, vale decir, la búsqueda o persecución (διώκειν) y la huida (φεύγειν) como procedentes, en definitiva, de una fuente común, que, sin embargo, deja sin denominación específica³¹. En dicho pasaje, por otra parte, Aristóteles se vale de la noción de deseo (ὄρεξις) como equivalente de la noción positiva de búsqueda o persecución, pues contrapone en alguna ocasión el deseo a la huida (φυγῆν) (Cf. 431a12). Ello explicaría, a su vez, el hecho de que el propio Alejandro no establezca una simple equivalencia entre impulso (ὁρμή) y deseo (ὄρεξις), al menos, en todos los usos de dichos términos, sino que en ocasiones, trate a la noción de impulso como una noción más amplia, de la cual la noción de deseo representaría tan sólo una de sus dos posibles especies, a saber: aquella que corresponde a la causa de la búsqueda o persecución, vale decir, a la afirmación, en el sentido práctico, y no a la causa de la evitación, esto es, de la negación, en el sentido práctico³². En cualquier caso, todo parece indicar que el carácter esencialmente positivo de la noción de impulso la hace especialmente adecuada

30 Por cierto, Alejandro presenta aquí dicha toma de posición como una condición previa (πρῶτον) a la producción del correspondiente movimiento o la correspondiente acción (Cf. 79, 27-80, 1). Pero sería un error retrotraer la diferencia entre la toma de posición positiva y negativa, en el sentido propiamente práctico del término, a la diferencia entre el deseo de contenido positivo y el deseo de contenido negativo, puesto que lo que está en juego es, también en este pasaje, la producción efectiva de los correspondientes movimientos o acciones, y no la mera posesión de determinados estados disposicionales. El punto concierne, pues, a la función del impulso, como causa inmediata del movimiento y la acción. En tal sentido, Alejandro habla de una disposición (διάθεσις) que cuenta al mismo tiempo como la causa del movimiento locativo (αἰτία τῆς κατὰ τόπον) (Cf. 80, 1-2).

31 Véase: Accattino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodisia 'L'anima'*, *Op. cit.*, p. 254 ad 73, 1.

32 Este punto ha sido enfatizado por Donini, P. “Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia”, *Op. cit.*, p. 73, nota 2; véase también Accattino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodisia 'L'anima'*, *Op. cit.*, p. 254 ad 73, 1. Como pasajes que avalan esta conclusión, se cita 73, 28-74, 1; 77, 16-17 y 78, 22-23. La evidencia no parece, sin embargo, concluyente. Pero el primero de los pasajes contiene una contraposición entre “desear” y “evitar” que lo aproxima a la observada en el texto aristotélico de *De anima* III 7. Obviamente, la restricción de la noción de “deseo” para designar sólo una especie de impulso, el que corresponde a la causa inmediata de las acciones de búsqueda o persecución, implica asumir que la noción de “impulso” se aplica para designar tanto el género común del cual “deseo” es una especie, como también la especie, opuesta a la anterior, que corresponde a la causa de las acciones de evitación. A esta última, en efecto, Alejandro no le da un nombre específico diferente del empleado como designación genérica. En cualquier caso, resulta sorprendente que Donini, aun advirtiendo la prevalencia que adquiere la noción de impulso, frente a la noción aristotélica de deseo, en el esquema explicativo de Alejandro, opine que tal modificación no parece poseer mayor relevancia doctrinaria (Cf. p. 73).

para dar expresión a la función motivacional-causal del deseo, como factor unitario que da cuenta del origen de cualquier tipo de movimientos voluntarios y acciones, sea con el fin de alcanzar o bien de evitar un determinado objeto.

5. La reformulación del modelo explicativo del movimiento voluntario y la acción

Para terminar, deseo hacer una breve referencia al modo en que Alejandro construye la secuencia de procesos psicológicos que dan cuenta del origen del movimiento voluntario y la acción (Cf. DA 71, 21-73, 13). La explicación, que se encuentra inserta en el contexto más amplio de la discusión de la capacidad imaginativa (Cf. 66, 9-73, 14), se caracteriza, como han enfatizado los intérpretes, por estar formulada en términos que la sitúan en la cercanía inmediata de la concepción elaborada por los estoicos, y ello muy especialmente, en razón del papel que Alejandro concede a los momentos correspondientes al asentimiento (*συγκατάθεσις*) y el impulso³³. Más concretamente, Alejandro presenta al asentimiento, en una de sus posibles formas o especies, como origen del impulso, y a éste, a su vez, como origen del movimiento voluntario y la acción. Toda actividad práctica, en el sentido amplio del término que cubre tanto el movimiento animal como la acción humana, surge, en definitiva, explica Alejandro, del asentimiento dado a una representación imaginativa (Cf. 71, 21-26), la cual remite, a su vez, en su origen, de modo directo o indirecto, a la percepción, que opera como principio de la discriminación y el conocimiento de lo que hay que elegir o evitar (Cf. 71, 26-72, 5). Así pues, la representación imaginativa sigue a la percepción y el asentimiento a la representación imaginativa, tal como el impulso sigue, a su vez, al asentimiento y la acción (el movimiento) al impulso, pero todo ello con la importante salvedad, sin embargo, de que la secuencia completa “percepción” – “representación imaginativa” – “asentimiento” – “impulso” – “acción” (“movimiento”) no debe verse como una secuencia mecánica o necesaria en ninguno de sus tramos³⁴: no toda percepción

33 Para una presentación sumaria de la posición estoica, véase: Annas, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley – Los Angeles – London, 1992, cap. 4; véase también la discusión en: Boeri, M. D. – Vigo A. G. “Die Affektenlehre der Stoa”, en: Engstler, A. – Schnepf, R. (eds.). *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Hildesheim – Zürich – New York, 2002, esp. pp. 44 ss.

34 Como acertadamente indican P. Accatino y P. Donini (*Alessandro di Afrodisia ‘L’anima’*, *Op. cit.*, p. 253 ad 72, 13-16), Alejandro piensa la secuencia según un modelo de necesidad hipotética, tal que la ocurrencia del término posterior implica necesariamente la ocurrencia del anterior, pero no viceversa: si hay acción (movimiento), tiene que haber habido impulso, y si hay impulso, tiene que haber habido asentimiento, etc. Se trata, pues, de una secuencia causalmente inversa, del tipo que Aristóteles tiene en vista habitualmente, allí donde aplica el modelo de la así llamada necesidad hipotética (Cf. esp. *Física* II 9 y, para el caso específico de eventos y series causales

da lugar a una representación imaginativa, ni toda representación imaginativa da lugar a asentimiento, ni todo asentimiento da lugar a impulso, ni todo impulso da lugar a acción (Cf. 72, 13-17)³⁵. En particular, el asentimiento da lugar a un impulso cuando el contenido proposicional de la representación subyacente no posee un carácter puramente teórico-descriptivo (vgr: ‘el hombre que se aproxima es Sócrates’, ‘la diagonal del cuadrado es inconmensurable con el lado’), sino que incorpora, además, un elemento evaluativo, en la medida en que queda referido a aquello que se presenta como “digno de ser elegido” (αἰρετόν) (Cf. 72, 20-73, 1)³⁶. Por su parte, no todo impulso da lugar a un movimiento voluntario o acción correspondiente, pues que, como se dijo ya, existe, entre otras cosas, la posibilidad de un conflicto deseos, tal como ocurre, por ejemplo, allí donde el deseo racional (βούλησις) se opone al deseo apetitivo (Cf. 73, 1-2)³⁷.

temporalmente no homogéneas, *Analytica Posteriora* II 12). Respecto del orden mismo de la secuencia, todo indica que Alejandro sigue el esquema provisto por la versión más difundida de la posición estoica, tal como ésta puede ser reconstruida a partir de algunas fuentes (Cf. esp. *SVF* III 177; véase también, para el caso de Crisipo, *SVF* II 74, 980, 988-989). Algunas versiones de la posición estoica colocan, sin embargo, el impulso antes del asentimiento (Cf. *SVF* III 169).

35 Las razones que fundan las primeras dos aseveraciones son elementales, a saber: por un lado, hay animales que son incapaces de generar representaciones imaginativas a partir de sus percepciones; por otro, dada una representación imaginativa, no se asiente a ella, si se juzga que su contenido no puede ser dado por verdadero, como ocurre en el caso del sol, que se ve del tamaño de un pie, aunque se sabe que es mucho más grande (Cf. 71, 18-21).

36 Con arreglo a esta diferencia, la concepción estoica distingue entre la mera representación imaginativa (φαντασία) y la representación imaginativa de carácter impulsivo (φαντασία ὁρμητική), que es aquella que, en razón de su propio contenido, puede dar lugar a un impulso, a través del correspondiente acto de asentimiento (Cf. *SVF* III 169). A tenor de los ejemplos que citan las fuentes (vgr. ‘lo correcto (agradable) para mí es hacer X’, ‘debo hacer X’), hay que asumir que los estoicos concibieron el contenido proposicional de tales representaciones como un contenido de carácter complejo, que involucra dos niveles diferentes de predicación: el correspondiente al operador deóntico o evaluativo que rige la proposición total y el correspondiente a la cláusula regida por el operador. La diferencia es clave para explicar el origen del impulso, pues mientras el asentimiento tiene por objeto la proposición deóntica o evaluativa como un todo, el impulso se dirige, más bien, al predicado de la cláusula regida por el operador (Cf. *SVF* III 171). Para este punto, véase: Boeri, M. D., Vigo A. G. “Die Affektenlehre der Stoa”, *Op. cit.*, pp. 47 ss.

37 Resulta decisivo enfatizar aquí que el argumento de Alejandro no pone en absoluto en cuestión la idea básica de que es el impulso, y sólo el impulso, el factor que da cuenta de modo inmediato del origen del movimiento voluntario y la acción, de modo tal que si el impulso despliega eficazmente su función motivacional-causal, el correspondiente movimiento o la correspondiente acción necesariamente se produce. Cuando Alejandro señala que el deseo racional puede no concurrir con el deseo apetitivo, no altera tal esquema explicativo, por la sencilla razón de que el propio deseo racional es, como se vio ya, una especie de impulso: si ante la alternativa de realizar una acción, bajo el influjo del deseo apetitivo, o realizar la acción contraria, esto es, abstenerse de la primera, bajo el influjo del deseo racional, se produce la abstención, lo que debe decirse es, por tanto, que ha sido este último impulso, el correspondiente al deseo racional, el que desplegó su función

Los intérpretes han puesto de relieve las implicaciones de este importante pasaje para la cuestión relativa al modo en que Alejandro se sitúa frente a la posición estoica. En particular, se ha llamado la atención sobre el hecho de que la construcción de la secuencia entera en términos de un modelo de necesidad hipotética debe verse ella misma como un paso guiado por el objetivo de hacer frente, en sede psicológica, al determinismo estoico: la psicología de la acción de *DA* complementa, puede decirse, el aspecto específicamente práctico de la posición desarrollada en *DF* 16-21. En efecto, el tratamiento de *DA* enfatiza fuertemente el papel que juegan, en el caso de la acción humana, los procesos deliberativos, como presupuestos del asentimiento: en los asuntos estrictamente prácticos, éste no puede verse ya como una adhesión inmediata a un contenido representativo de carácter simple, sino, más bien, como el resultado de un proceso de mediación reflexiva, al modo de la deliberación (διὰ τὸ βουλευσασθα), cuya causa ha de buscarse, por tanto, no en la misma representación imaginativa, sino, más bien, en la razón (διὰ τὸ βουλευσασθα), y que, como tal, se cuenta entre las cosas que dependen de nosotros (ἐφ' ἡμῖν), al igual que los procesos deliberativos en los que se basa

motivacional-causal, en dicho contexto particular de acción. La abstención se explica aquí, pues, del mismo modo que cualquier otra acción, y la falta de eficacia del impulso correspondiente al deseo apetitivo se explica por referencia a la mayor eficacia del impulso contrario. Esto no es muy diferente del modo en el que Aristóteles trata los casos de la continencia y la incontinencia en la discusión desarrollada en *Ética a Nicómaco* VII. P. Accattino y P. Donini (*Alessandro di Afrodisia 'L'anima', Op. cit.*, pp. xxiii ss.) sugieren que la poca simpatía de Alejandro con la concepción aristotélica del silogismo práctico podría venir motivada por el hecho de que la presentación del movimiento voluntario o la acción como una conclusión parecería sugerir que su producción tiene lugar de un modo necesario, como es necesaria la consecuencia lógica en un silogismo teórico. Sin embargo, aunque Aristóteles enfatiza, sin duda, este aspecto de la comparación, al señalar reiteradamente que la conclusión del silogismo práctico (vgr. el movimiento o la acción) se sigue de manera inmediata (εὐθύς), no menos cierto es que no olvida añadir la importantísima restricción “si nada lo impide/fuerza” (ἀν μή τι κωλύῃ ἀναγκάζῃ) (*De motu animalium* 7, 701a7-22). De modo complementario, en el marco de la discusión del fenómeno de la incontinencia, Aristóteles individualiza claramente el papel de factores internos dotados de fuerza motivacional (vgr. deseos apetitivos) que impiden la producción de la acción esperada (vgr. la acción continente), aun estando presentes las dos premisas que, debidamente conectadas, llevarían inmediatamente a su producción: no basta, pues, con la posesión de ambas premisas, sino que éstas deben ser conectadas en una cierta unidad funcional del modo apropiado, para que la correspondiente conclusión tenga efectivamente lugar (Cf. *Ética a Nicómaco* VII 5, 1147a25-31). La referencia de Alejandro al caso de un deseo apetitivo que no lleva a la correspondiente acción, por no concurrir el deseo racional, resulta, pues, completamente concordante con el modelo explicativo que tiene en vista Aristóteles, justamente allí donde da cuenta del fenómeno de la incontinencia apelando al modelo explicativo provisto por el silogismo práctico.

(Cf. DA 73, 7-12)³⁸. Alejandro estaría valiéndose, pues, del lenguaje propio de la psicología y la teoría de la acción estoicas, para defender una concepción que, situada en la línea de la tradición aristotélica, se opone frontalmente al determinismo estoico. La estrategia no debería resultar demasiado sorprendente, si se tiene en cuenta que el propio Alejandro considera que el determinismo estoico conduce, desde el punto de vista de sus implicaciones prácticas, a una posición insalvablemente autocontradictoria: tanto en su terminología y en sus explicaciones como también en sus pretensiones normativas, la posición estoica en el ámbito de la teoría de la acción y la ética presupone aquello mismo que el determinismo estoico pretende negar, pues asume que hay cosas que están en nuestro poder, sobre las cuales debemos deliberar y respecto de las cuales debemos decidir cómo actuar (Cf. DF 18)³⁹.

Los aspectos referidos a la polémica con la posición estoica revisten, sin duda, una importancia central. Con todo, una cuestión diferente, que no se debería omitir a la hora de realizar una evaluación de conjunto de la posición elaborada por Alejandro, concierne al aporte positivo que la adopción del nuevo modelo explicativo produce, en la reformulación de la propia posición aristotélica, y ello, sobre todo, con referencia al papel que en dicha reformulación se concede a la conexión entre asentimiento e impulso. Mi sugerencia es que parte importante de la respuesta se relaciona con la distinción establecida más arriba entre los dos aspectos constitutivos

38 Para la lectura de la secuencia presentada por Alejandro como un intento de abrir un frente de oposición, en sede psicológica, al determinismo estoico, véase: Donini, P. "Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia", *Op. cit.*; Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, 1985, p. 52, 273, nota 63, citado por: Bergeron, M. – Dufour R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme, Op. Cit.*, p. 320 ad 72, 13-73, 2; Accatino, P. – Donini, P. *Alessandro di Afrodisia 'L'anima', Op. cit.*, p. XXII ss., 252 ss.

39 Desde luego, la convicción de Alejandro depende de un modo de construir la posición estoica que no necesariamente debe ser admitido, ya que, al menos, en sus variantes más sofisticadas, como ocurre en Crisipo, la posición estoica pretende poseer un carácter compatibilista, que asume el determinismo causal, sin negar los fenómenos vinculados con la responsabilidad moral. De hecho, en el caso concreto del asentimiento, la posición de Crisipo resulta, en lo esencial, coincidente con la de Alejandro, pues también Crisipo parece haber sostenido que el asentimiento depende de nosotros (para la posición de Crisipo, véase: Salles, R. *Los estoicos y el problema de la libertad*. México D. F., 2006, esp. pp. 76 ss., 92 ss.; para una presentación conjunta, anotada, de los textos estoicos referidos a la conexión entre representación imaginativa, asentimiento e impulso, véase: Boeri, M. D. *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*. Traducción, análisis y notas. Santiago de Chile, 2003, pp. 183-198). Por su parte, R. W. Sharples (*Alexander of Aphrodisias, On Fate*. Text, translation and commentary. London, 1983, pp. 150 ss. ad DF 16) ha sugerido que la posición adoptada por Alejandro podría derivar de haber asumido los argumentos de Carnéades contra el determinismo astrológico. Como quiera que sea, el cargo de autocontradicción levantado por Alejandro no puede ser más explícito: "de que esta doctrina <sc. el determinismo estoico> es también falsa es testimonio suficiente el hecho de que ni siquiera los mismos que la establecen pueden someterse a las cosas que ellos mismos afirman" (DF 18, p. 188, 19-20).

del deseo, a saber: su estructura intencional-tendencial y su función motivacional-causal. En efecto, el esquema psicológico basado en la distinción entre asentimiento e impulso permite presentar de un modo mucho más nítido la diferencia entre aquello que explica el origen del contenido representacional del deseo, por un lado, y aquello que da cuenta de su función específicamente motivacional-causal, por el otro. Pero, además, la misma distinción marca muy claramente el lugar de la transición que lleva de un aspecto al otro, ya que mientras la referencia al asentimiento explica cómo puede originarse el deseo, como estado disposicional que apunta a su objeto en el modo de la inclinación hacia él, la referencia al impulso centra, en cambio, la atención en la función causal desempeñada por dicho estado disposicional, en cuanto puede conducir de modo inmediato a la producción de los correspondientes movimientos voluntarios y acciones. Por su parte, Aristóteles, al no profundizar demasiado en el problema referido al origen del contenido representacional del deseo, tampoco tuvo, a diferencia de Alejandro, ocasión apropiada para proceder a una más nítida demarcación entre su estructura intencional-tendencial y su función motivacional-causal. Ahora bien, puede decirse que el énfasis en el papel que cumple el deseo, como factor que explica de modo inmediato la producción del movimiento voluntario y la acción, constituye la marca más distintiva de la teoría aristotélica de la motivación, como opuesta al intelectualismo socrático. En el caso de Alejandro, tal núcleo antiintelectualista, característico de la posición aristotélica, queda preservado e integrado en el marco de un nuevo esquema explicativo, fuertemente transformado. La originalidad y la creatividad de Alejandro en su apropiación de la noción de impulso consistió, pues, en buena medida, en haber sabido derivar de una concepción orgullosa de su filiación socrática instrumentos conceptuales que, adecuadamente empleados, permitían una reformulación eficaz de aquella misma teoría de la motivación que Aristóteles había concebido originalmente como una respuesta al desafío planteado por el socratismo.

Bibliografía

ALEJANDRO DE AFRODISIA

DA De anima. I. Bruns (ed.). *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria, Scripta Minora, De anima liber cum Mantissa*, CAG Suppl. II/1. Berlin, 1887, p. 1-100.

DF De Fato. I. Bruns (ed.). *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria, Scripta Minora, Quaestiones, De fato, De mixtione*, CAG Suppl. II/2. Berlin, 1887, p. 164-212.

Mantissa De anima libri mantissa. I. Bruns (ed.). Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria, Scripta Minora, De anima liber cum Mantissa, CAG Suppl. II/1. Berlin, 1887, p. 101-186; nueva edición del texto en: Sharples, R. W. Alexander Aphrodisiensis. "De Anima Libri Mantissa". A new Edition of the Greek Text with Introduction and Commentary. Berlin – New York, 2008.

Quaestiones Quaestiones. I. Bruns (ed.). Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria, Scripta Minora, Quaestiones, De fato, De mixtione, CAG Suppl. II/2. Berlin, 1887, p. 1-163.

ESTOICOS

LS LONG, A. A. – SEDLEY, D. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1-2. Cambridge, 1987.

SVF Stoicorum Veterum Fragmenta. I. von Arnim (ed.). Vol. I-IV. Stuttgart, 1964 (=1903-1923).

SIMPLICIO

In De anima Simplicii in libros Aristotelis De Anima Commentaria, CAG XI. M. Hayduck (ed.). Berlin, 1882.

Literatura secundaria

1. ACCATTINO, P. "Alessandro di Afrodisia e la trasmissione della forma nella riproduzione animale", en: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 122, 1988, pp. 79-94.
2. ACCATTINO, P. "Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia, *De anima* 2, 10-11, 13?", en: *Phronesis* 40, 1995, pp. 182-201.
3. ACCATTINO, P., DONINI, P. *Alessandro di Afrodisia 'L'anima'*. Traduzione, introduzione e commento. Bari, 1996.
4. ANNAS, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley – Los Angeles – London, 1992.
5. BERGERON, M. – DUFOUR, R. *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*. Text grecque introduit, traduit et annoté. Paris, 2008.

6. BOERI, M. D. *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*. Traducción, análisis y notas. Santiago de Chile, 2003.
7. BOERI, M. D., VIGO, A. G. “Die Affektenlehre der Stoa”, in: Engstler, A. – Schnepf, R. (eds.). *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Hildesheim – Zürich – New York, 2002, pp. 32-59.
8. BONELLI, M. *Alessandro di Afrodizia e la metafisica come scienza dimostrativa*. Napoli, 2001.
9. DONINI, P. “Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodizia”, en: Wiesner, J. (ed.). *Aristoteles – Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*. Bd. II: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*. Berlin – New York, 1987, pp. 72-89.
10. DONINI, P. “Il *De anima* di Alessandro di Afrodizia e Michele Efesio”, en: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 96, 1968, pp. 316-323.
11. ENGSTLER, A., SCHNEPF, R. (eds.). *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*. Hildesheim – Zürich – New York, 2002.
12. FAZZO, S. *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle ‘Quaestiones’ di Alessandro di Afrodizia*. Pisa, 2002.
13. GOTTHELF, A. (ed.). *Aristotle on nature and living things. Philosophical and historical studies presented to David M. Balme in his seventieth birthday*. Pittsburg, 1985.
14. HAASE, W. “Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II. Principat”, en: Haase, W. (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. 36/2. Berlin – New York, 1987.
15. HICKS, R. D. *Aristotle, De anima*. Translation, introduction and notes. Salem (New Hampshire), 1988 = Cambridge, 1907.
16. INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, 1985.
17. KATAYAMA, E. G. *Aristotle on Artifacts. A Metaphysical Puzzle*. New York, 1999.
18. MORAUX, P. *Alexandre d’Aphrodise, Exégète de la noétique d’Aristote*. Liège – Paris, 1942.
19. POHLENZ, M. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. I: Göttingen, 1992 (= 1959, 1948); Bd. II: Göttingen, 1990 (= 1949).

20. PREUS, A. *Aristotle and Michael of Ephesus on the Movement and Progression of Animals*. Hildesheim – Zürich – New York, 1981.
21. PREUS, A. “Intention and Impulse in Aristotle and the Stoics”, in: *Apeiron* 15/1, 1981, pp. 48-58.
22. RASHED, M. *Essentialisme. Alexandre d’Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*. Berlin – New York, 2007.
23. SALLES, R. *Los estoicos y el problema de la libertad*. México D. F., 2006.
24. SHARPLES, R. W. *Alexander Aphrodisiensis. “De Anima Libri Mantissa”. A new Edition of the Greek Text with Introduction and Commentary*. Berlin – New York, 2008.
25. SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias, On Fate*. Text, translation and commentary. London, 1983.
26. SHARPLES, R. W. “Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation”, en: “Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II. Principat”, en: Haase, W. (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. 36/2. Berlin – New York, 1987, pp. 1176-1243.
27. SHARPLES, R. W. “Species, form and inheritance: Aristotle and after”, en: Gotthelf, A. A. (ed.). *Aristotle on nature and living things. Philosophical and historical studies presented to David M. Balme in his seventieth birthday*. Pittsburg, 1985, pp. 117-128.
28. SHARPLES, R. W. “The school of Alexander?”, en: Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. London, 1990, pp. 83-111.
29. SORABJI, R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. London, 1990.
30. VIGO, A. G. *Estudios aristotélicos*. Pamplona, 2006.
31. VIGO, A. “In what sense is the Aristotelian practical syllogism ‘practical’?” - Ponencia para el Coloquio Internacional “Lectures du *De motu animalium* (6-10)”. París, Université Paris I, Panthéon Sorbonne, 4 de septiembre de 2008 (inédito).

32. VIGO, A. G. “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, en: Vigo, A. G. *Estudios aristotélicos*. Pamplona, 2006, pp. 363-403.
33. WIESNER, J. (ed.). *Aristoteles – Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*. Bd. II: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*. Berlin – New York, 1987.