

Breve historia del problema mente-cuerpo (i): de los antiguos a Descartes

Brief history of the mind-body problem (i): from the ancients to Descartes

Recibido: 26-12-2023 Aceptado: 27-01-2025 Publicado: 30-10-2025

Alejandro Villamor Iglesias

IES Macías o Namorado

alejandro.villamor@edu.xunta.gal

 0000-0001-7265-7228

Resumen: El objetivo del trabajo es presentar el problema mente-cuerpo desde una perspectiva histórica. A pesar de que este es desde el siglo pasado uno de los asuntos más en boga en filosofía, existen pocos trabajos centrados exclusivamente en sus raíces. Este artículo no realiza un análisis crítico de las distintas ideas por cuestión de brevedad y dado que, de hecho, sí hay bibliografía centrada en ello. El texto procura proporcionar una idea clara del desarrollo histórico de la idea de mente y el problema de su conexión con el cuerpo. Esta parte se inicia con las concepciones del alma antiguas y termina en el dualismo sustancial de Descartes.

Palabras claves: problema mente-cuerpo- alma- mente- dualismo- monismo.

Abstract: The aim of this paper is to present the mind-body problem from a historical perspective. In spite of the fact that since the last century this has been one of the most popular issues in philosophy, there are few works focused exclusively on its roots. This work does not make a critical analysis of the different ideas since, indeed, there is a bibliography focused on it, and for the sake of brevity. The text is intended to provide a clear idea of the historical development of the idea of mind and the problem of its connection with the body. This part begins with the ancient conceptions of the soul and ends in Descartes' substantial dualism.

Keywords: mind-body problem- soul- mind- dualism- monism.

Introducción

El problema mente-cuerpo trata la relación entre los procesos mentales y los procesos físicos. Por ejemplo, el vínculo entre mi deseo de beber una cerveza y los estados neurales, o de ciertos estados neuronales, y conductuales ocurriendos durante la presencia de ese deseo. Es un lugar común considerar que el honor de formular el problema corresponde a René Descartes, si bien, como veremos, es muy dudoso que este haya conseguido dar una solución satisfactoria al mismo.¹ El problema mente-cuerpo hace referencia a la incompatibilidad de cuatro proposiciones que aparentemente son verdaderas (Westphal, 2016, p. 1): (1) existen procesos mentales y procesos físicos; (2) los procesos mentales son abstractos; (3) los procesos físicos son materiales o no abstractos; (4) ambos procesos interactúan entre sí. De un modo más restringido y actual, debido al predominio de la visión fisicalista del mundo,² se podría decir con Nagel que el problema mente-cuerpo aflora con el intento de incluir los procesos mentales dentro de la concepción científica de la realidad (Nagel, 1993, p. 1).

Pese a que distintas concepciones acerca de la mente/ alma y su relación con el cuerpo han continuado tras Descartes, durante los siglos XVIII y XIX el interés por el problema mengua. Es a mediados del siglo XX, gracias en especial a los trabajos de Herbert Feigl y J.J.C. Smart (Kim, 2000, p. 1), *pace* Wittgenstein y Ryle, cuando el tema se inserta nuevamente en el centro del debate filosófico y científico. Tal ha sido la atención dedicada desde entonces, que este se ha dividido en distintos subtemas. Hablar del problema mente-cuerpo es hoy algo vago habida cuenta de que la especialización nos fuerza a separar el problema de la conciencia, el de la intencionalidad o el de la cuestión de la causalidad mental (Arias, 2021, p. 91). Todos ellos comparten como denominador común genérico, no obstante, el problema mente-cuerpo.

No se ha hallado en ningún texto previo a Descartes una referencia explícita al problema mente-cuerpo. Pero esto no quiere decir que no se proporcionaran distintas soluciones, al menos de forma implícita. Teniendo presente que desde la misma prehistoria los seres humanos se han comprendido como realidades duales (Martínez-Freire, 1995, p. 123), se entiende perfectamente que también ha habido diversas formas de explicar la manera en que esta conjunción se hace posible. El presente trabajo tiene como fin principal centrar la mirada en las distintas comprensiones de la relación entre lo mental y lo físico. En aras de la brevedad, no nos hemos detenido excesivamente en ninguna idea en concreto, así como tampoco se ha ahondado en el amplio espacio de las objeciones. El trabajo que el lector tiene presente expone las raíces previas a la formulación cartesiana del problema mente-cuerpo, en esencia, a través de un estudio del uso del concepto de alma.

Antecedentes previos a la Modernidad

Las reivindicaciones más antiguas de algún tipo de reflexión sobre la mente suelen situarse en el Neolítico (Jacquette, 2009, p. 10). El conjunto de prácticas funerarias de las que tenemos constancia es para algunos (Pearson, 1999 o Clark & Riel-Salvatore, 2001) una prueba sólida de algún grado de comprensión de lo que hoy llamamos conciencia. La contemplación de una visión animista o espiritualista de la realidad requiere de algún concepto de mente atribuible a otros entes, sean estos inanimados o seres vivos que han fallecido. En términos generales, podríamos decir que el adventimiento de las religiones, a la par que las ideas de inmortalidad o resurrección (Arias, 2021, p. 91), sirve como indicador de la presencia de algún tipo de reflexión sobre la mente. A continuación,

¹ En cierta medida, se podría decir, con Jonathan Westphal (2016, p.12), que el problema se plantea como tal a partir de los críticos de Descartes.

² Algunos autores aclararían que, aunque haya un predominio del fisicalismo, todavía carecemos de un concepto claro de lo físico. Por este motivo, por ejemplo, Chomsky sostuvo la imposibilidad de abordar actualmente el problema de un modo coherente: “Lacking a concept of ‘matter’ or ‘body’ or ‘the physical’, we have no coherent way to formulate issues related to the ‘mind-body problem’” (Chomsky, 1995, pp. 4-5).

prestaremos atención a las primeras concepciones conocidas del concepto de alma.³ Tendremos en cuenta, en primer lugar y de manera más somera, algunas comprensiones del alma en antiguas tradiciones orientales para, posteriormente, centrar la atención en la tradición occidental.

El alma en tradiciones antiguas orientales

Al igual que en las tradiciones occidentales, las distintas religiones de la antigüedad oriental reconocen la existencia de una realidad espiritual conectada de algún modo con el cuerpo individual. Por ejemplo, a partir de los textos funerarios conservados, es probable que en la mitología egipcia el ser humano fuera considerado un ente espiritual y material. Todo parece indicar que estos creyeron en la inmortalidad de un alma compuesta de numerosos elementos espirituales (Carus, 1905).⁴ Las ideas sobre la inmaterialidad e inmortalidad del alma egipcia fueron consecuencia de la influencia de culturas africanas y orientales previas (Jacquette, 2009, p. 11).

De modo semejante a los egipcios, los sumerios también diferenciaron el espíritu abstracto e individual de su correspondiente cuerpo carnal. En virtud de la conducta moral o del estatus del individuo, su espíritu tendría un destino *post mortem* particular (Shushan, 2017, p. 27).

Entre los siglos VI y IV a.C., en el noreste de la actual India surgieron una serie de religiones de entre las cuales tuvo un gran éxito histórico el budismo. El descontento social respecto a algunas prácticas del hinduismo (presente desde unos dos milenios antes) tuvo mucho que ver en el avance budista. Desde sus inicios, el budismo mantuvo creencias sobre la reencarnación. Toda vida se encuentra inmersa en un ciclo de vidas pasadas y futuras denominado *samsāra* (Harvey, 2017, p. 86) y dirigidas al fin último del Nirvana. Una de las claves del pensamiento budista reside en la ausencia de permanencia. Todo cuanto hay en una persona es pasajero. En consecuencia, en el budismo no se reconoce la existencia de ningún alma individual esencial. Sí se reconocen, en su lugar, los *khandhas* o agregados, que están presentes en un individuo a lo largo de su vida. Entre ellos se encuentra el cuerpo material y la conciencia. Ahora bien, en el seno del budismo no se problematiza esta relación entre los agregados, aun con lo cual no deja de estar presente alguna suerte de dualismo. El cual se diluye una vez llegada la muerte convirtiéndose en la vida subsiguiente en algo no idéntico, pero tampoco completamente distinto (Harvey, 2017, p. 98).

Finalmente, en las diversas tradiciones hindúes, unificadas bajo el unitario cuño de hinduismo tras la colonización de la India (Barua, 2017, p. 61), también se admite la existencia de algún tipo de naturaleza espiritual que puede sobrevivir a la muerte de lo carnal. El individuo se compone no sólo de su cuerpo, sino también de un ego fenoménico que, a diferencia del primero, no desaparece. Este es el *ātman*, la subjetividad del yo, que, para alcanzar la liberación, debe adquirir el conocimiento de su pertenencia al todo objetivo, el *Brahman*.

El alma en la Antigua Grecia

En la Grecia Antigua se hallan los primeros registros de una mayor elaboración del problema mente-cuerpo. Empero, la cuestión del alma solamente fue considerada en el seno de cuestiones más genéricas, fundamentalmente las referidas a la comprensión de la naturaleza y del ser humano. Las raíces de dichas reflexiones se hallan en los escritos homéricos. Estos presentan el concepto de alma (*psyche*) preponderantemente en contextos en los cuales la vida de alguien se encuentra en peligro

³ A pesar de su semejanza semántica, conviene aclarar las diferentes raíces etimológicas de “alma” y “mente”. La palabra mente, empleada mayoritariamente tras la Modernidad, proviene del latín *mens*, la cual, a su vez, deriva del griego *menos* (que significa algo así como “fuerza vital”). Los primeros traductores latinos emplean *mens* para traducir el *nous* de autores como Platón o Aristóteles. Por su parte, alma tiene su origen en la palabra latina *ánima*, que significa literalmente aire o aliento. Acerca de estas cuestiones etimológicas véase (Macdonald, 2003).

⁴ Paradójicamente, una de las identificaciones más antiguas entre el yo y el cerebro de la que se tiene registro procede del Antiguo Egipto (Vidal & Ortega, 2021, p. 51).

(Macdonald, 2003, p. 13). A partir del estudio de sus usos, se desprende que Homero presentó al alma como una entidad preservadora de la individualidad del sujeto y distinta del cuerpo, el cual abandona en el momento de la muerte para dirigirse al Hades.

Esta comprensión del alma como *psyche* debe ser diferenciada del concepto de *nous*. Homero emplea este último para referirse a las facultades cognitivas superiores. La *psyche* no hace referencia a ninguna capacidad intelectual, sino que su función parece ser exclusivamente la de otorgar fuerza vital al cuerpo. Mientras que no es posible colegir la localización corporal de la *psyche* en ningún fragmento, sí que existen numerosas referencias al pecho como sede del *nous*. Por ejemplo:

Que nadie, fiado en su pericia ecuestre y su valentía, ansíe luchar con los troyanos solo, delante de los demás; pero que tampoco retroceda, pues os quedaréis más dispersos. El hombre que desde su carro llegue al alcance de otro carro que se abalance con la pica, porque realmente eso es mucho mejor. También los hombres de antaño saqueaban ciudades y murallas con este propósito y este ánimo en el pecho (Homero, 1996, canto IV/309, p. 177).

Desde el siglo VI a.C. los pensadores presocráticos reelaboraron el concepto de *psyche* homérico desde diferentes posiciones naturalistas (Seager, 2007, p. 13). Para todos ellos el alma es un principio de vida presente en todo ente vivo. De esta manera, filósofos como Empédocles o Pitágoras (Bremmer, 1983, p. 125) atribuyen alma a todos los seres vivientes, plantas incluidas. El concepto homérico de alma es ampliado a partir de aquí por los presocráticos con la introducción del problema del origen del alma y, como se aprecia en Anaxágoras, con la vinculación de la *psyche* con el *nous*.

Respecto a la cuestión del origen del alma, William Seager sugiere contrastar las distintas posiciones mediante el binomio, más contemporáneo, panpsiquismo/emergentismo (Seager, 2007, pp. 12-13). Acorde a este autor los presocráticos fueron conscientes del dilema básico entre ambos:

Either mind [...] is an elemental feature of the world, or it somehow emerges from, or is conditioned by, such features. If one opts for emergence, it is incumbent upon one to at least sketch the means by which new features emerge. If one opts for panpsychism (thus broadly construed), then one must account for the all too obviously apparent total lack of certain features at the fundamental level (Seager, 2007, p. 13).

Anaxágoras constituye el principal exponente de una posición panpsiquista al sostener que “todo es en todo”. El alma (*nous*) se encuentra expandida por todo el cosmos, teniendo conocimiento y poder sobre todas las cosas. Este poder se manifiesta en el movimiento de los seres vivos (Macdonald, 2003, p. 31). El extremo emergentista es ocupado por los atomistas, quienes hablan de ciertos átomos especiales correspondientes al alma. Allende la lectura del problema del origen del alma en los presocráticos, la conclusión más relevante recae en su intento de naturalizar el alma, ya sea a través de alguno de los cuatro elementos (agua, tierra, fuego, aire), de todos ellos juntos o de alguna otra entidad material (como los átomos de Demócrito).

Hubo, sin embargo, una notable excepción a aquel proyecto naturalista. Pitágoras de Samos, junto con ciertas tradiciones religiosas, como la órfica, amplió todavía más el concepto de alma hasta incluir en él las virtudes morales (Lorenz, 2009). Es presumible que el motor de las reflexiones órfico-pitagóricas sobre el alma fuera la idea de inmortalidad. En las antípodas del resto de presocráticos, los pitagóricos entienden el alma como algo abstracto, divino e imperecedero. El cumplimiento en vida de un estricto código moral determinará el destino *post mortem* del alma. Estas incipientes reflexiones dualistas cristalizarán finalmente en la primera reflexión elaborada sobre el alma, correspondiente a Platón.

La teoría del alma de Platón está presente, en esencia, en cuatro diálogos: *Fedón*, *Fedro*, *República* y, tardíamente, en el *Timeo*. Tal y como se plasma en las palabras finales de la *República*, el interés

de Platón por el alma parece encontrarse en el vínculo entre inteligencia, justicia, felicidad e inmortalidad:

Si os atenéis a lo que os digo y creéis que el alma es inmortal y capaz de sostener todos los males y todos los bienes, iremos siempre por el camino de lo alto y practicaremos de todas formas la justicia, juntamente con la inteligencia, para que así seamos amigos de nosotros mismos y de los dioses tanto durante nuestra permanencia aquí como cuando hayamos recibido [...] los galardones de aquellas virtudes; y acá, y también en el viaje de mil años que hemos descrito, seamos felices (Platón, 2011a, 621cd, p. 604).

En el *Timeo* Platón introduce la cuestión del origen de las almas. En una explicación sumamente oscura, el griego afirma que una suerte de arquitecto del cosmos, denominado demiurgo, creó un alma abstracta del mundo a partir de tres componentes: la identidad, la diferencia y una mezcla de ambos (Platón, 2011b, 35^a, p. 62). Una vez creada el alma abstracta del mundo y unificada con el cuerpo del mundo, este demiurgo elaboró, a partir de los restos de la primera, una pléyade de almas particulares que son asociadas a distintos cuerpos materiales (Platón, 2011b, 41d, p. 73).

Conviene hacer notar que, a pesar de que Platón aporta esta explicación de índole mítica acerca del nacimiento de las almas, son muchos los interrogantes que deja sin responder acerca de la naturaleza de las mismas. Por ejemplo, como mencionan García Gual, Martínez Hernández y Lledó en su introducción al *Fedón* (2015), Platón parte en sus escritos de una “admisión infundamentada” de la *psyche*, entendida como algo abstracto y racional, frente a un cuerpo, o *soma*, material. Platón no problematizó la existencia del alma, sino que, aceptando la tradición que se remonta a Homero, el dualismo antropológico fue para él un hecho. Tampoco se aporta una definición explícita y unitaria del alma. A partir del uso otorgado, se entiende por tal la entidad abstracta, procedente del ámbito puro y estático de las ideas (*eíde*), que otorga la vida, la capacidad racional y emotiva a los humanos. Esta definición es problemática en la medida en que mientras en algunos diálogos, como el *Fedón*, apetitos y deseos parecen quedar asignados al cuerpo, siendo el alma algo unitario, en otros (p.e., *Fedro*) se presenta un alma tripartita. Platón tampoco abordó el gravísimo problema ontológico, corazón del problema mente-cuerpo, acerca de cómo es posible la conexión entre cuerpo (material) y alma (abstracto).

Más allá de estas carencias, Platón sí formula distintos argumentos en favor de algunos de los rasgos que otorga al alma. Respecto a su naturaleza inmortal, consideraremos a continuación tres argumentos prioritarios que son presentados entre 69e y 84b de su *Fedón*. El primero es el argumento de los contrarios. Este se basa en la premisa de que “las cosas contrarias se originan a partir de sus contrarios” (Platón, 2015, 71^a, p. 52). De igual modo que quien se duerme estuvo despierto, y que quien se despierta estuvo dormido, sostiene Platón que lo que vive tiene que proceder de lo muerto. En segundo lugar, Platón recoge la reflexión realizada en el *Menón* (80d-86c) acerca de la reminiscencia (*anámneseis*) para concluir que, puesto que tenemos una serie de conocimientos innatos, y estos han debido ser adquiridos en algún momento, es necesario que nuestras almas los hayan adquirido previamente al nacimiento. En tercer lugar, el argumento de la afinidad del alma con las Ideas busca demostrar que, puesto que lo semejante tiende hacia lo semejante, y dado que el alma es “divina, inteligible, indisoluble...” (Platón, 2015, 80b, p. 70), con la muerte el alma adiestrada en la filosofía se dirigirá a lo inteligible, mientras que el cuerpo permanecerá junto con lo material.

Como se ha mencionado, en el *Fedón* Platón asimila, con un claro aroma a Anaxágoras, el alma con el pensamiento racional. Sin embargo, es de sobra conocida la distinción cualitativa en tres partes realizada en otros escritos. De esta manera, el alma sería dividida en virtud de su función y

localización: la parte racional, propia de la inteligencia,⁵ en la cabeza;⁶ la irascible, propia de la mesura, en el tórax; y la concupiscente, correspondiente a los apetitos sensoriales, en el vientre.⁷

El más grande discípulo de Platón, Aristóteles, llevó a cabo una síntesis de las concepciones del alma presocráticas y platónica en su *De anima* (1978) y en el libro VII de la *Metafísica* (1994). A pesar de ser caracterizado tradicionalmente como el primer gran filósofo naturalista, Aristóteles no llegó nunca, a diferencia de los presocráticos, a identificar el alma con la materia: “Aristotle’s views on mind are complex and obscure; they are certainly not straightforwardly reductionist (the soul is *not*, for example, a particularly subtle kind of matter, such as fire)” (Seager, 2007, p. 15). Con todo, tampoco se puede negar la profunda brecha que media con el alma platónica. El alma aristotélica está determinada por su concepción hilemórfica del mundo. Su respuesta al problema del alma bebe, en consecuencia, de todo un aparato metafísico previo (Reale, 1985:83). Para el filósofo estagirita todos los entes son un compuesto de la materia (*hyle*) y de la forma (*morphe*) de la misma. A pesar de que esta última es la que individualiza al objeto, otorgándole su esencia, al modo de la idea platónica, esta no es trascendente al mismo, sino inmanente:⁸

A statue of a horse has its matter, bronze, and its form, horse. Aristotle is not using Plato’s conception of form here. The form of something is not an other-world separate entity, but something more like the way in which the matter of something is organized or structured (Seager, 2007, p. 15).

Aun cuando el alma es inmanente al cuerpo, Aristóteles dio por buena la tesis platónica acorde a lo cual sólo lo semejante puede conocer lo semejante. Esto lo conduce a afirmar en numerosos pasajes que cierta parte del alma es teóricamente separable de la materia. Véase a modo de ejemplo el siguiente pasaje del *De anima*:

Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno (Aristóteles, 1978, 413^a, p. 170).

En este fragmento se deja abierta la puerta a que algunas partes del alma, que, por ende, no es unitaria, puedan ser separables de la materia. Más adelante aclarará que esta parte separable de lo corruptible se corresponde con el intelecto:

Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden (Aristóteles, 1978, 413b, p. 173).

⁵ Platón afirmó que, pese a su división, “el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia” (2011b, 46d, p. 79) dado el denominador común que comparten: su naturaleza abstracta.

⁶ A pesar del profundo desconocimiento griego acerca del cerebro, parece que fue un lugar común considerarlo como la sede de las facultades cognitivas superiores. El mismo Hipócrates mantuvo que este órgano era la sede de los pensamientos e ideas (Churchland, 2013, p. 45).

⁷ Aunque las reflexiones platónicas sobre el alma son, como se puede observar, arcaicas y especulativas, el *Timeo* nos legó algunas reflexiones finales de cierto interés. Tómese como muestra que, a pesar de no dedicar tiempo a la investigación empírica, Platón señaló que los males del cuerpo son las causas de las enfermedades del alma. Así, para evitar la locura, recomendó no sólo cultivar la inteligencia, sino también dedicarse al cuidado de nuestra parte material en general (Platón, 2011b, 86b-87d, pp. 136-138).

⁸ Al atribuir al alma la capacidad de moldear al cuerpo material otorgándole, como veremos enseguida, ciertas funciones, algunos autores han visto en la teoría aristotélica un vetusto precedente del funcionalismo contemporáneo (Cfr. Nelson, 1990, Nussbaum & Putnam, 1992 o Arias, 2021).

Para Aristóteles el alma tiene una división tripartita basada en la diversidad funcional, más de tipo biológico que psicológico, de la misma. Aunque el alma es principio de vida en todos los organismos vivos, las plantas tienen exclusivamente un alma vegetativa que preside el crecimiento, la nutrición y la reproducción. A esta facultad vegetativa se suma la sensitiva en los animales, la cual les permite a estos el poseer sensaciones, movimiento y deseos.⁹ Finalmente, el alma racional (*nous*), exclusiva de los seres humanos, añade la capacidad de conocer las formas puras.

Al igual que su maestro, son muchas las incógnitas que Aristóteles dejó huérfanas de respuesta o, al menos, de las que carecemos de registros. La más evidente se corresponde con la pregunta por el destino del alma tras la muerte del cuerpo. A diferencia de Platón, Aristóteles no realiza ningún relato escatológico. Deja la puerta abierta a la existencia del *nous* sin cuerpo material, más sin concretar si esa posibilidad es un hecho tras el fallecimiento: “En cuanto a si, además, permanece algo después, habrá que estudiarlo: en algunos casos nada lo impide, por ejemplo, si tal es el caso del alma, no toda el alma, sino el Entendimiento. Toda es, seguramente, imposible” (Aristóteles, 1994, 1070^a, p. 475).

Los años que siguieron a la muerte de Aristóteles, conocidos como el período helenístico de la filosofía griega antigua, estuvieron marcados por el retorno de los aires naturalistas: “Coming from the theories of Plato and Aristotle, the first thing that might strike us about the theories of soul adopted by the two dominant Hellenistic schools, Epicurus' Garden and the Stoa, is the doctrine, shared by both, that the soul is corporeal” (Lorenz, 2009). Las principales novedades filosóficas respecto al platonismo y al aristotelismo fueron cosechadas por el epicureísmo y el estoicismo.

La posición atomista de los epicúreos conduce a la eliminación de la concepción esencialista propia de los sistemas platónico y aristotélico. Para aquellos, todo cuanto hay en el cosmos es materia compuesta de átomos. El alma consiste así en una serie de átomos *sui generis*, mucho más suaves y redondos que los átomos propios del fuego (Macdonald, 2003, p. 77): “El alma es un cuerpo sutil y disperso por el organismo entero, similar al aire que contiene una cierta mezcla de calor, y que según las ocasiones muestra mayor afinidad con uno u otro de estos elementos” (Epicuro, 2013, p. 24).

Gracias especialmente a las *Cartas a Heródoto* (2013) sabemos que Epicuro discernió cuatro clases distintas de átomos que constituyen el alma. Unos son semejantes al aire, otros al calor, luego estarían los *aeródes* y, por último, se encuentran otros más sutiles tienen como función principal experimentar las sensaciones. Alma y cuerpo son dos entes materiales mutuamente dependientes para la experiencia: el cuerpo es la condición de posibilidad del sentir, mientras que el alma lo lleva a cabo. Al suponer la disagregación de los átomos propios del alma, para Epicuro la muerte es simultáneamente el fin de aquella junto con el sentir (Epicuro, 2013, p. 26).

⁹ Al no atribuir al alma nada semejante al concepto contemporáneo de conciencia, el análisis que realiza Aristóteles de la percepción y las sensaciones carece por completo de lo que se ha dado en llamar el punto de vista subjetivo o en primera persona de las mismas. En consonancia con la tradición que se remonta a los presocráticos, para el griego la sensación es un proceso que consiste en la asimilación de lo semejante por lo semejante (Aristóteles, 1978, 717^a, p. 186). Más adelante procura aclarar, aunque es cuestionable que lo consiga, esta definición: “En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce” (Aristóteles, 1978, 724^a, p. 211). El estudio aristotélico de las sensaciones en “tercera persona” no es óbice para que este se haya adelantado a los pensadores modernos al discernir entre los sensibles propios y los comunes. Los propios son aquellos vinculados con los cinco sentidos y cuya sensación respectiva es infalible (Aristóteles, 1978, 428b, p. 228). Por su banda, los sensibles comunes serían aquellos percibidos por la conjunción de los sensibles propios. En este último conjunto se situarían la percepción de la figura o del movimiento.

Al igual que los epicúreos, los seguidores de la escuela estoica mantuvieron una posición estrictamente materialista del alma. Para estos todo el cosmos se halla impregnado de *pneuma*.¹⁰ Los seres vivos no son los únicos entes que poseen un alma, sino que el mundo en su conjunto está atravesado por ella. Esta alma diverge, con todo, entre los distintos individuos. Siguiendo a Long (1999), podemos diferenciar tres tipos de *pneuma* que pueden coincidir en un mismo ente. El primer tipo es aquel que posibilita la cohesión y unidad de todos los objetos, por lo que es compartido tanto por seres inertes como vivos. El segundo de ellos es el responsable de otorgar las funciones vegetales básicas de los seres vivos. El tercero es el responsable de las funciones cognitivas y emotivas de los humanos (Long, 1999, p. 564).

La concepción cristiana del alma

A pesar de que el corpus ideológico cristiano al respecto del alma es tratado como un todo, conviene, en lo que concierne a los textos bíblicos, discernir el antiguo del nuevo testamento.

El antiguo testamento está compuesto en su versión católica por 46 libros de géneros ampliamente diversos. Se cree que fue escrito entre los siglos XV y V a.C. por multitud de autores hebreos. A pesar de su temática, para el tema que aquí nos trae, poco se puede hallar en sus páginas. Como señala Avery-Peck, gran estudioso del judaísmo:

Even as we are conscious of the broad and very common biblical usage of the term "soul," we must be clear that scripture does not present even a rudimentarily developed theology of the soul. The creation narrative is clear that all life originates with God. Yet the Hebrew scripture offers no specific understanding of the origin of individual souls, of when and how they become attached to specific bodies, or of their potential existence, apart from the body, after death. The reason for this is that, as we noted at the beginning, the Hebrew Bible does not present a theory of the soul developed much beyond the simple concept of a force associated with respiration, hence, a life-force (Avery-Peck, 2000, p. 1343).

En el antiguo testamento la palabra clave es la hebrea *nephesh*, que es empleada en varios sentidos a lo largo de estos textos. El significado más primitivo se corresponde con la garganta (Macdonald, 2003, p. 2). También fue utilizada como deseo de aire y, en relación con este, como la fuerza vital que posee un organismo vivo. En las traducciones griegas posteriores, *nephesh* ya será traducida por *psyche*.

La primera referencia bíblica al alma (*nephesh*) se encuentra en el Génesis, en el momento de la creación del ser humano: "Entonces el Señor Dios modeló al hombre del polvo del suelo e insufló en su nariz aliento de vida; y el hombre se convirtió en ser vivo" (Génesis, AAVV, 2011, 2, p. 7). Como se puede constatar, el uso del concepto de alma como aliento fue un lugar común tanto para el pensamiento hebreo como para el griego y, como se apreciará, también para el latino.

Con el paso de los siglos la amalgama entre el pensamiento griego y el hebreo transmitido a través de los libros del antiguo testamento cristalizó con la escritura de los libros del nuevo testamento. En ellos, la *nephesh* es mayoritariamente traducida como *psyche* (que aparece unas 100 veces, cfr: Macdonald, 2003:101) tanto en el sentido de fuerza vital como en su referencia a las facultades cognitivas (Macdonald, 2003, p. 90). Ahora bien, por sorprendente que pueda parecer, a lo largo del nuevo testamento no se presenta en ningún momento al alma (*psyche*) como inmortal. Sí existen numerosos pasajes en los que se mienta la posibilidad de la inmortalidad para algunos (p.e. Corintios, AAVV, 2011, 15, pp. 51-58), pero la palabra inmortal nunca se usa para adjetivar al alma.

¹⁰ El concepto de *pneuma* ya estaba presente en Aristóteles como *pneuma symphyton*. Aunque esta suerte de aire cálido era necesario para la vida de los organismos, Aristóteles nunca le otorgó una mayor importancia allende ciertas funciones biológicas (Furley, 1999, p. 29).

Consecuentemente, en ningún pasaje de la Biblia se explica cómo los cuerpos materiales de ciertos individuos, no sabemos si con sus respectivas almas, resucitarán.

El dualismo antropológico sostenido por Platón y Aristóteles se extendió al cristianismo durante siglos a través de numerosas escuelas y figuras, como por ejemplo Origen.¹¹ La de mayor repercusión fue sin duda alguna la del platónico San Agustín de Hipona (Casini, 2019, p. 229). Con Agustín de Hipona la inmortalidad del alma platónica se integra en el discurso cristiano. A diferencia de los escritos bíblicos, en la obra del de Hipona sí se aborda directamente un análisis del alma. La síntesis con el cristianismo le conduce a modificar algunos aspectos de alma platónica, como su origen (creación divina *ex nihilo*), o a enfatizar otras, como la capacidad moral del individuo. *Grosso modo*, al margen de las distintas disquisiciones sobre el asunto, afirma platónicamente que el humano solo es tal en virtud de la unión entre cuerpo y alma (San Agustín, 2007, vol. II, p. 227).

Entre sus principales méritos se encuentra la introducción en el campo filosófico de importantes temas de la filosofía de la mente como, por ejemplo: la fenomenología de la experiencia del tiempo, de la voluntad o de la identidad personal; el problema de las otras mentes, o la introspección como método de conocimiento (Seager, 2007, p. 16). Es bien conocido, además, que San Agustín presentó un argumento para la demostración del “yo” que sirve de precedente al argumento cartesiano (véase, San Agustín, 2007). Finalmente, también trató el problema, presente en los griegos, de cómo es posible la unión entre un ente material (el *soma* o cuerpo) y uno abstracto (el alma). Al margen de complicaciones, declara que este es un asunto que “supera la comprensión del hombre” (San Agustín, 2007).

A partir de este punto conviene aclarar que, aun a pesar de mantener una base de ideas comunes respecto del alma, los pensadores medievales desde la Plena Edad Media (XI-XIII) refrescan sus ideas bajo la batuta del aristotelismo. Y así:

Cabe distinguir en la ontología medieval de lo mental una tradición platónica, presente sobre todo durante la Alta Edad Media, y una tradición aristotélica, desarrollada durante los últimos siglos del Medioevo. De este modo, Agustín de Hipona (354-430) termina por admitir en *La ciudad de Dios* la inescrutabilidad del problema mente-cuerpo dentro del marco del dualismo ontológico platónico, en el que se inscribe en cambio su filosofía, mientras Tomás de Aquino (1225-1274) y el resto de los grandes pensadores del periodo tardomedieval abordaron la compleja tarea de compatibilizar el hilemorfismo aristotélico con el dualismo ontológico implícito en el dogma cristiano (Arias, 2021, p. 95).

Como apunta Asier Arias en este fragmento, el otro gran pensador y sintetizador de la Edad Media fue, casi un milenio después de San Agustín, ya en el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino. La línea de pensamiento respecto a lo que hoy denominaríamos mente continuó siendo, pese al paso de los siglos, totalmente antagónico al pensar naturalista. En el caso de Tomás de Aquino nos topamos prácticamente con un caso de ejercicio de malabares. Si bien este consideró, en la línea de la ortodoxia cristiana, al alma como una entidad incorruptible, distinta del cuerpo e inmortal, también procuró introducir la inmanencia aristotélica (McInerny & O’Callaghan, 2014).

En la caracterización general de la naturaleza del alma (*anima*), Santo Tomás recupera casi al pie de la letra la concepción aristotélica acorde a la cual, esta es el principio fundamental de vida, aun cuando posea tres tipologías diferenciadas (García-Valdecasas, 2005, p. 292). Así, aun a pesar de ser uno de los grandes adalides del materialismo de su momento, Santo Tomás criticó abiertamente a los presocráticos por dejar de lado la forma de la materia, centrando sus esfuerzos exclusivamente en el estudio de la última (García-Valdecasas, 2005, p. 293). Sin introducirnos en detalles más técnicos de

¹¹ Entre otros factores, debido al progresivo descubrimiento y traducción al latín de textos sobre y de filósofos griegos como Aristóteles (Casini, 2019, p. 229).

esta distinción (cfr. por ejemplo, Kenny, 1994), el ser humano es un compuesto entre materia y la forma sustancial otorgada por el alma.

En el ocaso de era medieval y el tránsito hacia el incipiente pensamiento moderno, la figura de Guillermo de Ockham fue de notable relevancia. El dualismo ockhamista ha servido de inspiración a numerosos pensadores de los siglos XVI y XVII, inclusive el propio Descartes (Charalampous, 2013, p. 2). Uno de los elementos más interesantes del dualismo de Ockham consiste en la tajante diferenciación entre el alma sintiente y la intelectiva. Estas dos son entidades que no deben ser confundidas. Para ello, aporta numerosos argumentos (Charalampous, 2013, p. 3) de entre los cuales destaca aquel acorde al cual es imposible que los contrarios coexistan en el sujeto. Esto es: "It is impossible that contraries should exist simultaneously in the same subject. But an act of desiring something and an act of spurning that same thing are contraries in the same subject. Therefore, if they exist simultaneously in reality, they do not exist in the same subject" (citado en Charalampous, 2013, p. 3). En base a razonamientos como este, Ockham concluye, frente a tomistas, que la forma sustancial de los seres humanos es exclusivamente una. En su lugar, propone considerar tres formas independientes entre sí, cada cual con sus funciones cognitivas propias. Estas son: la forma corporal, la sensitiva y la intelectiva.

Respecto del alma intelectiva, en la línea que se remonta hasta la Antigua Grecia, Ockham también reflexionó acerca de la posibilidad de su inmortalidad. Aunque sostuvo su inmortalidad, acorde a buena parte de los intérpretes, el franciscano no vio posible justificar esta posición a través de la razón natural ni de la experiencia. La única vía posible fue, pues, la de la fe (véanse, por ejemplo, Copleston, 1974 o Martin & Barresi, 2006).

Antes de terminar este apartado dedicado a la época medieval, conviene decir algo sobre la intencionalidad. Es de sobra conocido que los orígenes modernos de la intencionalidad se remontan al año 1876, con la publicación de la *Psicología desde el punto de vista empírico* de Franz Brentano. Sin embargo, los orígenes del concepto son anteriores. Acorde al mismo autor, el concepto de inexistencia intencional se remonta a los autores medievales. Aristóteles ya había trabajado con él (sobre el uso aristotélico de la intencionalidad, véase Murphy, 2008), pero, en tanto tal, la intencionalidad (del latín *intentio*) procede de autores medievales musulmanes. Fundamentalmente, de al-Faribi (Crane, 1998). Fue este quien estableció la distinción entre las primeras intenciones, dirigidas a objetos externos, de las segundas intenciones, dirigidas a conceptos. Esta diferenciación tendrá un notable éxito histórico al ser empleada por Tomás de Aquino, Roger Bacon o Duns Scoto. Como su etimología delata (*in-tendere*), intencionalidad refiere a la propiedad de la mente para estar dirigida a algo. Los medievales emplearon este concepto con el objetivo de resolver el conocido problema de los universales (Amerini, 2020).

Revolución científica y dualismo cartesiano

Aunque las ideas sobre el alma de los pensadores medievales siguieron gozando de prestigio en las universidades más allá del siglo XIV, su popularidad fue progresivamente menguando (Macdonald, 2003, p. 207). Pese a cierta persistencia de vestigios escolásticos, el avance de la reflexión más racional permitió que, en plena revolución científica, el problema mente-cuerpo adquiriese una formulación más sólida.

La revolución científica fue determinante para la configuración moderna del problema mente-cuerpo. El padre de esta ciencia moderna, Galileo Galilei, es en particular uno de los principales responsables a través de su conocida separación entre las propiedades primarias (peso, extensión, movimiento...) y secundarias (gusto, color...). Para comprender esta separación, conviene atender a la siguiente cita, cuya fama se extiende a nuestros días:

La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto (Galilei, 1981, p. 63).

En la elaboración de la empresa científica moderna, Galileo establece así una de sus presupuestos filosóficos más relevantes: la naturaleza tiene una forma matemática.¹² Ahora bien, Galileo fue consciente de que en el mundo parece haber cosas tales como las sensaciones del color o de los sabores. Este soluciona el problema separando las cualidades mensurables, susceptibles de ser descritas en lenguaje matemático, de las no mensurables:

Por todo ello pienso que estos sabores, olores, colores, etc., por parte del sujeto en el que parece que residen, no son más que meros nombres, y tienen únicamente su residencia en el cuerpo sensitivo, de manera que, eliminado el animal sensitivo, se eliminan todas estas cualidades (Galilei, 1981, p. 294).

Las propiedades primarias son aquellas que componen el mundo y las que, por lo tanto, son objeto del estudio científico. Las propiedades secundarias solamente se alojan en el alma subjetiva del individuo (Goff, 2019, p. 18).¹³ Una vez desalojadas estas últimas de la naturaleza, la empresa científica tiene vía libre para su estudio.

El padre de la filosofía moderna, René Descartes, también recogió en sus escritos la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Y es a este filósofo en quien centraremos ahora la atención. Al abrir cualquier manual de filosofía de la mente, Descartes suele ocupar el honor de ser considerado su primer teórico. Esto responde al hecho de que de su pluma salieron las primeras reflexiones sistemáticas sobre el problema mente-cuerpo o, incluso, mente-cerebro. Unas reflexiones que, aunque harto criticadas y apenas defendidas hoy día por nadie, representan un conjunto de intuiciones que sí persisten en la actualidad.

La preocupación epistemológica por la certeza es lo que conduce a Descartes al alma. Una vez expuesta la célebre demostración del *cogito* en su *Discurso del método* (Descartes, 1991^a, pp. 67-68), este concluye que sin pensamiento ni hay yo.¹⁴ Pero, puesto que hay pensamiento, también hay yo:

Conocí por ello que era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material, de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es (Descartes, 1991^a, p. 68).

Siendo la sustancia aquello que no necesita de otra cosa para ser, es decir, que es *causa sui*, Descartes establece la existencia del alma humana como sustancia. Dado que del pensar se deriva la existencia del alma, pero no del cuerpo, deben ser estas dos entidades sustancialmente diferenciadas. Mientras

¹² Entre los precedentes antiguos de esta idea están los pitagóricos o el *Timeo* de Platón. En Arbaizar (1992) se ofrece un estudio de cómo esta idea fue germinando en precedentes autores, como Copérnico o Kepler.

¹³ Como menciona Philip Goff, Galileo entendió el alma al estilo aristotélico, como una suerte de entidad abstracta encarnada en el cuerpo (Goff, 2019, p. 18). Es interesante mencionar que Goff mantiene en su *Galileo's Error* la tesis de que las ciencias, desde Galileo, tienen su éxito gracias a la eliminación de las sensaciones fenoménicas como objeto de estudio. La salida de Goff al problema pasará por la aceptación del panpsiquismo.

¹⁴ En las *Meditaciones* toma distancia de los griegos al reiterar que el yo-alma no es aliento ni viento, sino puro pensamiento (p.e., Descartes, 1991b, p. 136). Con esto quiere recalcar que el alma no es principio de vida. Un cuerpo vivo y uno inerte mantienen diferencias funcionales o mecánicas, de la misma manera que un reloj que funciona con respecto a otro que no. Apunta Williams a que esta idea implica un avance naturalista respecto al pasado (Williams, 1996, p. 353).

que el pensamiento es el atributo, característica esencial, del alma, la extensión lo será del cuerpo una vez demuestre, a través de la existencia de la sustancia divina, su propia realidad.

En las *Meditaciones metafísicas* el francés intentó apuntalar su dualismo de sustancias mediante algunos argumentos. Para comenzar, en la segunda meditación ofrece nuevamente el conocido argumento del cogito que pretende mostrar que, puesto que la existencia del pensamiento es indudable, también lo es la del sujeto que piensa. Puesto que esta certeza no se aplica al cuerpo, yo no soy mi cuerpo. De aquí en adelante, progresivamente, Descartes realiza referencias a las diferencias esenciales que median entre alma y cuerpo.¹⁵ Así, por ejemplo, el alma es una “sustancia pura”, no corruptible ni divisible (Descartes, 1991b, p. 121), algo que no sucede con la materia del cuerpo (Descartes, 1991b, pp. 194-195). Para él, algo que piensa “es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente” (Descartes, 1991b, p. 137).¹⁶ El pensar es algo abstracto mientras que el cuerpo no lo es. Y, en relación con esto, yo puedo concebirme¹⁷ en ausencia de mi cuerpo material, por lo que, concluye, no hay una relación de identidad entre alma y cuerpo.

A pesar de la diferencia, el ser humano es una simbiosis de ambas sustancias. El cuerpo no está dirigido por el alma como un títere, sino que media entre ambos una especie de relación de *feedback*:

También me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en un cuerpo como un piloto en su navío,¹⁸ sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que forma como un solo todo con mi cuerpo (Descartes, 1991b, p. 189).

El gran problema al que se enfrenta en este punto el francés es cómo dos sustancias completamente disímiles pueden interactuar.¹⁹ Siguiendo la tradición que se remonta a Hipócrates y Galeno, Descartes sitúa el punto de conexión entre alma y cuerpo en el cerebro. El pensamiento recibe las impresiones del cuerpo a través del cerebro que, a su vez, está conectado al resto del cuerpo con el sistema nervioso (Descartes, 1991b, p. 196). En lugar de referirse al encéfalo en su conjunto, Descartes localiza el punto de conexión alma-cuerpo en la glándula pineal, un pequeñísimo órgano que se encuentra en el epítalamo, justo entre los dos hemisferios cerebrales.²⁰ Más allá de la glándula pineal, el resto del cerebro, y al igual que el cuerpo, solamente cumple funciones mecánicas:

He knew that the brain was important, but believed its role was essentially limited to two basic functions: (1) executing movement commanded by the soul, and (2) responding to external stimuli, such as a touch to the skin or the light entering the eye” (Churchland, 2013, p. 47).

¹⁵ A través de este argumento Descartes busca mostrar que basta con que la mente tenga alguna propiedad de la que carece el cuerpo, y viceversa, para demostrar que no son lo mismo. El principio subyacente aquí será conocido como la Ley de Leibniz, acorde al cual: $x = y \rightarrow \forall F (Fx \leftrightarrow Fy)$.

¹⁶ Acto seguido Descartes sostiene la incorregibilidad de las propias sensaciones, tema aun fuente de polémica hoy: “[M]e parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso” (Descartes, 1991b, p. 138).

¹⁷ Los argumentos basados en la concebibilidad, si bien más elaborados, todavía siguen en boga hoy. Véase Chalmers (1999) o, para una introducción más actual de los mismos, Sebastián (2022).

¹⁸ Siguiendo a Bernard Williams, la metáfora con el piloto del navío puede ser una crítica velada a Platón (Williams, 1996, p. 354).

¹⁹ Este es un problema, por otra parte, que sólo afecta a uno de los tres tipos de procesos presentes en los seres humanos. A aquellos que involucran al cuerpo y al alma, como las sensaciones. Al margen quedarían los procesos puramente corporales, como la digestión, o los puramente mentales, como el cálculo matemático (cfr. Descartes, 1997).

²⁰ Los avances médicos desvelaron que esta se trata de una glándula endocrina, presente en la amplia mayoría de vertebrados, asociada a la producción de melatonina. Williams sugiere que la elección de esta glándula pudo responder a que era la única cosa que Descartes no encontró duplicada en el cerebro.

En la caracterización del cuerpo Descartes no duda que acoger, en su defensa del mecanicismo, la metáfora con máquinas como los relojes. El *Tratado del hombre* es la obra dedicada a la descripción de la máquina corporal. En ella comienza por reintroducir el problema de la conexión entre alma y cuerpo a través de la glándula pineal. Aquí esta explicación es completada en virtud de una sustancia “muy sutil” compuesta de “espíritus animales” (Descartes, 1980, p. 60).²¹ Estos se reúnen alrededor de la glándula recibiendo la información volitiva del alma para transmitirla al cuerpo. Así, es menester aclarar que el alma es causa última del movimiento, pero no su “principio”. Este papel lo desempeñan las distintas partes del cuerpo. El alma queda así identificada como una conciencia fenoménica, intelectiva y volitiva que sólo se comunica con los espíritus animales. Ahora bien, Descartes reconoce en textos epistolares que en último término la conexión entre alma y cuerpo no es explicable (cfr. Descartes, 1999).

Referencias bibliográficas

- AAVV. (2011), *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona (2007), *La ciudad de Dios* (2 vols.), Madrid: Gredos.
- Amerini, F. (2020), “Intentionality”, en H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Dordrecht: Springer.
- Arbaizar, B. (1992), “Copérnico y la nueva fe pitagórica”, *Ágora: Papeles de Filosofía*, 11, 23-32.
- Arias, A. (2021), *Introducción a la ciencia de la conciencia: El estudio de la experiencia subjetiva en filosofía, psicología y neurociencias*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Aristóteles (1978), *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994), *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Avery-Peck, A. J. (2000), “Soul”, en J. Neusner, A. J. Avery-Peck & W. S. Green (eds.), *The Encyclopedia of Judaism*. New York: Continuum.
- Bremmer, J. (1983), *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press.
- Carus, P. (1905), “The Conception of the Soul and the Belief in Resurrection Among the Egyptians”, *The Monist*, 15, 409-428.
- Casini, L. (2019), “The Immortality of the Soul”, en S. Schmid (ed.), *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance*. New York: Routledge, 229-249.
- Chalmers, D. (1999), *La mente consciente: En busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Chomsky, N. (1995), “Language and Nature”, *Mind*, 104, 1-61.

²¹ Al lector puede parecerle, como es natural, que con la apelación a los espíritus animales Descartes incurre claramente en un argumento *ad hoc*. En su defensa cabe señalar que la creencia en los espíritus animales se remonta a Galeno y que, de hecho, fue asumida por los investigadores cultos hasta finales del siglo XVIII, cuando Galvani comprende que los nervios no transportan ningún fluido, sino que su comunicación es de naturaleza eléctrica (Martínez-Freire, 1995, p. 28). Lo cual no excusa el error de ofrecer una solución claramente oscura y deficiente al problema de la conexión de las dos sustancias. Algo que ya varios autores de su momento, incluso aquellos muy influenciados por él, como Spinoza, denunciaron (véase, p.e., Spinoza, 2014, pp. 418-419).

- Churchland, P. S. (2013), *Touching a Nerve: Our Brains, Our Selves*. New York: W.W. Norton & Company.
- Clark, G. & Riel-Salvatore, J. (2001), “Grave Markers, Middle and Early Upper Palaeolithic Burials”, *Current Anthropology*, 42, 481-490.
- Copleston, F. C. (1974), *Historia de la filosofía: de Ockham a Suárez* (Vol. 3). Barcelona: Ariel.
- Crane, T. (1998), “Intentionality”, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/intentionality/v-1> [22/08/2023].
- Descartes, R. (1980), *Tratado del hombre*. Madrid: Editora Nacional.
- Descartes, R. (1991a), *Discurso del método*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Descartes, R. (1991b), *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Descartes, R. (1997), *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Descartes, R. (1999), *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba.
- Epicuro (2013), *Obras*. Madrid: Tecnos.
- Furley, D. (1999), “Aristotle the Philosopher of Nature”, en D. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy: From Aristotle to Augustine*. London: Routledge, 9-39.
- Galilei, G. (1981), *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar.
- García-Valdecasas, M. (2005), “Psychology and Mind in Aquinas”, *History of Psychiatry*, 16, 291-310.
- Goff, P. (2019), *Galileo's Error: Foundations for a New Science of Consciousness*. New York: Pantheon Books.
- Harvey, P. (2017), “Buddhism”, en Y. Nagasawa & B. Matheson (eds.), *The Palgrave Handbook of the Afterlife*. London: Springer, 85-106.
- Homero (1996), *Ilíada*. Madrid: Gregos.
- Jacquette, D. (2009), *The Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness*. New York: Continuum.
- Kenny, A. (1994), *Aquinas on Mind*. New York: Routledge.
- Kim, J. (2000), *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge (Ma.): MIT Press.
- Long, A. A. (1999), “Stoic Psychology”, en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld & M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lorenz, H. (2009), “Ancient Theories of Soul”, en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul/> [22/08/2023].
- Macdonald, P. S. (2003), *History of the Concept of Mind: Speculations about Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume*. New York: Routledge.

- Martin, R. & Barresi, J. (2006), *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York: Columbia University Press.
- Martínez-Freire, P. (1995), *La nueva filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- McInerny, R. & O'Callaghan, J. (2014), “Saint Thomas Aquinas”, en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/aquinas/> [24/08/2023].
- Murphy, D. J. (2008), *Origin of Intentionality*. Doctoral Dissertation, Ottawa: Wilfrid Laurier University.
- Nagel, T. (1993), “What Is the Mind-Body Problem?”, en G. R. Bock & J. Marsh (eds.), *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 1-13.
- Nelson, J. (1990), “Was Aristotle a functionalist?” *Review of Metaphysics*, 43, 791–802.
- Nussbaum, M. C. & Putnam, H. (1992), “Changing Aristotle’s Mind”, en M. Nussbaum & A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 27-56.
- Pearson, R. (1999), *The Archaeology of Death and Burial*. College Station Texas: A&M Press.
- Platón (2011a), *República*. Madrid: Alianza.
- Platón (2011b), *Timeo*. Madrid: Gredos.
- Platón (2015), *Fedón*. Madrid: Gredos.
- Reale, G. (1985), *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Seager, W. (2007), “A Brief History of the Philosophical Problem of Consciousness”, en P. D. Zelazo, M. Moscovitch & E. Thompson (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*. New York: Cambridge University Press, 9-34.
- Sebastián, M. A. (2022), *El problema de la conciencia: Una introducción crítica a la discusión filosófica actual*. Madrid: Cátedra.
- Shushan, G. (2017), “The Afterlife in Early Civilizations”, en Y. Nagasawa & B. Matheson (eds.), *The Palgrave Handbook of the Afterlife*. London: Springer, 21-40.
- Spinoza, B. (2014), *Ética*. Madrid: Alianza.
- Vidal, F. & Ortega, F. (2021), *¿Somos nuestro cerebro? La construcción del sujeto cerebral*. Madrid: Alianza.
- Westphal, J. (2016), *The Mind-Body Problem*. Cambridge (Ma.): M