

Descartes dualism i kontext

Erik Åkerlund

1. Inledning

Ett av de mest kända temana i René Descartes (1596–1650) filosofi, som tas upp i snart sagt varje filosofihistorisk introduktionskurs, är hans filosofiska position rörande själen och kroppen som separata substanser samt föreningen av dessa båda. Detta tema, och Descartes behandling av det, har en intressant direkt förhistoria inom den typ av filosofi som ofta benämns skolastisk.

Att peka på den skolastiska bakgrunden till Descartes filosofi är ingalunda nytt. Som ett tidigt exempel kan man nämna Etienne Gilsons (1884–1978) *Index scolastico-cartésien* från 1913. Exempel från de senaste decennierna kan mångfaldigas. (Några exempel återfinns i den avslutande litteraturlistan.)

Vad gäller frågan om själens förening med kroppen finns en mycket fascinerande bakgrund i den omedelbara barockskolastiska förhistorien till Descartes filosofi. Särskilt finns en utvecklingslinje från Francisco Suárez (1548–1617) genom Pedro Hurtado de Mendoza (1578–1641) och till Rodrigo de Arriaga (1592–1667), alla tre tillhöriga jesuitorden och där de senare tänkarna explicit relaterar till de tidigare. Som vi ska se kan Descartes position vad gäller föreningen av kropp och själ, såvida man alls ska tillskriva honom en sådan, ganska väl placeras i denna debatt bland skolastiska filosofer.

Nedanstående artikel bygger delvis på artiklarna "Suárez and Descartes on the Mode(s) of Union" av Tad Schmaltz (2020) och "A Jesuit Debate about the Modes of Union: Francisco Suárez vs. Pedro Hurtado de Mendoza" av Jean-Pascal Anfray (2019).

2. Descartes och den substantiella föreningen

En av de tidigaste lärjungarna till Descartes var nederländaren Henricus Regius (eller Hendrik de Roy, 1598–1679), läkare och från 1638 medicinprofessor i Utrecht. Regius och dennes följeslagare började under början av 1640-talet att undervisa i "cartesiansk" filosofi. En del av denna

lära, såsom de undervisade den, var att kropp och själ tillsammans inte utgör ett varande (eller ting) i sig självt (*ens per se*) utan bara ett tillfälligt eller accidentellt ting (*ens per accidens*), en ontologisk ställning som exempelvis artefakter har. Detta vänder sig Descartes skarpt emot. I ett brev till Regius i januari 1642 skriver Descartes rörande detta:

Och allmänt, närhelst tillfälle ges, såväl privat som offentligt, så bör du öppet bekänna att du tror att människan är *ett sant varande i sig självt, inte av en tillfällighet*, samt att själen (*mens*) och kroppen verkligen och substantiellt är förenade, inte av plats eller disposition som du håller före i det senaste du skrev (för detta är, återigen, underkastat censur, och jag bedömer det inte vara sant) utan genom ett sant modus av förening (*verum modum unionis*), vilket man i allmänhet erkänner, även om ingen kan förklara hurdan denna förening är, och därför behöver inte heller du förklara det. (AT III.493; engelsk översättning i CSMK 206. Egen översättning till svenska.)

Vi ser här alltså hur Descartes i klara och distinkta ordalag avfärdar tanken på att kroppen och själen tillsammans – människan som en helhet – inte skulle utgöra en sann enhet, en *ens per se*. Det här förstärker en poäng som Descartes också gör i den sjätte betraktelsen:

Naturen lär mig också genom dessa förnimmelser av smärta, hunger, törst o. d. att jag inte blott finns i kroppen såsom sjömannen i sitt fartyg, utan är mycket nära förbunden och liksom uppblandad med den, så att jag tillsammans med den bildar en enhet. (AT VII.81; engelsk översättning i CSM II.56. Svensk översättning från Descartes 1998, s. 138)

I brevet till Regius hänvisar Descartes till "ett modus av förening" (*modus unionis*). Varifrån får Descartes denna terminologi? Den direkta källan för Descartes tycks vara Francisco Suárez och dennes *Disputationes metaphysicae* ("DM") från 1597. Det är omdebatterat hur mycket Descartes påverkades av detta verk. Klart är i alla fall, för alla i debatten, att han hade läst det, och att han i delar av sin beskrivning av "skolornas" filosofi är beroende av framställningen i Suárez *Disputationes metaphysicae*.

Låt oss nu gå till Suárez själv och se hur han behandlar kropp respektive själ, samt föreningen mellan dessa. Efter en genomgång av Pedro Hurtado de Mendoza och Rodrigo de Arriaga i samma fråga ska vi sedan återkomma till Descartes.

3. Francisco Suárez

Innan vi kommer till frågan om föreningen av materia och (substantiell) form hos Suárez måste vi först titta lite på hans behandling av materia och form var för sig.

Vad gäller den substantiella formen definierar Suárez denna på följande sätt:

[Den substantiella] formen är en viss enkel och ofullständig substans, som såsom materians akt med denna materia konstituerar den sammansatta substansens väsen. (DM 15.5.1)

Den substantiella formen är alltså en "ofullständig" substans. Hos Suárez modelleras, i en mening, hela förståelsen av vad en substantiell form är på den mänskliga själen. Här är Suárez första argument för existensen av substantiella former generellt:

Det första skälet är att människan består av en substantiell form som en inre orsak. Alltså gör även naturliga ting det. Det första är givet, eftersom den förnuftiga själen är en substans och ingen accidens, vilket är klart eftersom den förblir i sig själv (*per se manet*), åtskild från kroppen, då den är odödlig. Den mänskliga själen är alltså i sig själv underliggande och oberoende av ett subjekt. Således är den en substans, och ingen accidens. (DM 15.1.6)

Naturligtvis finns det sedan mycket som skiljer den mänskliga, odödliga själen från de substantiella formerna hos materiella ting. Men att en substantiell form är en "ofullständig substans" är något som tillkommer *alla* substantiella former. Helen Hattabs benämning av substantiella former som "inre verkande orsaker" hos Suárez är mycket träffande (Hattab 2009, s. 64).

Precis som att substantiella former har en självständighet i sig själva så har även materian detta. Suárez talar här om materian hos materiella ting, alltså där den substantiella formen "dras ut" (*educere*) ur materian:

Materian, såsom denna förutsätts av form, är även subjekt för frambringandet (*generatio*). Materian är [därför] inte rakt igenom ingenting, för i så fall skulle frambringandet ske ur intet (*ex nihilo*). Materian är därför någon skapad entitet. Alltså en aktuell och existerande entitet, eftersom skapande inte har som slutpunkt (*terminus*) någonting annat än en aktuell och existerande entitet. Det kan inte heller vara ett verkligt subjekt såvida det inte är någonting som existerar bland de naturliga tingen (*in rerum natura*). (DM 13.4.13)

Enligt Suárez är någontings väsen (*essentia*) och existens (*existentia*) inte verkligt åtskilda, och dessa är i sin tur inte verkligt åtskilda från detta någontings "varande" (*ens*). (Denna fråga behandlas i DM 31.) Eftersom alltså materia är *någonting* som i sig har vissa egenskaper så *måste* det också ha en viss självständighet vad gäller existensen. Såväl substantiell form som materia är således ofullständiga substanser. Så kommer vi till frågan: Hur kan dessa förenas till *en* (sammansatt) substans?

Bakgrunden till Suárez behandling av denna fråga är den medeltida debatten rörande statusen av föreningen av materia och form i förhållande till materian och formen. Man kan skilja mellan reduktionister och realister vad gäller denna fråga. Reduktionisterna menade att föreningen av materia och form inte är någonting utöver dessa två tagna tillsammans. Det är helt enkelt en "form-materia-helhet" som består av dessa två konstituerande delar. Suárez har ett intressant motargument mot denna ståndpunkt:

Om den sammansatta substansen inte skulle vara någonting annat än delarna tagna var för sig på samma gång så skulle inte denna vara *ett* varande (*unum ens*) mer än vad en hög med stenar är, eller ett hus, eller i alla fall än en vit kropp som sådan, eftersom alla dessa är mångfalden där delarna tas på samma gång förenade på ett sådant sätt (*tali modum*). (MD 36.3.4)

Men även den realistiska ståndpunkten – att föreningen är någonting utöver formen och materian – har sina problem. Ett av dem är att om nu denna förening är ett "någonting" utöver formen och materian, vad är det då som i sin tur förenar detta "någonting" med formen och materian? Vi får alltså ett regressionsproblem.

Det är här som Suárez förståelse av *modus* och den modala skillnaden kommer in. (Suárez huvudsakliga behandling av *modus* och olika typer av skillnader återfinns i DM 7.) För i ovanstående modell förutsätts det att det som förenar form och materia *antingen* är identiskt med form-plus-materia *eller* är verkligt åtskilt från det på så sätt att detta "utöver" har statusen av att vara ett eget *ting*. Utöver en rent begreppslig skillnad och den verkliga skillnad som återfinns mellan två självständiga ting räknar dock Suárez med den *modala* skillnaden. Det är denna som föreligger mellan ett *modus* och det *ting* av vilket det är ett *modus* (det *ting* som det "modifierar"). Vi har här inte att göra med en rent begreppslig skillnad. Men det är inte heller en typ av skillnad som låter oss tala om två självständiga ting; ett *modus* är helt beroende av det *ting* av vilket det är ett *modus*. Tingtet är dock inte beroende av detta *modus*.

Föreningen av form och materia har just statusen av att vara ett modus. Givet att ett modus bara kan tillkomma *ett* ting enligt Suárez så måste detta modus tillkomma *antingen* formen eller materian. Suárez ställer dock inte denna fråga explicit, och det är i slutändan inte helt klart vilken position han intar i frågan. Det han tycks luta åt är att detta modus är ett modus hos *formen*:

Detta modus av förening bör snarare tillräknas formen än materian. (DM 15.6.11)

Suárez skriver också:

Därefter ska sägas att detta orsakande [av den substantiella formen] inte kan vara någonting annat än den verkliga föreningen av formen till materian (*actualem unionem formae ad materiam*). Det visas för det första av en uttömmande uppräknings, för orsakandet är varken materian, eller formen, eller det sammansatta; alltså är det sagda förening. För förutom denna kan ingenting annat tänkas ut. (DM 15.6.7)

Mycket mer kan förstås sägas om Suárez, men detta får räcka som bakgrund vad gäller (i) den relativa självständigheten hos (substantiell) form respektive materia samt (ii) föreningen av de båda som ett modus hos – om något – den substantiella formen.

Vi är dock ännu inte framme hos Descartes. Vi ska nu se hur Suárez filosofiska reflektion kring denna fråga fick sin fortsättning hos två senare jesuiter.

4. Pedro Hurtado de Mendoza

Medan Francisco Suárez ibland anses ha skrivit den första fullständiga behandlingen av metafysiken i det latinska Västerlandet som inte var en kommentar av Aristoteles *Metafysiken* så tillkommer denna ära vad gäller den första totala behandlingen av filosofin som helhet hans medbroder Pedro Hurtado de Mendoza. Den första upplagan av verket kom ut redan 1615, men den är mest känd i utgåvan från 1624, *Universa Philosophia* ("UPh"). Detta verk skulle få sina efterföljare i de *Cursus Philosophicus* (ungefär "Textbok i filosofi") som skolastiska tänkare skulle fortsätta att ge ut fram till mitten av 1700-talet, ofta följda av en – vanligen betydligt längre – *Cursus Theologicus* ("Textbok i teologi").

Hurtado de Mendoza är 30 år yngre än Suárez, och verksam vid en tid när en egen "jesuittradition" inom filosofin (och teologin) har eta-

blerats, mycket just tack vare Suárez och dennes *Disputationes metaphysicae*. Mycket av det grundläggande när det gäller frågor såsom den om statusen hos materia och substantiella former, om vad orsakande är etc. är gemensam inom denna tradition, även om det också finns en utveckling över tid (och olikheter mellan jesuiter sinsemellan under en och samma tid, förstås).

Frågan rörande föreningen av materia och form ställer sig, i alla fall, för Hurtado de Mendoza på ett liknande sätt som för Suárez. Hos Hurtado de Mendoza är dock också frågan om föreningens ontologiska status uttryckligt ställd. Om det hos Suárez ännu är något oklart huruvida han alls intar en position rörande huruvida föreningen tillhör eller tillkommer enbart formen eller både materia och form så är detta alltså klart tematiserat hos Hurtado de Mendoza.

Ett modus tycks komma närmare att vara ett "ting" hos Hurtado de Mendoza än vad det gör hos Suárez. Ett exempel:

[E]tt modus är ett verkligt ting. [...] Men det kallas "modus" eftersom det inte så mycket tycks frambringa en ny entitet som en ny bestämning av en redan existerande entitet. (UPh, "Metaphysica", 6.2.1.13; 788b–789a)

Hurtado de Mendoza tycks *prima facie* vara mer villig att tillerkänna ett modus mer av en självständig ontologisk status än vad Suárez gjorde, i det att han kallar ett modus för ett "verkligt ting". Å andra sidan betonar han också, som synes, att detta ting inte så mycket ska förstås som något som existerar i och för sig självt utan som en *bestämning* av ett ting som redan finns.

Hur förhåller sig då föreningen till materia respektive form? Föreningen av materia och form kan ses från två olika håll, enligt Hurtado de Mendoza. Den kan antingen betraktas från materians synvinkel. Sedd från detta håll är föreningen en "informerings" (*informatio*) av materian. Sedd från den substantiella formen, å andra sidan, så är föreningen en "materialisering" (*materializatio*) av form:

Från detta härleder jag klart, för det första: att föreningen av materia och form väsentligen innefattar informering och materialisering, och ingenting utöver detta. [...] För det andra kan du sluta dig till att föreningen är det inre fullkommandet av materia och form, eftersom var och en av dessa är ett ofullständigt och ofullkomligt varande. (UPh, "Physica", 5.4.58–59; 199b–200a)

Medan det alltså hos Suárez är klart att vi i föreningen har att göra med

ett modus – även om svaret på frågan ”vad det hör till” är mer oklart – så är det här klart att vi har att göra med *två* modus, som hör till *materia* respektive *formen*.

Precis som hos Suárez finner vi också hos Hurtado de Mendoza att fallet med människan är centralt. När han ska argumentera för den verkliga skillnaden mellan dessa två modus så är det just fallet med den mänskliga, immateriella, *formen* och dess förening med *materia* som utgör grunden för det första argumentet:

Jag säger därför att informering och materialisering är två modus som är verkligt åtskilda. [...] Hos människan är materialisering och informering verkligt åtskilda. Slutsatsen följer eftersom samma modus inte kan vara både andligt och materiellt. (UPh, ”Physica”, 5.7.2.120; 207a–b)

Medan föreningen för Suárez är ett modus hos *formen* så är den alltså för Hurtado de Mendoza *två* modus, hos *materia* respektive *form*.

Låt oss nu gå till den tredje jesuiten och se hur debatten faller ut hos denne.

5. Rodrigo de Arriaga

Hos Rodrigo de Arriaga kommer vi till en fullt ut konstituerad jesuit-tradition, där Suárez och Hurtado de Mendoza utgör riktmärkena. Man ser att Arriaga kan hålla sig mer inom denna egna tradition, och inte behöver bry sig lika mycket om att försöka påvisa harmonisering med positioner utanför denna, inklusive i filosofihistorien, någonting som är ett framträdande drag i Suárez skrifter. (Se vidare Åkerlund 2024.)

När Arriaga skriver sin *Cursus Philosophicus* (”CPh”) i Prag 1632 så är således inte bara begreppsbildningen tämligen mogen, utan det logiska rummet vad gäller möjliga svar på en relativt fast uppsättning frågor är också tämligen utvecklat (även om en intelligent tänkare förstås alltid kan hitta positioner i det logiska rummet som ingen ännu tänkt på).

Hos Arriaga finner vi således ett medvetet förhållande till framför allt Suárez och Hurtado de Mendoza.

Jämfört med Suárez betonar Arriaga starkare självständigheten hos *materia* respektive *form*. *Form* kan således skapas ur *materia* utan att förenas med denna *materia*. Omvänt så kan exempelvis *formen* av en häst skapas ”direkt”, alltså utan att frambringas ur *materia*, men ändå förenas med *materia*:

Hästformens orsakande kan dock förbli utan förening [genom direkt] gudomligt [handlande] om denna form bevaras utanför sitt subjekt. (CPh, "Physica", 6.3; 303b)

För om hästformen skapades [genom direkt] gudomligt [handlande] så skulle den kunna förenas med materian på samma sätt även nu. Det vore dock i detta fall en förening utan orsakande. (CPh, "Physica", 4.3; 302b)

På detta sätt spekulerar Arriaga ganska vidlyftigt om olika möjligheter vad gäller föreningen.

I slutändan går Arriaga emot Hurtado de Mendoza vad gäller föreningens natur. För även om föreningen kan ses såväl som en materialisering av form som en informering av materia så är detta bara *en* förening, sedd från två olika perspektiv. Arriaga vänder sig också explicit emot Hurtado de Mendoza på denna punkt:

I den mån genom denna [förening] materia förenas med form så kallas den för materialisering; i den mån genom denna [förening] form förenas med materia så kallas den som informering. Dessa båda begreppsinnehåll skiljer sig inte åt verkligen (såsom P. Hurtado vill) utan bara rationellt. (CPh, "Physica", 4.3; 308b)

Detta modus, som så att säga "grenslar" över såväl form som materia och sammanför dem, har på engelska kallats just för ett *straddling mode* ("grenslande modus").

Med detta har vi således de tre positionerna rörande statusen av föreningen av form och materia:

- (1) Suárez: ett modus, som hör till (den substantiella) formen;
- (2) Hurtado de Mendoza: två modus, varav det ena hör till materian och det andra till (den substantiella) formen;
- (3) Rodrigo de Arriaga: ett modus, som binder samman och tillhör såväl materian som (den substantiella) formen.

Låt oss nu slutligen, med dessa glasögon, återvända till Descartes och frågan om föreningen av kropp och själ hos honom.

6. Tillbaka till Descartes

Descartes skiljer sig, naturligtvis, på många sätt från ovan angivna tänkare. Han avvisar exempelvis att ting i den materiella, utsträckt världen har substantiella former. Man bör dock märka att han faktiskt gör ett

undantag, nämligen den mänskliga själen. I sitt brev till Regius i januari 1642 skriver han sålunda att den mänskliga själen är "en människas substantiella form" (citerat i Schmaltz 2020, s. 482).

Det här klargörandet bör inte komma som någon överraskning för den som läst Descartes sjätte betraktelse, exemplifierat med citatet som gavs i artikelns början. Det är alltså tydligt att Descartes redan i sina *Betraktelser* betonar den *verkliga* föreningen mellan kropp och själ.

Hur ska man då närmare beskriva denna enhet? En väg att gå är att vi inte kan säga någonting mer om föreningen än att den faktiskt föreligger. Man kan här hänvisa till Lilli Alanen, tidigare professor i Uppsala, och hennes bok *Descartes' Concept of Mind* från 2003 som den främsta företrädaren för en sådan ståndpunkt.

Ett argument för denna ståndpunkt kan läggas fram ungefär utefter följande linjer: Enligt Descartes kan vi bara ha kunskap eller en vetenskap (*scientia*) om det om vilket vi har klara och distinkta idéer (*ideas clarae et distinctae*). Detta har vi om själen eller tänkandet, betraktat för sig, och om kroppen eller det materiella, betraktat för sig. *Föreningen* är just det som inför förvirring. Denna förvirring blir då ett slags indirekt "bevis" för att en förening föreligger. Se exempelvis följande passage som kommer strax efter det tidigare citerade stycket:

Ty säkert är att dessa förnimmelser av törst, hunger och smärta m. m. ingenting annat är än vissa förvirrade modus av tänkandet som uppkommer genom själens förbindelse och så att säga beblandelse med kroppen. (AT VII.81; engelsk översättning i CSM II.56. Översättning, lätt modifierad, från Descartes 1998, s. 139)

Denna ståndpunkt, rörande omöjligheten av en vidare *vetenskaplig* behandling av själva föreningen, har många goda skäl som talar för sig.

En motsatt ståndpunkt företräds av Tad Schmaltz. Schmaltz pekar på ställen där Descartes ändå försöker att förklara vad denna förening innebär. Och detta gör Descartes alltså i termer av modus. Citatet i artikelns inledning är ett exempel på detta.

Men hur relaterar då detta modus, eller dessa modus, till kroppen respektive själen? Att föreningen är relaterad till kroppen och dess dispositioner framgår exempelvis av detta citat ur ett brev till jesuiten Denis Mesland i februari 1645:

Vi betraktar en människokropp som hel och fullständig baserat på att den har alla nödvändiga dispositioner för att bevara föreningen. (Citerat

i Schmaltz 2020, s. 484. Egen översättning till svenska)

Men han tillskriver också föreningen själen (samtidigt som han tycks bekräfta att den även hör till kroppen):

Föreningen är något annat än blott och bart placering och gestalt och andra rent kroppsliga modus. För föreningen hör inte bara till kroppen, utan även till själen, som är okroppslig. (I brevet till Regius, januari 1642. AT III.508; engelsk översättning i CSMK 209. Egen översättning till svenska)

Vi tycks alltså här att ha att göra med modus, eller ”modifieringar”, inte bara hos kroppen utan även hos själen vad gäller föreningen av kroppen och själen. Givet att Descartes också följer Suárez i spåren och menar att ett modus bara kan höra till *ett* ting så skulle detta betyda att Descartes landar i samma position om själens och kroppens förening som Pedro Hurtado de Mendoza.

Schmaltz drar sålunda slutsatsen:

Den klara slutsatsen hos Descartes att den mänskliga kroppen måste modifieras på ett speciellt sätt för att kunna förenas med den mänskliga själen tyder på att hans förståelse av föreningen ligger närmre Mendozas position med två modus, enligt vilken det krävs ett modus av förening såväl i formen som i materian hos det sammansatta. (Schmaltz 2020, s. 487; egen översättning)

Det tycks också vara den rimliga slutsatsen, såvida man alltså alls vill tillskriva Descartes en ståndpunkt i denna fråga.

Litteraturförteckning

Primärlitteratur

- Arriaga, Rodrigo de. 1632. *Cursus Philosophicus*. Antwerpen: Balthasar Moretus. (”CPh”)
- Descartes, René. 1964–1974. *Œuvres de Descartes*, red. Charles Adam och Paul Tannery (nyutgåva). Paris: Vrin. (”AT”)
- Descartes, René. 1984–1985. *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 volymer, red. John Cottingham, Robert Stoothoff och Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press. (”CSM”)
- Descartes, René. 1989. *The Philosophical Writings of Descartes*, volym 3, *The Correspondence*, red. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch och Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press. (”CSMK”)
- Descartes, René. 1998. *Valda skrifter*. Stockholm: Natur och Kultur.

- Hurtado de Mendoza, Pedro. 1624. *Universa philosophia*. Lyons: Louis Prost, héritiers Rouillé. ("UPh")
- Suárez, Francisco. 1866 [1597]. *Opera omnia*, volym 25 och 26, *Disputationes metaphysicae*. Paris: Vivès. ("DM")

Sekundärlitteratur

- Alanen, Lilli. 2003. *Descartes' Concept of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Anfray, Jean-Pascal. 2019. "A Jesuit Debate about the Modes of Union: Francisco Suárez vs. Pedro Hurtado de Mendoza". *American Catholic Philosophical Quarterly* 93, nr 2, s. 309–34.
- Ariew, Roger. 2012. "Descartes and Leibniz as Readers of Suárez: Theory of Distinctions and Principle of Individuation". I *The Philosophy of Francisco Suárez*, red. Benjamin Hill och Henrik Lagerlund, s. 38–53. Oxford: Oxford University Press.
- Des Chenes, Dennis. 1996. *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hattab, Helen. 2009. *Descartes on Forms and Mechanisms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartman, Peter. 2022. "Durand of St.-Pourçain's Theory of Modes". *Journal of the History of Philosophy* 60, nr 2, s. 203–26.
- Novotný, Daniel. 2009. "In Defense of Baroque Scholasticism". *Studia Neoaristotelica* 6, nr 2, s. 209–33.
- Pasnau, Robert. 2011. *Metaphysical Themes 1274–1671*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmaltz, Tad. 2010. *Descartes on Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmaltz, Tad. 2020. "Suárez and Descartes on the Mode(s) of Union". *Journal of the History of Philosophy* 58, nr 3, s. 471–92.
- Åkerlund, Erik. 2019. "Barockskolastik". *Signum* nr 8, s. 37–42.
- Åkerlund, Erik. 2024. "Rodrigo de Arriaga's Substance Trialism". I *Hylomorphism into Pieces. Elements, Atoms, and Corpuscles in Natural Philosophy and Medicine, 1400–1600*, red. Nicola Polloni och Sylvain Roudaut, s. 331–60. Leiden: Brill.