

imagen no semejante al modelo. De esto se desprende la presencia de una tensión histórica entre el modelo y la copia de la cual la teoría de la encarnación ha funcionado como un primer acercamiento o reconciliación entre la imagen-cuerpo y el modelo. A partir de esta concepción, el modelo deja la transcendencia que le era propia volcándose hacia una interiorización de la imagen, se humaniza, y van desapareciendo las divergencias y las asimetrías entre ambos. De ahora en adelante, sostiene Schaeffer, la imagen encarnará un modelo del cual el hombre es su propio creador.

Ejemplificando el devenir histórico de la interiorización del modelo, Schaeffer se centra en dos momentos específicos. En primer lugar, se detiene en el modo en que el Renacimiento representa el cuerpo humano como “vehículo de la imagen conforme” (al punto que su interioridad, su espiritualidad y su armonía se visibilizan en su exterioridad a través de la belleza visible). En un segundo momento, se centra en el modo en que la interiorización del modelo se radicaliza, cuando –a partir del siglo XVII– se pasa de la interiorización espiritual y armónica a la interioridad orgánica y caótica del cuerpo (obras como las de Rembrandt y las de Francis Bacon ilustran este cambio en el que el cuerpo deviene imagen de su interioridad más cruda y el modelo se vuelve a la animalidad más íntima, al punto que se con-

vierte en productor de desorden y monstruosidades).

A través de estos cuatro lúcidos trabajos Schaeffer cala en lo más profundo de los pilares de la estética filosófica contemporánea visibilizando las causas de algunas de sus problemáticas irresueltas y resignificando conceptos operativos fundamentales. Sus contribuciones no son pocas: con la crítica a la teoría especulativa del Arte –especialmente su esencialismo y su historicismo– deja al descubierto las causas de la crisis del arte contemporáneo; a través de la crítica al carácter ontológico de los “objetos estéticos”, Schaeffer propone una nueva concepción de “obra de arte” no determinada por la presencia de componentes estéticos sino fundada en una relación estética que le es constitutiva; mediante el análisis en torno a la importancia de las representaciones imaginarias y la ficción en el proceso cognitivo, elabora una novedosa interpretación de las representaciones artísticas como producciones de una “actitud intencional”; por último, merced al estudio de la relación establecida a lo largo de la historia de la cultura occidental entre la imagen y el cuerpo, consigue develar la constitución específica y contemporánea de nuestra presente imagen de lo corporal.

Gisela Fabbian
Universidad Nacional de San Martín
CONICET

Aristóteles, *Acerca del alma (De anima)*, traducción, notas, prólogo e introducción de Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Colihue, 2010, ccxxxiv + 241 pp.

“Tengo la convicción de que los pensadores antiguos pueden ser razonablemente incorporados a algunas discusiones actuales y que, en muchos casos, sus observaciones pueden ser iluminadoras en el intento de comprender un problema”, escribe Marcelo Boeri en el Prólogo de su traducción, enriquecida con abundantes notas y una Introducción de densas y panorámicas 221 páginas que constituye por sí sola un estudio completo y actual sobre la psicología aristotélica. Con un sólido conocimiento textual y filosófico, Boeri realiza un examen de la psicología aristotélica tras la rehabilitación que ella viviera en las últimas décadas.

El libro consta de una traducción completa del texto del *De anima*, profusas notas enfocadas principalmente a ofrecer referencias cruzadas y a aclarar el argumento; incluye, además, como apéndice, una serie de textos antiguos y medievales que recogen cuatro interpretaciones influyentes sobre la noética aristotélica; está acompañado por una bibliografía seleccionada y los índices de rigor. Quisiera llamar la atención sobre algunos aspectos novedosos de esta nueva versión de un texto anteriormente traducido al español y comentado recientemente en otras lenguas (Hamlyn, 1993; Movia, 2001; Polansky, 2007), ya que el presente libro sobresale por su explicación de la psicología de Aristóteles en el

contexto de la filosofía de la mente y la epistemología contemporáneas, y por su hábil reconstrucción de los intrincados argumentos del *De anima*.

La traducción sigue el texto oxoniense de W. D. Ross (1961), indicando los lugares en los que se aparta de él para, en la mayoría de los casos, atenerse a la transmisión unánime o mayoritaria que ofrecen los manuscritos. La muy legible y precisa traducción obedece a parámetros de los que difícilmente podemos hoy distanciarnos en las versiones de Aristóteles, especialmente en aquellas destinadas a ser una edición para el estudio: (a) fidelidad al original que evita reescribir o describir parafrásticamente el texto traducido, (b) expresión comprensible al nivel de la lengua a la que se traduce el griego estilísticamente poco elegante –pero no menos fascinante en su potencia conceptual– de Aristóteles, y (c) un vocabulario coherente en la versión de los términos técnicos (breve glosario, en pp. ccvi s.). A manera de ilustración, pueden tenerse en cuenta las dos variantes que Boeri elige para *phantasia*, que traduce, según el contexto, por “imaginación” (cuando se refiere a la facultad de producir imágenes, sin las cuales no hay pensamiento, insiste reiteradamente Boeri) o “apariencia” (cuando en el primer plano está el sentido fenoménico de las cosas que aparecen). Boeri

también usa en su Introducción el controvertido –pero, a mi modo de ver, muy acertado– vocablo “representación” cuando se trata de ciertos usos de *phantasia*. Así, *phantasia bouleutiké* es versionada acertadamente como “representación deliberativa”. Similarmente, con “representación sensible” se refiere a la *phantasia* de *De anima* III 3-5 (cf. e.g. p. clxxv); no obstante, en la traducción conserva “imaginación” para el uso del término en esos capítulos (cf. p. 134, nota 316 para una justificación de “representación imaginativa” por *phantasia*).

En contra de la lectura funcionalista del *De anima* (Nussbaum-Putnam, Cohen), que cree hallar en Aristóteles un ilustre predecesor en la medida en que para el estagirita la esencia de una cosa guarda relación con lo que esa cosa puede llevar a cabo como su función propia (“Todas las cosas se definen por su función”, *Meteorologica* 390a10), Boeri (cf. p. xx-xlviii) ofrece una gama de argumentos que se centran en la imposibilidad de que Aristóteles admita incluso cierta relajación de una de las condiciones impuestas por el funcionalismo, y que da lugar a la múltiple realizabilidad de lo mental. Centralmente, para Aristóteles, los estados mentales no son reducibles a estados funcionales de la materia. Una tesis, o intuición, anti-funcionalista (y anti-materia lista) principal de Aristóteles es, además, que los estados anímicos tienen incidencia causal sobre el mundo físico; con lo cual tampoco se le puede atribuir al estagirita la tesis de la clausura causal.

Boeri no se cansa de subrayar que el estagirita no admite que pueda haber pensamiento –obviamente, en el caso humano– sin un cuerpo con capacidades anímicas elementales. Tal vez, las expresiones más claras y analíticas al respecto están en pp. lxxviii-lxxx, donde Boeri trata de explicar por qué el corazón, y todo lo que ese sensorio coordina, son condiciones necesarias para que surja el pensamiento, pero no se identifican con él y, por consiguiente, hay en esa relación entre el pensar y el órgano coordinador tanto dependencia, en un sentido, como irreducibilidad, en otro. Por lo tanto, la posición de Aristóteles en el menú de opciones actuales –con antecedentes teóricamente menos sofisticados, aunque sugerentes, en las tesis de filósofos antiguos– parece la de un equilibrio: Aristóteles no aceptaría que las condiciones materiales o físicas sean *suficientes* para la realización de un estado psíquico –algo que la misma Nussbaum llegó a conceder–, pero además sostendría que un estado psíquico y, dentro de ellos, uno mental puede realizarse sólo en un sistema natural de carácter *orgánico* (*organikón*), no instrumental. Lo “físico” en que se da lo mental es, para Aristóteles, un “cuerpo natural animado”; no un artefacto, sino un cuerpo que desarrolla una función biológica, y puede hacerlo porque, al tener vida en potencia, sólo existe actualizado por el alma. En su comentario a la definición “el alma es la actualidad primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Y es de tal

índole el que es orgánico” (trad. de Boeri, *De anima* 412a27-b1), Boeri rechaza acertadamente que *organikón* signifique “instrumental” o que pueda entenderse meramente como un sistema “organizado”, una característica que ostenta también un instrumento (pp. 58 s., n. 156; cf. también su discusión de las definiciones del alma, pp. cvi ss.). En su primer y, tal vez, más contundente argumento contra el funcionalismo (p. xxvii), Boeri expone esta distinción: el alma es una forma (*eidos*, *De anima* 412a20), pero no toda forma –un hacha, en efecto, la tiene– es un alma, ni toda organización material funcional cumple las funciones biológicas específicas de un cuerpo (*De anima* 412b15-17) ya que no todo sistema físico tiene el principio del movimiento en sí mismo.

Entonces los estados anímicos y mentales no pueden prescindir de un *cierto tipo* de cuerpo. Boeri extrae de allí una apreciación anti-espiritualista de la psicología de Aristóteles, que, además, restringe en qué sentido puede el *noûs* o intelecto existir “separado”, como, sin embargo, lo exige en cierto sentido *De anima* III 5. Aristóteles debe mantener, empero, cierta separación del alma racional para asegurarse su incorporeidad, aunque sin incurrir en el dualismo sustancialista del *Fedón* (64c-65a) platónico. La tesis interpretativa de Boeri (pp. xli ss., *passim*) parafrasea una repetida afirmación de Aristóteles (*De anima* 403a16-19; 414a19-20, etc.): el alma no es cuerpo, pero no es realmente separable de él, ya que no ejerce

ninguna de sus funciones, tampoco la del pensamiento, sino *a través del* cuerpo. En ese contexto argumentativo, Boeri llega a una conclusión negativa acerca de la posibilidad de adjudicar claramente inmortalidad al alma racional. En su interpretación, 403a5-10 pone un límite a que el pensamiento pueda ejercerse sin imaginación; lo que implica que tampoco el alma racional existe separadamente ya que no hay funciones que ella pueda ejercer sin un cuerpo (cvi-cxxiii). Aristóteles sostiene (408b24-25) que el pensar se ve obstaculizado si hay *algo* cuyas funciones físicas están dañadas. Pero el corazón (pp. lxxi ss.) no puede ser una auténtica sede *física* del pensamiento, aunque sí “aquello sin lo cual” el pensamiento no se desarrolla. Aristóteles aceptaría, entonces, que el pensamiento es inmaterial, en cuanto que no está mezclado con lo material –en esto sigue a Anaxágoras, 429a18-19–, pero no inmortal –como infiere el *Fedón*, y a pesar de lo que dice 430a22-23 sobre el intelecto agente–, en cuanto que el alma no es una sustancia independiente en sentido platónico ni cartesiano. Sin embargo, Boeri escribe: “Lo que a mi juicio nunca queda del todo claro en el texto aristotélico es *cómo* ‘se da’ o ‘está’ el alma en el cuerpo” (p. cxiii, n. 111). Esta declaración parece sincerar su última palabra sobre este intrincado problema.

La conclusión que Boeri extrae es también negativa respecto de la posibilidad de adjudicarle a Aristóteles una tesis central del emergentismo contemporáneo, la referente a

la clausura causal (pp. xxxix ss.). En efecto, en la medida en que Aristóteles se niega a reducir lo mental a lo físico (Boeri cita *De Anima* 411b7 para apoyar que lo anímico no es algo físico) o a explicarlo como superviniente a ello (*contra* Shields, quien habla de un dualismo superviniente donde intervienen dos sustancias), no puede encuadrarse en términos de aquella tesis la incidencia causal que el estagirita adjudica claramente a los estados anímicos sobre los cuerpos, por ejemplo, en su teoría de la acción (*De anima* III 9-11, discutido por Boeri en pp. clxxxiv-ccxiv). Boeri discute también las dominantes lecturas atribucionista y sustancialista (pp. xlviii ss.), y llega a admitir que “la noción aristotélica de alma no es completamente clara o inequívoca” (p. liv). Para él, se trata, en definitiva, de un dualismo sustancialista, aunque exento de separación, y que, por otro lado, no incurre en un reduccionismo materialista o funcionalista.

El problema de la causación mental nos conduce a un tópico en el cual la evaluación puramente filosófica puede arriesgarse a otorgarle un punto a Aristóteles en contra de cierto reduccionismo fisicalista contemporáneo. Boeri le atribuye a Aristóteles la suposición de que la acción humana y las prácticas morales, pero también el pensar, constituyen pruebas de la eficacia de nuestros estados mentales sobre el mundo físico. *De Anima* III 10 le atribuye al deseo y al intelecto práctico, o más precisamente a lo deseable (*orektón*, 433a17-20) en cuanto objeto del deseo, el papel

causal que explica el movimiento locativo de los animales, en donde intervienen necesariamente el deseo y la imaginación en calidad de facultades que permiten dirigir al ser vivo hacia un fin. Esto implica que el alma se desempeña como una causa agente (415b8-14 sostiene que el alma es causa del cuerpo viviente). Sin embargo, Boeri muestra (lvii ss.) que la interpretación de la interacción causal entre alma y cuerpo es uno de los tópicos en los cuales resulta más difícil obtener una imagen nítida y coherente de las tesis de Aristóteles. En este punto aflora el que es tal vez el problema histórico-filosófico central de toda la interpretación de Boeri. Pues es relevante lidiar con la disparidad que existe entre lo que Aristóteles llama “cuerpo” y lo que es el cerebro en el marco de casi cualquier posición contemporánea que sostenga una concepción fisicalista. En el mismo sentido, es muy difícil compatibilizar el concepto de causa en el que piensa el fisicalista cuando rechaza la causación mental y aquel otro en el que piensa Aristóteles cuando (*De motu* 701b16-22, citado por Boeri, pp. lxviii s., n. 77) toma como un testimonio de la “causación mental” la sola representación imaginativa (*phantasia*) del frío o de un león, que causan una reacción corporal de estremecimiento o (anímica) de miedo. Naturalmente, la causación mental del alma aristotélica se inscribe en su teoría de las cuatro causas, como queda claro a partir de *De Anima* II 4, 415b8-416a15, que Boeri cita y comenta en pp. lxix ss.

Además, Boeri recuerda (p. lxxix) que en *Phys.* II 3, 195b30, Aristóteles ejemplifica, elocuentemente, la causa agente con la deliberación, es decir, con un ítem mental, para aclarar aquella de sus causas que parece más próxima a la concepción moderna de la causalidad. La concepción, si puede llamarse así, “holista” de lo mental que suscribiría Aristóteles vuelve muy difícil, en este punto, “dilucidar su tesis a la luz de las discusiones contemporáneas” (p. lxv; cf. las observaciones de Boeri en pp. lxxi ss. sobre el papel causal de facultades anímicas inmateriales; y las definiciones funcionales de Aristóteles, inaceptables para los funcionalistas, pp. xl s.). Boeri mismo habla de cierto holismo (p. ccix) en la psicología de Aristóteles, para caracterizar la definición física como aquella que no sólo tiene en cuenta tanto la forma como la materia, sino que

además no toma la totalidad del ser vivo como un puro agregado de partes. Boeri parece orientarse allí a otras teorías contemporáneas para captar el hilemorfismo aristotélico; y creo que eso puede abrir una vía alternativa a la del fisicalismo. Pienso aquí en la alternativa que ofrecen posiciones, como las de McDowell en *Mind and World*, defendiendo la idea no meramente de que no hay mente ni conceptos sin sensibilidad, sino que, además, la sensibilidad humana y el mundo físico al que ella permite acceder es ya siempre un mundo conceptualmente articulado. Esta observación confirma, eventualmente, antes que poner en tela de juicio, la metodología interpretativa que lleva adelante Boeri.

Fabián Mié

Universidad Nacional del Litoral
CONICET

Mark Colyvan, *An Introduction to the Philosophy of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 188 pp.

Comencemos por decir que *Una introducción a la filosofía de la matemática* contiene exactamente lo que su título sugiere, es decir, una mirada introductoria a una amplia serie de temas elegidos por el autor, todos ellos relacionados con la filosofía de la matemática. Bien podríamos decir que el libro es un catálogo explicado de algunos de los tópicos que se estudian en esta rama del conocimiento.

Cada capítulo del libro trata de un tema diferente, e inclusive puede ser leído independientemente de los otros; por otro lado, la diversidad de los temas tratados junto con la brevedad del libro, hacen inevitable que la exposición sea un tanto rápida y superficial, aunque el lector interesado puede profundizar en cualquiera de los temas tratados gracias a la amplia y actualizada bibliografía que Mark