

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXVI

FASCÍCULO 247

enero – junio

A. D. 2020

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán

Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente

(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez

(Universidad Santo Tomás, Chile)

Jörgen Vijgen

(Tilburg University, Holanda)

Yves Floucat

(Centre Jacques Maritain, Tolouse)

Francisco Leocata

(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Jorge Martínez Barrera

(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas

(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón

(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

Vittorio Possenti

(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti

(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

María C. Donadío Maggi de Gandolfi

(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Universidad Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

WILLIAM E. CARROLL

Oxford University

carroll.william@googlemail.com

Lust, Literature, and Damnation: Reading Dante's *Divine Comedy*

*My weight is my love;
wherever I am carried,
it is my love that carries me there.*
Augustine, *Confessions*, XIII. viii

Recibido 30/4/21 - Aceptado 17/5/21

Abstract: Reading great works of literature is often a daunting task and this is especially the case with Dante's *Divine Comedy*, a vast encyclopedia of medieval culture. There are, as Kenelm Foster once noted, two Dantes: the poet who is the author of the text and Dante the pilgrim, whose journey through Hell, Purgatory, and Paradise constitutes the overarching theme of the poem. Readers of the poem are confronted from the very beginning with claims about the reality of what the poem describes. Charles Singleton, the great American Dante specialist, observed: "the fiction of the *Divine Comedy* is that it is not fiction." There are dangers in failing to take seriously what Dante describes, to read the poem with a "willing suspension of disbelief." In Canto 5 of the *Inferno* Dante encounters Francesca and Paolo in the circle of the lustful and he listens to the story Francesca tells about her and Paolo's getting lost in their own reading of the story of Lancelot and Guinevere. Dante the pilgrim, as described by the poet, is so beguiled by the story Francesca tells that he swoons in pity. The poet tells us the story of this encounter as part of the larger story of the poem as a whole. In way Canto 5 offers a commentary on the dangers of losing oneself in beautiful stories.

Keywords: Augustine – Aeneas – Dante – Francesca – Paolo – Virgil

Lujuria, literatura y condenación: lectura de la Divina Comedia de Dante

Resumen: Leer grandes obras literarias es a menudo una tarea abrumadora y este es especialmente el caso de la Divina Comedia de Dante, una vasta

enciclopedia de la cultura medieval. Como señaló una vez Kenelm Foster, hay dos Dantes: el poeta, autor del texto, y Dante el peregrino, cuyo viaje por el infierno, el purgatorio y el paraíso constituye el tema principal del poema. Los lectores del poema se enfrentan desde el principio con afirmaciones sobre la realidad de lo que describe. Charles Singleton, el gran especialista estadounidense en Dante, observó: "la ficción de la Divina Comedia es que no es ficción". Hay peligros en no tomar en serio lo que describe Dante, en leer el poema con una "voluntaria suspensión de la incredulidad". En el Canto 5 del Infierno, Dante se encuentra con Francesca y Paolo en el círculo de los lujuriosos, y escucha la historia que Francesca cuenta sobre ella y Paolo perdidos en su propia lectura de la historia de Lancelot y Ginebra. Dante el peregrino, como lo describe el poeta, está tan cautivado por la historia que cuenta Francesca, que se desmaya de piedad. El poeta nos narra la historia de este encuentro como parte de un relato más amplio en el poema en su conjunto. De esta manera, el Canto 5 ofrece un comentario sobre los peligros de perderse en hermosas historias.

Palabras clave: Agustín – Eneas – Dante – Francesca – Paolo – Virgilio

Dante and Virgil encounter Aristotle in Hell! What a seemingly pleasant ring it has to the modern ear: Aristotle in Hell. Dante, however, identifies the great philosopher as "the master of those who know," (*il maestro di color che sanno*) [*Inferno* IV, 131]. In these remarks I want to celebrate another maestro, Dante, who rightly deserves the title, "*il maestro di color che poetanno*," the master of those who make poetry. Although my principal teaching and research is in the history of science and the relationship among science, philosophy, and theology, in the United States I taught a course every other year just on Dante's epic poem. One of the characteristics of my teaching, especially courses in intellectual history, is the reading of some of the great texts of Western civilization: Homer, Virgil, Dante, Milton. It is a good feature of education in the United States that university students in diverse disciplines, from mathematics and the natural sciences, to sociology and psychology, are able to join with students in the humanities to read and discuss epic works such as Dante's *Divine Comedy*. Not all students, of course, read Dante or any of the great epic poets, but those who do, enrich their education by encountering some of the

best that has been written about nature, human nature, and God. Poets like Homer, Virgil, Dante, and Milton challenge us to think deeply about ourselves and the world we inhabit, and I think that an encounter with their works ought to be an essential part of education, especially of any education that seeks to inform human beings about what it means to be human. In fact, I think that poetry, including the great works of tragedy by authors such as Sophocles, Aeschylus, and Shakespeare, offers the best way *initially* to encounter profound philosophical and theological questions. Poetry excites both the imagination and the intellect in a way in which abstract treatises in philosophy and theology do not.

I invite you to explore, however tentatively, some questions about what it means to read Dante's great poem. As many of you know, the *Divine Comedy*, written in the early years of the Fourteenth Century, is a story about an other-worldly journey of Dante Alighieri: to Hell, Purgatory, and Heaven. The 100 cantos are divided into three parts: *Inferno*, *Purgatorio*, and *Paradiso*. In each of the three parts, Dante meets famous and not so famous individuals from ancient history as well as people who had died in Dante's own lifetime. There are kings and emperors, philosophers and poets, bishops and popes, merchants, lawyers, and politicians. The *Divine Comedy* is a vast encyclopedia of medieval culture; it brings together themes from Greece and Rome, including mythological figures from the ancient world, with themes from both the Old and New Testaments. In many ways, the poem is an elaborate commentary on the relationship between classical antiquity and Christianity: between reason and faith. Dante, the poet, tells the story of his own journey. Throughout, Dante has many guides who assist him. His first guide is the Roman poet Virgil, whose own epic poem, the *Aeneid*, is an important inspiration for Dante. I am not going to give a summary of the *Divine Comedy*; in fact, I am going to assume some familiarity about the general structure of the poem.¹ For those who might know

¹ The best English translation of the *Divine Comedy* (with Italian on the facing

little of this great poem, I hope that my remarks might encourage a desire to learn more.

As Dante the pilgrim leaves Limbo and enters the second circle of Hell, the circle in which the lustful are punished, he and Virgil encounter Minos, the legendary King of Crete and judge of the dead in the underworld in Virgil's *Aeneid*. In Dante's *Inferno*, Minos examines the offenses of each condemned sinner and then dispatches him or her to the appropriate circle in Hell. Interrupting his task, Minos addresses Dante: "O you who come to the abode of pain ... beware how you enter and in whom you trust; let not the breadth of the entrance deceive you!" [*Inferno* V, 16-20] The warning is addressed not only to the pilgrim, but to us the readers as well, for we too enter this "abode of pain" (*doloroso ospizio*). Dante is both poet and pilgrim. Dante, the poet, invites us -- indeed, in a sense, compels us -- to join the journey with the pilgrim Dante, that is, the Dante who is the central character in the poem. The poet invites us to enter the pilgrim's entourage as he journeys through Hell, Purgatory, and Heaven.

Dante has been made, so he tells us in the *Paradiso*, the poet of a great theme [*Paradiso* X, 22ff.], and he prays that his memory will not fail as he writes of what he saw and heard. How are we to view the insistence of the poet on the reality of his vision and the prophetic nature of his writing? Are such claims but the deliberate artifice Dante uses in order to produce a better poem, and thus, is the poem,

page), with commentary, is by Charles Singleton. Allen Mandelbaum, Anthony Oldcorn, and Charles Ross have edited a canto-by-canto commentary of the entire poem, *Lectura Dantis*, in three volumes, one for each cantica: *Inferno*, *Purgatorio*, and *Paradiso* (Berkeley, California, 1998). During the 700th anniversary of Dante's death (2021) many new books and articles are appearing. Perhaps the most notable so far is *Per Questa Selva Oscura: La teologia poetica di Dante* by Giulio d'Onofrio (Roma, 2020). Two excellent on-line resources are the Dante projects at Dartmouth and Princeton, respectively.

in the proper sense, fiction?² Or must we see his claims in other terms?

Charles Singleton, the great American Dante specialist observed: "the fiction of the *Divine Comedy* is that it is not fiction."³ But I think we should reject the dichotomy between fiction and non-fiction in approaching the poem. The poem is a prophetic text, in a medieval literary tradition of visionary writings: texts that do not appropriately fall into our categories of fiction and non-fiction. Modern readers may indeed have difficulty in regarding the *Divine Comedy* as anything other than fiction. This, no doubt, tells us more about modern readers than it does about the poem itself. When we reject out-of-hand a consideration of the realist claims Dante makes, such a rejection, I think, indicates our own narrow sense of the real. The realism that modernity embraces, especially a realism that rejects as un-real the prophetic and the spiritual, or even the metaphysical and the theological, or relegates them only to the realm of the imagination, is a kind of banal realism unable to comprehend the more profound dimensions of the real.

In 1335 at a chapter meeting of the Dominican community in Florence, members in that community were formally prohibited from reading both Dante's *De monarchia* and his *Divine Comedy*.⁴ One might understand the reaction to *De monarchia*, since in this treatise

² The great Italian scholar of Dante, Bruno Nardi, lists and discusses all the principal passages in which Dante insists upon the truthfulness of his claims to have gone on the journey, in "Dante profeta" in *Dante e la cultura medievale* (Bari, 1949), pp. 336-416.

³ Charles Singleton, "The Irreducible Dove", *Comparative Literature* 9 (1957): 129-35, at 129. See also, Robert Hollander, "Allegory in Dante", *Princeton Dante Project* (<https://dante.princeton.edu/pdp/allegory.html>), as well as Dante's Letter to *Cangrande della Scala* (text in the Dartmouth Dante Project).

⁴ Gianfranco Folena, "La tradizione delle opere di Dante Alighieri", *Atti del Congresso Internazionale di Studi Danteschi* (20-27 aprile, 1965) (Florence, 1965), 4.

Dante supports the claims of those who argue for the autonomy of the authority of the Holy Roman Emperor against the claims of the papacy to be the supreme power in Christendom. But what was the danger in the *Divine Comedy*?

Five years before the chapter meeting, a Dominican theologian, Guido Vernani of Rimini, wrote to the bishop of Bologna, chancellor of the university, calling attention to what Vernani thought was Dante's claim to have written a fifth gospel. Not only did Dante claim to know the ultimate disposition of the damned and the saved, but he claimed, so it seemed to Vernani, to have written a realistic account of a divinely sanctioned journey.

Dante's earliest commentators, beginning with his son Pietro Alighieri, went to great lengths to deny charges of heresy leveled against the poet. They argued that Dante's poem was simply an elaborate allegory, the work of a great imaginative writer.⁵ Thus, as one commentator, Jacopo della Lana, observed, when Dante "puts" a soul in one of the three realms the only claim that is really being made concerns the vice or virtue attributed to the soul. By the end of the 14th century this commentary tradition was well-established, and Boccaccio would write that Dante "brings forth strange and unheard-of creations of the mind... and thus [the *Commedia*] veils the truth in a fair and fitting garment of fiction." [*De genealogia deorum* 14.7]⁶ For almost six centuries this tradition reigned supreme: namely, the view that the truth of the *Commedia* is allegorical, set forth by Dante in "a fair and fitting garment of fiction." This tradition is evident,

⁵ Pietro Alighieri writes: "Some things cannot be understood literally, for, taken literally, such things would induce not instruction but error... For what person of sound mind would believe that Dante descended in this way, and saw such things, except for allowing for my distinctions among modes of speaking figuratively?" [*Commentarium*, p. 8; cited in Peter Dronke, *Dante and Medieval Latin Traditions* (1986, n. 8, p. 126)]. This note in Dronke contains an excellent discussion of various debates concerning figurative and realist readings of the poem.

⁶ For these commentaries on Dante, see the on-line Dartmouth Dante Project.

even today, in those commentators who tell us, for example, that Virgil stands for Reason, with a capital R, and that Beatrice represents grace.

I do not think that the poem is intelligible if we treat the characters as such abstractions. If we trust in Virgil because we think that he somehow represents Reason, we will not understand the punishment of the sinners in Hell, nor the structure of Hell or Purgatory. Despite Dante's enormous respect for Virgil, Virgil's vision is not a substitute for the vision of the poet or the pilgrim, nor is Virgil really a personification of reason.

Is the *Divine Comedy* a *bella menzogna*, a beautiful lie? How are we to read the poem? What kind of work is it?

In search of an answer, let us return to Hell - or at least to the text of Dante's Hell. In response to Minos' warning, Virgil, the pilgrim's guide, informs Minos that Dante's voyage is a "fated going" (*fatale andare*) [*Inferno* V, 22]: it is willed from on high, where power and will are one. Since Virgil is his guide, we are often reminded of the comparison between Dante's journey and that of Aeneas. The story of Aeneas, celebrated in the great Roman epic written by Virgil in the first century B.C., is the journey of a prince of Troy who flees from the flames of his city conquered by the Greeks. Aeneas, "fate's fugitive" (*fato profugus*) as Virgil calls him [*Aeneid* I, 2], is led by the gods to found a new city in the West, a city to which the god Jove promises empire without end (*imperium sine fine*) [*Aeneid* I, 279]. That city, Rome, through Virgil's epic, traces its origins to ancient Troy and discovers its hero-founder, Aeneas, to have been destined by the gods to lay the foundations of a cosmo-polis: a city that truly is a world-city.

The comparison between Dante and Aeneas is explicit in the *Divine Comedy*. Prior to the encounter with Minos, when Virgil announces to Dante the other-worldly journey that he must undertake, Dante protests: "But why should I go there? Who allows it? I am not Aeneas, I am not Paul..." [*Inferno* II, 31-32] After all, Aeneas's mission to found Rome, a mission that included a visit to

the world of the dead, was divinely sanctioned, and St. Paul's rapture into heaven, an experience he describes in his epistle to the Corinthians [2 Cor. XII. 4], is the result of God's special grace. Although there are dozens of medieval visions of heaven and hell set down in literary form, no other author makes the claims Dante makes. "No medieval author before Dante had measured himself against Aeneas and St. Paul, as one impelled by divine grace to undertake another-worldly journey for the sake of mankind, in order to right the world's injustices at a crucial moment of its history."⁷

As the *Divine Comedy* unfolds, we see Dante becoming a new Aeneas and a new Paul. The heritage of Greece and Rome, especially as mediated through Virgil and the *Aeneid*, comes together with the traditions of Hebrew and Christian Scriptures to form the matrix of Dante's poem. Thus, in an important sense, the *Divine Comedy* is the quintessential poem of Western Civilization. But as we come to the text we must, as Minos told Dante, "beware how" we "enter and in whom we trust, let not the breadth of the entrance deceive" us [*Inferno* V, 19-20]. The dangers are real, and no more real than in the *Inferno*, that "abode of pain." We must learn how to navigate through the text so that we can safely reach the end of the journey.

Throughout the *Divine Comedy* the poet speaks, from time to time, directly to his audience, calling our attention to a particularly significant event, or inviting us to a deeper vision. In the second canto of the *Paradiso* there is an especially disconcerting warning. Dante addresses one group of his readers: "O ye who in a little bark, eager to listen, have followed behind my ship that singing makes her way, turn back to see your shores again; do not put forth on the deep, for, perhaps, losing me, you would be left bewildered [*rimarreste smarriti*]. The waters I take were never sailed before." [*Paradiso* II, 1-6] How do we avoid the perils to which the poet alludes? How do

⁷ Peter Dronke, *Dante and Medieval Latin Traditions* (1986), p. 2.

we avoid becoming lost and bewildered?⁸ Indeed, ought we to turn back, as Dante counsels? Is there a danger that our voyage through the text may be like the "mad flight" (*folle volo*) of Ulysses, that Dante so eloquently describes in Canto xxvi of the *Inferno*? In a medieval variation of the story made famous by Homer in the *Odyssey*, Dante's Ulysses recounts how he sacrifices his duty to return to wife and family in Greece and seduces his crew to sail to unknown lands beyond the Mediterranean world.⁹ Ulysses' voyage, however, ends in shipwreck and damnation. Our voyage through the text has similar dangers.

At last, we are, I think, prepared to join with Dante in his encounter with the lustful in the second circle of Hell. The canto is important, I should like to contend, not so much for understanding the punishment of lust, but rather for what the canto reveals about the dangers of literature, and correspondingly the dangers to be avoided as we, the readers, encounter the *Divine Comedy* itself. We might, in fact, discover a connection among lust, literature, and damnation.

As we turn to the fifth canto,¹⁰ with Virgil and Dante we hear those "doleful notes" of wailing, that tempest (*bufera*) of whirling winds, those shrieks and moans and lamentations of the sinful spirits: spirits driven by an infernal wind "hither, thither, upward, downward." [*Inferno* V, 23 ff.] The meteorology of Hell mirrors the restless passion that dominated the lives of the sinners punished here. We are in the circle of the lustful. These sinners, "as doves called by

⁸ The past participle of the verb *smarrire* is the same one the poet uses at the very beginning of the *Inferno* to describe his condition before the journey begins.

⁹ Charles Singleton, *The Divine Comedy: The Inferno. Text and Commentary* (Princeton, 1970), pp. 456-7, n. 56.

¹⁰ Extensive commentaries on this canto are found throughout literature on the *Divine Comedy*. An especially insightful analysis, especially of the story of Francesca and Paolo, is that of Paolo Valesio, "The Fierce Dove," in *Lectura Dantis. Inferno*, edited by Allen Mandelbaum, et al., (Berkeley, California, 1998), pp. 63-83.

desire" leave "the troop where Dido is," and, coming through "the malignant air" [*Inferno* V, 82-5], approach the pilgrim, Dante. Francesca, daughter of Guido da Polenta, Lord of Ravenna, married Gianciotto Malatesta, Lord of Rimini. Unfortunately, she and her brother-in-law, Paolo, who himself was married, fell in love. Francesca tells the story of how she and Paolo were surprised in their amorous embrace and then killed by her husband. The allure of her speech beguiles Dante, and he asks: "Francesca, your torments make me weep for grief and pity, but tell me, in the time of the sweet sighs by what and how did Love grant you to know your dubious desires?" [*Inferno* V, 116-120] In response, Francesca discloses that it was the story of Lancelot and Guinevere which, when she and Paolo read it together, so overpowered them that they gave in to their desire for one another:

One day, for pastime, we read of Lancelot, how love constrained him; we were alone, suspecting nothing. Several times that reading urged our eyes to meet and took the color from our faces, but one moment alone it was that overcame us. When we read how the longed-for smile was kissed by so great a lover, this one, who never shall be parted from me, kissed my mouth all trembling. A Gallehault was the book and he who wrote it; that day we read no farther in it. [*Inferno* V, 127-138]

In the Arthurian legend of Lancelot and Guinevere, Sir Gallahad encouraged the relationship between the knight and the queen; hence, Francesca's especially apt identification of the book as a Gallehault.

The canto ends with the description of Dante the pilgrim's reaction to Francesca's story: "While the one spirit said this, the other wept, so that for pity I swooned, as if in death, and fell as a dead body falls." [*Inferno* V, 139-142]¹¹ Whereas Francesca and Paolo had lost their senses out of passion, Dante loses his senses out of compassion.

Earlier in the canto, Virgil lists for Dante other sinners punished in the circle of the lustful: including, among the women, Dido, the

¹¹ The cadence of this, the final line of the canto -- *E caddi come corpo morto cade* -- is an excellent example of Dante's poetic genius.

Phoenician exile who was the founder and queen of Carthage; Cleopatra of Egypt; and Helen, whose abduction by Paris was the occasion for the Trojan War. And among the men, Virgil identifies: Achilles, Paris, and Tristan. In fact, Virgil shows Dante "more than a thousand shades, pointing them out and naming them." [*Inferno* V, 67-68] Dante tells us: "When I heard my Teacher name the ladies and knights of old [*le donne antiche e' cavalieri*], pity overcame me and I was as one bewildered." [*Inferno* V, 70-2] Notice how this line, just prior to the encounter with Francesca, anticipates the story she tells, as well as Dante's reaction to it: "pity overcame me and I was as one bewildered."¹² The stories of these ladies and knights of old, central to the courtly love tradition of the Middle Ages, call to mind not only great feats and noble deeds, but sinful passions as well. As we have seen, Francesca reveals her own reading of precisely such a story: "Several times that reading urged our eyes to meet and took the color from our faces, but one moment alone it was that overcame us (*ma un solo punto fu quel che ci vinse*)."¹³ [*Inferno* V, 131-2] The book they were reading had rhythms of its own that slowly possessed the lovers.

It is, I think, a central theme of this canto "that literature, by preserving and transmitting through the written word the love stories of old, may lead us into sin, as Paolo and Francesca were led by reading their *libro galeotto*, the romance of Lancelot and Guinevere. Literature is full of *falli scritti*, of faults written down, to employ an expression that Dante uses in a passage in the *Paradiso* [XVI. 13-15]"¹³ In fact, Francesca's own story is itself a *fallo scritto*, a fault written down.

¹² The final phrase is *fui quasi smarrito*, once again an echo of the sense of loss and bewilderment introduced at the very beginning of Canto 1 (see note 8, above).

¹³ Renato Poggiolo, "Tragedy or Romance? A Reading of the Paolo and Francesca Episode in Dante's *Inferno*," *PMLA*, June, 1957, Vol. 72, No. 3, pp. 313-358, especially, 343-4.

Scholars have pointed out a major discrepancy between Francesca's paraphrase of the episode of the kiss in the Lancelot romance and what the medieval romance itself depicted. In the romance, the trembling Lancelot is seized and kissed by Guinevere; in Francesca's version, the roles are reversed: Francesca's trembling mouth is kissed by Paolo. It is instructive that the passage in the romance that Francesca misrepresents mirrors the crucial moment in the story of her and Paolo. Readers familiar with the tradition of medieval courtly love will recognize that Francesca fixes on the important moment in the well-established ritual of any courtly encounter - known in the technical language of courtly love as the *amoris ascensio* (kindling of love). They read, as Francesca says, of Lancelot, "how love constrained him" (*come amor lo strinse*). The curiosity that Francesca and Paolo exhibited about the *amor ascensio* of Lancelot is exactly paralleled by Dante the pilgrim's reciprocal curiosity about their own *ascensio*: "what and how did love grant you to know your dubious desires?"

As he calls attention to this crucial moment, this *solo punto*, Dante the poet expects his readers, I think, to be aware of the particular version of the story of Lancelot and Guinevere popular in the late 13th century.¹⁴ In this version, Lancelot is presented as foolish and bumbling; Guinevere is manipulative and disdainful. Indeed, the Guinevere who kisses Lancelot in this version of the story is not the wife of King Arthur at all; she is an impostor, something of a witch. But because they stop reading at the moment of the kiss, Paolo and Francesca do not learn her identity. Nor do they find out that Lancelot is severely punished for his lustful faithlessness to a holy quest and his role is assumed by Gallahad. Ironically, the particular Lancelot story read by Francesca and Paolo is really a religious attack on chivalric values, showing that adulterous love brings only unhappiness. Paolo and Francesca were reading a text designed

¹⁴ H.O. Sommer, *The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, 7 vols., (1909-13), vol. 3, especially, 258-263.

expressly to keep potential adulterers out of Hell. That they are in Hell shows that they did not have the ears to hear the guidance they most needed, that they were *truly* lost in the text.

Francesca's very last words: "that day we read no farther in it" [*quel giorno piu non vi leggemmo avante*] may call to mind another famous autobiographical account of sin, but an account with a far different ending. Augustine, writing 900 years before, in the late fourth century, tells us how, at the time of his conversion to Christianity, he heard a young voice say: take and read, take and read. Augustine writes of his response to the voice, that is, of his reading the famous line condemning the sins of the flesh, found in St. Paul's Epistle to the Romans. Augustine then observes: "No further would I read, nor need I." [*Confessions* VIII.xii]

Augustine's reading of St. Paul reminds us of an earlier scene in the *Confessions*. When Augustine writes of his early education, he refers to his reading of Virgil's *Aeneid*:

. . . I was obliged to memorize the wanderings of a hero named Aeneas, while in the meantime I failed to remember my own erratic ways. I learned to lament the death of Dido, who killed herself for love, while all the time, in the midst of these things, I was dying, separated from you, my God and my Life, and I shed no tears for my own plight. What can be more pitiful than an unhappy wretch unaware of his own sorry state, bewailing the fate of Dido, who died for love of Aeneas, yet shedding no tears for himself as he dies for want of loving you?... For to love this world is to break troth with you [God], yet men applaud and are ashamed to be otherwise. I did not weep over this, but instead I wept for Dido, who surrendered her life to the sword, while I forsook you and surrendered myself to the lowest of your created things. *Confessions* I. xiii

It is interesting that the special role played by Virgil and the *Aeneid* in the *Divine Comedy* is a reversal of their function in Augustine's experience of conversion. In the *Confessions*, Augustine dramatizes his spiritual itinerary *from* the *Aeneid*, through complex intellectual and sensual temptations, to God's book. The final sections of the *Confessions* contain Augustine's systematic reading of God's book, the Bible. In many ways, Dante rescues the great Roman epic and its author from too harsh an Augustinian

condemnation.¹⁵ In fact, Dante places the *Aeneid* within the context of salvation history, looking upon both the Trojans and the Jews as God's Chosen People. The Trojan Aeneas is the founder of Rome; he represents the distant origins of the civilization that prepares the world for the coming of Christ.

We ought not to find Dante's fascination with the *Aeneid* unusual, since the *Divine Comedy* incorporates significant elements of the pagan classical past, including that of epic poetry.¹⁶ Dante displays his familiarity with the traditions of Greek and Roman poetry, history, philosophy, and mythology. The heritage of the ancient world is a vital part of Dante's vision of the Christian cosmos. But Dante's vision is not a random collection of classical and Christian insights, rather he offers a single comprehensive view in which we can discern classical elements. The *Divine Comedy* contains the heritage of the classical world, a heritage that we can distinguish analytically, but a heritage that is an integral part of his Christian poem.¹⁷ Dante does not appropriate pagan themes, including poetic

¹⁵ For this discussion of Virgil and Augustine, as it relates to understanding the fifth canto of the *Inferno* (and beyond), I am indebted to the work of Giuseppe Mazzotta, *Dante, Poet of the Desert* (1979), especially, pp. 147-191, as it informs much of my analysis in this section.

¹⁶ On the importance of the story of Dido and Aeneas for Dante, see: Tristan Kay, "Dido, Aeneas, and the Evolution of Dante's Poetics," *Dante Studies*, CXXIX (2011), pp. 135-160. One might also consult Teodolinda Barolini, *Dante's Poets: Textuality and Truth in the "Comedy"* (1984). and Winthrop Wetherbee, *The Ancient Flame: Dante and the Poets* (2008).

¹⁷ In an insightful passage, Winthrop Wetherbee observes: "Dante's poem incorporates the worldview of ancient epic more completely than any previous vernacular poem, and it is from the directness and honesty with which he both assimilates and challenges the tragic vision of the Roman poets that the *Commedia* and the transcendent experience it reports derive much of their extraordinary power. Throughout the poem Dante's engagements with these poets define a process of self-discovery that is in effect an existential counterpart to the spiritual journey which is his primary theme. Coming to terms with the poets of Roman epic is repeatedly shown to be the necessary precondition for the Pilgrim's attainment

conventions, and dress them in Christian garb. Rather, to use an expression from Thomas Aquinas, he transforms the water of classical antiquity into the wine of Christian poetry: a poetry that itself seeks to lead poet and reader to salvation.

Canto five of the *Inferno* is rich in allusions to Virgil's *Aeneid*, and especially to Virgil's story of the encounter between Dido and Aeneas. Dido is mentioned twice in the canto: first in the general catalogue of the heroines of love that crowd this area of sin: "The next is she who slew herself for love and broke faith to the ashes of Sichaeus..." [*Inferno* V, 61-2] The second time she is named directly in the description of the movement of Paolo and Francesca toward the two poets: "so did these issue from the troop where Dido is, coming to us through the malignant air; such force had my compassionate cry." [*Inferno* V, 85-7]

The story of Dido and Aeneas is one of the more famous episodes in the *Aeneid*. Aeneas and his crew have just left Sicily, where his father Anchises had died. A terrible storm, the result of the goddess Juno's continuing attempt to thwart the destiny of Aeneas, engulfs their ships. Aeneas and his crew find themselves ship-wrecked on the coast of North Africa, near a new city rising under the guidance of Dido, herself like Aeneas a fugitive from the eastern Mediterranean.

The story Virgil tells of the encounter between the Queen of Carthage and the hero from Troy -- the story that so fascinated the young Augustine -- contains within it yet another famous story. Dido, already inflamed by her own desire for Aeneas and stung as

of genuine understanding, and the lessons they teach must be continually relearned. Even in the *Paradiso* their wisdom maintains a pervasive and often disturbing relevance to Dante's spiritual education, and to the very end reminders of their vision of history, the many paths that lead forward from the voyage of the Argo to the last days of Ulysses, remain essential to Dante's articulation of his experience of heaven." Winthrop Wetherbee, *The Ancient Flame: Dante and the Poets* (2008), p. 4.

well by Cupid's dart, calls upon her Trojan guest to tell the story of the fall of Troy. Aeneas begins his story with the words:

Majesty, too terrible for speech is the pain that you ask me to revive, if I am to tell how the Greeks erased the greatness that was Troy and the Trojan Empire ever to be mourned Still, if you are truly anxious to learn what befell us and to hear a short account of Troy's last agony, even though I shudder at the memory and can hardly face its bitterness, I shall begin. [*Aeneid* II, 3-13]

The words of Aeneas remind us of Francesca's introductory claim [*Inferno* V, 124-6] that she will tell of that sinful encounter with Paolo, "as one may that weeps in telling."

Aeneas's account of the fall of Troy in the *Aeneid* sets in motion the erotic seduction and ultimate fall of Dido. Dido is enamored with Aeneas, the hero of Troy; his exploits at Troy are sculpted on the walls of the temple she is building in Carthage. But the Aeneas before her, the Aeneas who tells the story, is no longer simply the Trojan prince; he is destined to be the founder of Rome, and as such has already undergone significant changes. The Aeneas whom Dido embraces is the Aeneas in the story she has heard. That embrace is the undoing of both Dido and Carthage. For when Aeneas leaves, as leave he must, Dido kills herself. Dido falls for the same reason - lust - that Carthage herself will fall. And Troy, like Carthage, fell as the result of lust: the lust for Helen. As we have seen, the seductive power of such stories -- the stories of individuals and empires -- was readily apparent to Augustine. We might also remember the other encounter between Dido and Aeneas when Aeneas visits the underworld. "Weeping with tender affection," he addresses the ghost [shade] of Dido. [*Aeneid* VI, 455] So Dante, in his visit to the underworld, is filled with pity, when he speaks to the ghost [shade] of Francesca.

Augustine reminds us in the *Confessions* [XIII. viii]: "My weight is my love [*pondus meum amor meus*]; wherever I am carried, it is my love that carries me there." Francesca has the vain hope of achieving a kind of happiness through the repetition of her story. But her story is itself a seduction, a seduction that threatens Dante, just

as Francesca and Paolo were seduced by the story of Lancelot. We see in her story the real dangers "in allowing literary experience to dominate one's thoughts, disguising the raw reality of passion."¹⁸

Dante the poet tells us a story: a story of his encounter with the damned in the circle of the lustful, a story that is part of the larger story of his journey through Hell, Purgatory, and Heaven. It is the story of the experiences of Dante the pilgrim that establishes the authority of Dante as the storyteller. The story told in the *Divine Comedy* is, in part, the story of how the story came to be written. The fifth canto of the *Inferno* is a story about stories -- and, in particular, a commentary on the danger of stories, the dangers of literature. Literature is a powerful and seductive force. The story of Lancelot and Guinevere proved to be especially dangerous for Francesca and Paolo. Francesca's own story resulted in confusion and bewilderment for Dante the pilgrim, just as Aeneas's story in the *Aeneid* proved to be Dido's undoing.

When one reads literature, especially beautifully written stories, one must beware. It is all too easy willingly to suspend one's disbelief¹⁹ and enter imaginatively into the world constructed by the author. We do need imagination in order to read literature. But there is danger in such willing suspension of disbelief. In granting automatically the premises of the text, in particular, the moral or ethical principles, as distinct from believing in the specific characters and scene set by the author, we might forget that the truth or falsity of these very premises depends upon a higher source. The danger is, in part, to treat a work of literature as a completely autonomous entity, independent of any order of truth and goodness outside of

¹⁸ Robin Kirkpatrick, *Dante's 'Inferno': Difficulty and Dead Poetry* (Cambridge, UK, 1987), p. 94.

¹⁹ The now oft-used expression, "willing suspension of disbelief," was introduced by Samuel Taylor Coleridge in *Biographia literaria or biographical sketches of my literary life and opinions* (1817).

itself. The work of literature, thus, would become its own little cosmos, into which the reader enters, willingly abandoning any connection with a higher order of truth and goodness: the order which comes from God.

Like the other sinners Dante and Virgil meet in the journey through Hell, Francesca reveals her sin. She remains dominated by her lustful passion for Paolo. As she says: "Love, which absolves no loved one from loving, seized me so strongly with delight in him, that, as you see, it does not leave me even now." [*Inferno* V, 103-5] Francesca claims a kind of amorous determinism in which free will plays no role. Furthermore, she can imagine only one way of loving, which she perpetuates in reverie throughout eternity. Even in death, even without her earthly body, her concern remains carnal. She seems to identify the core of her being with her sense appetites, and it is precisely such appetites that human beings share with other animals. Francesca loves herself and her body as absolutes, and she loves herself through Paolo's eyes: a small, self-subsistent cosmos in which there is no law which transcends its own system of values.²⁰ Such lust is truly damnable. Her love of self mimics God's mode of existence, which is pure self-love. As Augustine observed: "All who desert you [O God] and set themselves up against you copy you in a perverse way; but by this very act of imitation they only show that you are Creator of all nature and, consequently there is no place whatever where man may hide from you." [*Confessions* II. vi]

A Christian finds in Francesca's actions an example of the sin of pride. Satan is the preeminent example of this sin, and, as Dante tells us elsewhere in his poem, Satan fell "unripe" [*Paradiso* XIX, 48]. He was unwilling to let God's grace mature and ripen him for the fullness of the beatific vision. Satan sought to be autonomous, dependent on

²⁰ "The [fifth] canto is the esthetic-ethical reevaluation of a story of love as an *exemplum* of the intersection of the autonomy of passion with the heteronomy of sin." Paolo Valesio, p. 80.

no one, not even God. As Augustine notes in *The City of God* [XIV.13]:

And what is pride except a longing for a perverse kind of exaltation? For it is a perverse kind of exaltation to abandon the basis on which the mind should be firmly fixed, and to become, as it were, based on oneself and so remain. . . . Now it is good to 'lift up your heart,' and to exalt your thoughts, yet not in the self-worship of pride, but in the worship of God. . . . This then is the original evil: man regards himself as his own light, and turns away from that light which would make himself a light if he would set his heart on it.

It may seem strange, in our age, to warn against an unwarranted celebration of literature, since the greater danger appears to be the unwillingness to become intensely involved with anything of value. The antidote to such cynicism, however, ought not to be an uncritical infatuation that results in the divorce of beauty from truth. Thus, a danger that modern readers may experience in reading the *Divine Comedy* is, in some sense, the opposite of that to which Francesca and Paolo, and the young Augustine, succumbed. When we willingly suspend our disbelief in our reading of the *Divine Comedy*, we tend to insulate ourselves from the unsettling claims of the poem: the claims about the reality of Hell and Heaven, of damnation and salvation. Francesca and Paolo took the story of Lancelot and Guinevere too seriously, we tend not to take seriously enough the story Dante tells. But there is, I think, an underlying similarity: and that is the consideration of works of literature as *autonomous* realms of meaning: either to be appropriated uncritically or, in our case, to be conveniently ignored.

Dante alerts us to the dangers of literature, including his own. Beware of how you enter and in whom you trust. Beware of that willing suspension of disbelief that may result in confusion, bewilderment, and loss. As I suggested, a danger in reading the *Divine Comedy* is to treat the work only as a closed universe of its own, a universe into which we can enter imaginatively, but a universe seen only as fiction, whose claims we can easily ignore. On the contrary, the *Divine Comedy* is a series of windows through which

the poet invites us to gaze at a higher order. Beautiful as the poem is, we ought not to become lost in it.

BEN PAGE

*Pembroke College & Oriel College
University of Oxford
ben.page@philosophy.ox.ac.uk*

Constructing life and consciousness, how hard can it be?

Recibido 28/7/21 - Aceptado 16/8/21

Abstract: How easy is it to construct life and consciousness from the building blocks of reality? Some philosophers seem to think both are pretty easy, whilst others take consciousness to be difficult but life to be no problem. In this paper I question whether we should in fact think this, could life after all be difficult to construct? I contend that the answer to this, much like the answer to how hard consciousness is to construct, largely depends on the nature of life and the building blocks of reality. I will show that many of the considerations as to whether consciousness is hard to construct can be paralleled when thinking about the construction of life, and that given one prominent definition of life, it does in fact seem difficult to construct. I will conclude by offering a few suggestions for future research, and suggest that philosophers should be more hesitant in their affirmation that life is easy to construct.

Keywords: Life – Consciousness – Teleology – Reduction – Emergence

Resumen: ¿Qué tan fácil es construir vida y consciencia a partir de los bloques de construcción de la realidad? Algunos filósofos parecen pensar que ambas son bastante fáciles, mientras que otros consideran que la consciencia es difícil pero la vida no es un problema. En este artículo me pregunto si de hecho deberíamos pensar esto: ¿podría ser la vida, después de todo, difícil de construir? Sostengo que la respuesta a esto, al igual que la respuesta a lo difícil que es construir la consciencia, depende en gran medida de la naturaleza de la vida y de los componentes básicos de la realidad. Mostraré que muchas de las consideraciones sobre si la consciencia es difícil de construir pueden tener paralelo cuando se piensa en su construcción, y que, dada una definición prominente de la vida, de hecho parece difícil de difícil consecución. Concluiré ofreciendo algunas sugerencias para futuras investigaciones y sugeriré que los filósofos deberían ser más vacilantes en su afirmación de que la vida es fácil de construir.

Palabras clave: vida – consciencia – teleología – reducción – emergencia

I start this paper with a question: how easy is it, ontologically speaking, to take the building blocks of reality and construct life and consciousness from them?¹ Typical answers philosophers give to this question are the following. Either, it's easy to get both life and consciousness, or it's easy to get life but hard to get consciousness. But why not think it's hard to get both? In this paper I'm going to suggest that it may well be very hard to construct life and consciousness out of the building blocks of reality. But whether it ultimately is or not depends on the nature of life and consciousness and what the building blocks of reality are, and these I take to be questions that are far from settled.

Easy Life

Some philosophers seem very confident that life is easy to construct out of the building blocks of reality. I call these philosophers the 'easy lifers'.² Strawson is a good example of such a philosopher, writing,

A hundred years ago it seemed obvious to many so-called 'vitalists' that life could not emerge from utterly lifeless matter ... Today, however, no one seriously doubts that life emerged from matter that involved no life at all. The problem of life, that seemed insuperable, simply dissolved.³

¹ If you don't like the word 'construct' then use the word 'derive' as a philosophically neutral term. Note also that my use of the word construct is not meant to imply there is some conscious agent who does the constructing. I am happy to claim that natural processes, such as evolution, can construct things.

² Note that my use of 'easy' does not mean 'likely'. Given how I'm using the terms something can be both hard and likely. For some discussion from biologists as to how likely it was that life arose see: Kepa Ruiz-Mirazo, & Pier Luigi Luisi, «Special Issue: Workshop OQOL'09: OPEN QUESTIONS ON THE ORIGINS OF LIFE 2009». *Origins of Life and Evolution of Biospheres* 40:347-497 (2010), 356-375.

³ Galen Strawson, *Real Materialism* (New York: Oxford University Press, 2008),

Similar comments from easy lifers can be found elsewhere, with Churchland⁴ thinking that those who take life construction to be hard are much like her clearly unimaginative high school biology teacher, and Hardcastle,⁵ who despite being a little more cautious says much the same.⁶ Why then are easy lifers so confident that it's easy to construct life? It's because they think life can be reduced easily to other phenomena, which is why I call it easy, and that once something has been reduced there is nothing ontologically novel left to explain.⁷ So, for instance Hardcastle writes, "We presume that there is some sort of identity statement for biological life. (Of course we don't actually have one yet, but for those of us who are not life-mysterians, we feel certain that one is in the offing.)"⁸ Ultimately the question here will be whether such a reduction is possible, and I'll suggest that this will depend upon what one takes the nature of life

67.

⁴ Patricia Smith Churchland, «The Hornswoggle Problem». In *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*, ed. Jonathan Shear (Cambridge, MA: The MIT Press, 1997), 42-43.

⁵ Valerie Gray Hardcastle, «The Why of Consciousness: A Non-issue for Materialists». In *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*, ed. Jonathan Shear (Cambridge, MA: The MIT Press, 1997), 65-66.

⁶ Others who also think life is pretty easy to construct are: David J. Chalmers, «Facing Up to the Problem of Consciousness». In *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*, ed. Jonathan Shear (Cambridge, MA: The MIT Press, 1997); David J. Chalmers, «Moving Forward on the Problem of Consciousness». In *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*, ed. Jonathan Shear (Cambridge, MA: The MIT Press, 1997); Daniel C. Dennett, «Facing Backwards on the Problem of Consciousness». In *Explaining Consciousness – The 'Hard Problem'*, ed. Jonathan Shear (Cambridge, MA: The MIT Press, 1997).

⁷ Even though this view of life is reductive, I still say life is 'constructed', it's just that it is not ontologically anything different from what it is constructed out of.

⁸ Hardcastle, «The Why ...», 65. Similar comments or thoughts are found in: Churchland, «The Hornswoggle ...», 42-43; Chalmers, «Facing Up ...», 12-13, 18; Chalmers, «Moving Forward ...», Dennett, «Facing Backwards ...», 33-35; Strawson, *Real Materialism*, 67.

to be. More of that in a moment. For present purposes note that this debate sounds very similar to one regarding consciousness.

Is consciousness easy too?

Some of the easy lifers I just referred to also think that constructing consciousness is easy, whilst other easy lifers who I've also referenced don't. In the 'consciousness is easy' camp we have the reductive materialists, such as Churchland, Hardcastle, and Dennett. They claim that consciousness ontologically reduces to matter, which they take to be the building blocks of reality. Whilst they might affirm that it's difficult, epistemologically speaking, to know how this reduction goes, it is an easy metaphysical problem to solve. On the other hand, we have Chalmers and Strawson, who both think 'consciousness is hard' and cannot be so reduced.⁹ They take it that consciousness does not reduce to the building blocks of reality, at least if we assume these blocks are purely non-conscious material.¹⁰ A reason for this, which seems similar to a concern raised by Locke,¹¹ is known as the explanatory gap problem, which holds that "no matter how deeply we probe into the physical structure of neurons and the chemical transactions which occur when they fire, no matter how much objective information we come to acquire, we still seem to be left with something that we cannot explain, namely, why and how such-and-such objective, physical changes, whatever

⁹ Morange, who I will reference again later, also seems to think that life is easy although consciousness is not. Michel Morange, «Science and Philosophy Faced with the Question of Life in the Twentyfirst Century». In *What is Life? On Earth and Beyond*, ed. Andreas Losch (Cambridge: University of Cambridge Press, 2017).

¹⁰ By this I mean to rule out at present panpsychist, panprotopsychist, and neutral monist views of reality.

¹¹ "For unthinking Particles of Matter, however put together can have nothing thereby added to them, but a new relation of Position, which 'tis impossible should give thought and knowledge to them." John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*. ed. Peter H. Nidditch (New York: Clarendon Press, 1975), 627.

they might be, generate so-and-so subjective feeling, or any subjective feeling at all.”¹² Whether this gap can be plugged so that constructing consciousness is easy will depend upon what the nature of consciousness actually is.¹³ For instance, if you hold that consciousness possesses a phenomenal qualitative nature, with this being a widely held position,¹⁴ you may well think that consciousness is ontologically hard to construct, if you take the building blocks of reality to be non-conscious and to have no phenomenal qualitative nature.¹⁵ These blocks might be quantitative in ways, but this isn’t qualitativity, and getting qualities from non-qualitative quantities looks a very difficult or perhaps impossible task. As such, philosophers who take this view of consciousness just claim that it doesn’t reduce, and therefore in my terminology it’s ontologically hard to construct.

Yet if you’re a reductive materialist, you’re likely to think this is the wrong way to conceive of consciousness. The nature or definition

¹² Michael Tye, «Qualia». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/qualia/>>.

¹³ We could also question the fundamental nature of matter, as panpsychist, panprotopsychist, and neutral monist views do.

¹⁴ David J. Chalmers, *A Conscious Mind* (New York: Oxford University Press, 1996) 4.

¹⁵ Note that not everyone takes this to be consciousness’s defining feature. Another feature often appealed to is, intentionality. For example, see: Franz Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt* (Leipzig: Dunker & Humboldt, 1874); Tim Crane, *Elements of Mind* (New York: Oxford University Press, 2001). Yet there is still the problem as to whether the intentional can be reduced to the non-intentional, something many people think also cannot be done. John J. Haldane, «Naturalism and the problem of intentionality». *Inquiry* 32:305-322 (1989); George Bealer, «Materialism and the Logical Structure of Intentionality». In *Objections to Physicalism*, ed. Howard Robinson (Oxford: Clarendon Press); Laurence Bonjour, «Against Materialism». In *The Waning of Materialism*, eds. Robert C. Koons, & George. Bealer (New York: Oxford University Press, 2010), 15-21.

of consciousness needs rethinking, and this is what we see reductive materialists saying.¹⁶ For instance, Hardcastle writes,

consciousness-mysterians need to alter their concepts. To put it bluntly: their failure to appreciate the world as it really is cuts no ice with science. Their ideas are at fault, not the scientific method. ... I say materialism and mechanism entail an identity statement for consciousness ... Consciousness is no more mysterious to me than the wetness of water or the aliveness of life.¹⁷

It may well be that those who think consciousness is easy to construct would agree that the construction of consciousness *would* be ontologically difficult if they assumed the same definition of consciousness as those who think it is difficult.¹⁸ But they just take it that these people have a mistaken view on the nature of consciousness. Once you have the correct view in mind, you will instead see that it is easy. The debate then, as to whether consciousness is easy or hard to construct, seems to ultimately depend on what the nature of consciousness actually is.

Turn now to those who I have characterised as thinking that consciousness is ontologically hard to construct. What options do they provide for it arising? One option is to hold a non-reductive physicalist view and say that whilst there are conscious and non-conscious properties, they aren't both fundamental, with all the

¹⁶ Daniel C. Dennett, «Quining Qualia». In *Consciousness in Contemporary Science*, eds. Anthony J. Marcel, & Edoardo Bisiach (Oxford: Oxford University Press, 1988); Paul M. Churchland, *A Neurocomputational Perspective*. (Cambridge, MA: The MIT Press, 1989), 57.

¹⁷ Hardcastle, «The Why ...», 66.

¹⁸ For instance, Churchland writes, “My final objection to Jackson was aimed more at breaking the grip of the ideology behind his argument than at the argument itself. That ideology includes a domain of properties—the qualia of subjective experience—that are held to be metaphysically distinct from the objective physical properties addressed by orthodox science. It is not a surprise, then, on this view, that one might know all physical facts, and yet be ignorant of some domain of these nonphysical qualia. The contrast between what is known and what is not known simply reflects an antecedent metaphysical division in the furniture of the world.” Churchland, *A Neurocomputational ...*, 74.

conscious properties being wholly grounded in non-conscious ones.¹⁹ As such all the truth-makers of conscious properties strongly supervene on the truth-makers of non-conscious ones which fundamental physics informs us about. How then does consciousness arise? I suspect that most would say it has something to do with the organisation of the non-conscious properties, although I don't take this to be a case of strong emergence, something I will define shortly, since conscious properties on this account aren't fundamental but derivative.

An alternative suggestion would be that consciousness and non-consciousness relate in a dualist way, either of a substance or property variety. What is key here is that there are two distinct fundamental types of substances or properties, conscious and non-conscious. How then do these conscious substances or properties come to be? I suspect the most popular answer here would be through a type of strong emergence,²⁰ where strongly emergent properties/substances are understood to be those which arise from properties/substances and are yet novel and irreducible to the properties/substances that they arose from.²¹

¹⁹ I follow Bennett and Jaworski's construal of non-reductive views, despite it differing from many other explications, such as Heil's, since it does not think of property dualism as a type of non-reductive physicalism. Karen Bennett, «Exclusion Again». In *Being Reduced*, eds. Jakob Hohwy, & Jesper Kallestrup (New York: Oxford University Press, 2008), 284-286; William Jaworski, *Philosophy of Mind* (Oxford: Wiley Blackwell, 2011), 129-179; John Heil, *Philosophy of Mind* (New York: Routledge, 2013), 183-198.

²⁰ For discussion of the difference between weak and strong emergence see: Jessica M. Wilson, *Metaphysical Emergence*. (New York: Oxford University Press, 2021) Chs. 2-4.

²¹ Concerning the grounding relation, and so to contrast it with non-reductive physicalism, we can say that a strong emergence view says that consciousness is "an emergent property because it is metaphysically basic, instantiated by (a part of) a body whose being has a ground, but it has no full explanation in terms of that ground." Einar D. Bohn, «Normativity all the way down: from normative realism to pannormism». *Synthese* 195:4107-4124 (2018), 4109.

Another option would be to question the nature of the building blocks of reality, and suggest that contrary to how those who think consciousness is easy think about the building blocks, namely as non-conscious entities, they in fact have either some type of basic consciousness, as in panpsychism, or are intrinsically suited for realising consciousness, as in panprotopsychism.²² On this type of view, ontologically constructing consciousness becomes easy.²³ Not in the same way as it was for the reductionist, for there is no reduction here, but rather because consciousness is built into the building blocks of reality and so nothing ontologically novel is needed.²⁴

A final view is somewhat similar to the previous and also claims that we should reconceptualise the fundamental building blocks of reality, but this time it says we should not think of them as conscious or non-conscious. Rather they are something neutral in-between the two, with this position being known as neutral monism. On this view something still needs to happen to the building blocks in order to get consciousness, perhaps some type of degradation,²⁵ but the neutral monists thinks that whatever needs to happen is now possible and/or can produce consciousness more easily in virtue of the neutral monist building blocks.

Given this we have several different ways that have been proposed as to how we can construct consciousness, supposing that it cannot

²² For a helpful discussion of both, see: Philip Goff, *Consciousness and Fundamental Reality* (New York: Oxford University Press, 2017).

²³ This isn't quite true. A construction problem does raise its head, but this time it concerns how we construct macro-consciousness, with this being known as the combination problem.

²⁴ I say this, but depending how one answers the combination problem, this may not be the case.

²⁵ This is akin to Koons's "disaggregation and splintering", which as he notes has metaphysical advantages over emergence. Robert C. Koons, «Against Emergent Individualism». In *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, eds. Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menuge, J. P. Moreland (Oxford: Wiley-Blackwell, 2018) 384.

be reduced. Note also that a primary reason these views are postulated is precisely because these theorists take it that consciousness cannot be reduced. If proponents thought consciousness could be reduced to non-conscious building blocks it seems there would be no reason to postulate them. Whilst there are questions to be raised against each of these suggestions, such as whether complex arrangement is sufficient to bring about consciousness in non-reductive physicalism, if strong emergence should be accepted in dualism,²⁶ how panpsychists can overcome incredulous stares,²⁷ and whether panprotopsychists and neutral monists actually provide satisfying answers to our question,²⁸ they will have to await another time. For now, it is time to leave consciousness and turn to life.

Hard Life?

Easy lifers mirror those who think consciousness is easy. They think life is easy to construct because it can be reduced to that which is non-living. As we saw above, the main reason for having multiple models as to how consciousness arose is because there are people who don't think that constructing consciousness is ontologically easy, rather it's hard. If it were an easy case of ontological reduction, we might come up with different epistemological stories as to how consciousness is reduced, but the metaphysics would ultimately be the same. Some reductive story. Similar things can be said for life. That is, an easy lifer should think that if everyone, or at least most people, thought life was easy to construct there wouldn't be any models, or at least very few of them, which don't ultimately end up

²⁶ Bohn, «Normativity all...»; Strawson, *Real Materialism*, 60-67; Koons, «Against Emergent ...».

²⁷ David Chalmers, «The Combination Problem for Panpsychism». In *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, eds. Godehard Brüntrup, & Ludwig Jaskolla (New York: Oxford University Press, 2016), 179.

²⁸ Goff, *Consciousness and ...*, 167.

in being just easy reduction.²⁹ The debate would therefore look quite dissimilar to the consciousness debate. Unfortunately for easy lifers, when one looks at the literature on life this doesn't appear to be the case.

Here's one option that has been proposed when thinking about how to construct life. Deny that anything is living, and instead claim that everything is non-living.³⁰ If everything is non-living then the construction problem for life would disappear since there is in fact no life at all. Yet why would anyone pose this as an option if life were easily reducible to the non-living, as many philosophers claim? Another, seemingly more frequent, suggestion is to think of life as an emergent phenomenon, with Hazen writing, "The origin of life may be modelled as a sequence of so-called "emergent" events ... From vast collections of interacting lifeless molecules emerged the first living cell."³¹ This seems similar to the emergent view of consciousness mentioned above, but as I noted there, there's no need to postulate emergence if it's clear that consciousness can be reduced.³² Here's a final suggestion that has been made, namely that

²⁹ Although, as I said above of consciousness, the details as to how this would reduce may well be very difficult to ascertain.

³⁰ Morange, «Science and ...», 98; Editorial, «Meaning of 'life'». *Nature* 447:1031-1032 (2007).

³¹ Robert M. Hazen, «Emergence and the Experimental Pursuit of the Origin of Life». In *Exploring the Origin, Extent, and Future of Life*, ed. Constance M. Bertka (New York: Cambridge University Press, 2009), 21-22; Iris Fry, «Philosophical Aspects of the origin-of-life problem». In *Exploring the Origin, Extent, and Future of Life*, ed. Constance M. Bertka (New York: Cambridge University Press, 2009), 75. For some discussion by various biologists on emergence and the origin of life see: Ruiz-Mirazo, «Special Issue ...», 375-391.

³² Note that one question to be asked here is how we should understand the type of emergence being appealed to here. Is it a form of 'strong' emergence or 'weak' emergence? This is relevant for if it's a form of weak emergence and one thinks weak emergence is compatible with reduction, then life can still be thought reducible. For some discussion as to whether weak emergence is compatible with reduction see: Wilson, *Metaphysical Emergence*, 84-94.

we remove “the imposed hard boundary between non-life and life”.³³ We might think of this option as similar to the type of view that a panpsychist, panprotopsychoist, or neutral monist might suggest about consciousness. Yet as I mentioned previously, these types of options are also only postulated because it is thought that consciousness cannot be reduced to non-conscious building blocks. Much the same can be said here.

From this it seems clear that many researchers on life and its origin are far from confident that life reduces, as easy lifers would have it. As Hazen notes, “the greatest gap in understanding life’s origin lies in the transition from a more-or-less static geochemical world with an abundance of interesting organic molecules, to an evolving biochemical world.”³⁴ So more bluntly, how to get from non-life to life.³⁵ As a result of this some, such as Benner, have gone so far as to suggest “a real potential exists that current theory will never solve the problem at hand, keeping open the possibility for a true revolution in the related and surrounding sciences.”³⁶ Philosopher of biology Godfrey-Smith says much the same writing, “We still know very little about how life began, and it is hard to assess whether this problem will eventually yield to ‘normal science’ or whether a more dramatic innovation is needed.”³⁷ It is perhaps

³³ Sara I. Walker, Norman Packard, & George D. Cody, «Re-conceptualizing the origins of life». *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 375:1-11 (2017), 6.

³⁴ Hazen, «Emergence and ...», 40.

³⁵ Hazen is not alone in expressing this attitude, in fact it seems ubiquitous amongst those discussing origin of life, although their attitudes towards how difficult the problems are differ. Jeffrey L. Bada «How life Began on Earth: a status report». *Earth and Planetary Science Letters* 226:1-15 (2004), 12; Herrick Baltscheffsky, et al. «On the Origin and Evolution of Life: An Introduction», *Journal of Theoretical Biology* 187:453-459 (1997), 458; Walker, Packard, & Cody, «Re-conceptualizing the ...»; Fry, «Philosophical Aspects», 75.

³⁶ Steven A. Benner. *Life, the Universe and the Scientific Method* (Gainesville, FL: FfAME Press, 2008), 287.

³⁷ Peter Godfrey-Smith, «Not Sufficiently Reassuring». *London Review of Books*

partly because of this that new directions have begun to be explored by scientists in this area, with some of this being showcased in a recent themed publication by The Royal Society, on “Re-conceptualizing the origins of life”.³⁸ It seems then we have some *prima facie* reason to think that easy lifers may be mistaken in their analysis that life is easy to construct.³⁹

However, it’s open for easy-lifers to dig their heels in and say that life will in fact be reduced but we just haven’t found out how as of yet. The suggestions above, such as postulating no hard boundary between life and non-life, are just mistakes. Life will reduce. Yet, this sounds rather similar to what a ‘consciousness is easy’ person would say about consciousness when confronting a ‘consciousness is hard’ person. However, as we saw above, whether consciousness does reduce seems to come down to a disagreement about what consciousness is, that is consciousness’s nature. I suggest something similar will also be the case here regarding life. So, what is the nature of life?

35:20-21 (2013).

³⁸ See Volume 375 of *Philosophical Transactions of the Royal Society A* published in 2017.

³⁹ I offer one final quote from scientists in support of this: “Our ignorance about the origin of life is profound—not just some simple missing mechanistic detail... This ignorance stems not only from our experimental difficulties with prebiotic chemistry, but is also conceptual, as we are not yet able to conceive on paper how all these things came about. ... we, chemists and biologists, and scientists at large, after more than 50 years of intelligent effort, do not see any way of making life in the laboratory should be a clear demonstration that life does not form so easily and spontaneously. Otherwise, we would have found it by now. ... Under this perspective, the idea that the formation of life on Earth is a spontaneous, easy process, which had to occur *sic et simpliciter*, appears rather extravagant.” Ruiz-Mirazo, «Special Issue ...», 353.

Life's Nature

As with the nature or definition of consciousness, much ink has been spilled over what we should think life is, with some being sceptical that anything like a definition can be provided. For instance, Machery writes, “the project of defining life is either impossible or pointless”,⁴⁰ whilst Cleland and Chyba pose a number of objections against formulating an adequate account of life.⁴¹ Much like I did with the definition of consciousness, I’m going to assume worries concerning definitions can be overcome without argument. A contrasting suggestion is made by Beisbart who thinks that the problem when thinking about life is that we “face an embarrassment of riches’ as to what life is, and as such we can give a ‘useful and unifying account ... as a Carnapian explication.”⁴² For the purpose of this paper, I’m going to look in particular at one view of the nature of life which has numerous adherents, however if one prefers another view, they are encouraged to see if what I go on to say here can be paralleled with their favoured account.

That living things are teleological has once again been gaining adherents within the philosophy of biology.⁴³ This is vital for the

⁴⁰ Edouard Machery, «Why I stopped worrying about the definition of life... and why you should as well». *Synthese* 185:145-164 (2012), 145.

⁴¹ Carol E. Cleland, «Life without definitions». *Synthese*, 185:125-144 (2012); Carol E. Cleland, & Christopher F. Chyba, «Defining ‘life’. *Origins of Life and Evolution of the Biosphere* 32:387-393 (2002); Carol E. Cleland, & Christopher F. Chyba, «Does ‘life’ have a definition?». In *Planets and life*, eds. Woodruff T. Sullivan, & John A. Baross (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

⁴² Claus Beisbart, «What is Life? And Why is the Question Still Open». In *What Is Life? On Earth and Beyond*, ed. Andreas Losch (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 127-128.

⁴³ André Ariew, «Teleology». In *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, eds. David L. Hull, & Michael Ruse (New York: Cambridge University Press, 2007); Christopher J. Austin, *Essence in the Age of Evolution* (New York: Routledge, 2019); Mark Perlman, «Traits Have Evolved to Function the Way They Do Because of a Past Advantage». In *Contemporary Debates in Philosophy of*

definition of life I am interested in here since it claims that the difference between the living and non-living is that the living exhibits a distinctive type of teleology,⁴⁴ what is sometimes called immanent causation.⁴⁵

Before I continue let me pre-empt a potential response that may have come to mind to the perceptive reader, what I will call the challenge of teleological reduction. The thought will be that whilst life's nature may well be teleological, teleology itself can be reduced

Biology, eds. Francisco J. Ayala, & Robert Arp (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010); Georg Toepfer, «Teleology and its constitutive role for biology as the science of organized systems in nature». *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 43:113-119 (2012); Denis M. Walsh, «Teleology». In *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, eds. Michael Ruse (New York: Oxford University Press, 2008); Denis M. Walsh, *Organisms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); Simona Ginsburg, & Eva Jablonka (2019) *The Evolution of the Sensitive Soul*. Cambridge, MA: MIT Press.

Walsh, D. M. (2015) *Organisms*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴⁴ David S. Oderberg, *Real Essentialism* (New York: Routledge, 2007); David S. Oderberg, «Synthetic Life and the Bruteness of Immanent Causation». In *Aristotle on Method and Metaphysics*, ed. Edward Feser (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013); David S. Oderberg, «The Great Unifier». In *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*, eds. William M. R. Simpson, Robert C. Koons, & Nicholas J. Teh (New York: Routledge, 2017); Christopher Shields, «The dialectic of life». *Synthese* 185:103-124 (2012); Edward Feser, *Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science* (Heusenstamm: editiones scholasticae, 2019), 375-342; Gary S. Rosenkrantz, «Animate Beings: Their Nature and Identity». *Ratio* 25:442-462 (2012); Mark Okrent, *Nature and Normativity* (New York: Routledge, 2017), Ch. 2; Dennis Des Chene, *Life's Forms* (New York: Cornell University Press, 2000), 57-63.

⁴⁵ Others may also subscribe to a view like this, given what they say, but they are not explicit in doing so: Christopher J. Austin, & Anna Marmodoro, (2017) «Structural Powers and the Homeodynamic Unity of Organisms». In *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*, eds. William M. R. Simpson, Robert C. Koons, & Nicholas J. Teh (New York: Routledge, 2017), 172; James Barham, «Normativity, agency, and life». *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 43:92-103 (2012); Matteo Mossio, & Leonardo Bich, «What makes biological organisation teleological?». *Synthese* 194:1089-1114 (2017).

to the non-teleological. But if teleology can be reduced then so too can life. Let me briefly comment on this. There have been several different attempts to give reductive explanations of teleological phenomena, such as etiological and causal role accounts.⁴⁶ That they have provided a successful reduction is highly controversial, and I suggest there are good grounds for thinking they haven't been successful.⁴⁷ At the very least I agree with Stove, that "it has turned out, in fact, to be far harder to translate teleological into non-teleological language than had been anticipated by philosophers ... Whether such translation is possible at all, is more than anyone knows."⁴⁸ For my purposes here, I can acknowledge that it may be the case that some types of teleology can be reduced to the non-teleological. Yet the thought of those who adopt an immanent causation analysis of life is that this type of teleology is such that it cannot be reduced. Let me explain why.

Immanent causation, as Oderberg defines it, "is causation that originates with an agent and terminates in that agent *for the sake of its self-perfection*."⁴⁹ This contrasts with what he calls transient causation, where the "activity terminates in something distinct from the agent".⁵⁰ In terms of an example, a transient causal sequence is exemplified when one ball bounces into another to bring about its

⁴⁶ For a short overview of these accounts see: Patrick Forber, «Contemporary Teleology». In *Teleology: A History*, ed. Jeffrey K. McDonough (New York: Oxford University Press, 2020).

⁴⁷ For example, see: Michael C. Rea, *World Without Design* (New York: Oxford University Press, 2002), 108-127; Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), 194-211; Robert C. Koons, & Alexander Pruss, «Must Functionalists be Aristotelians». In *Causal Powers*, ed. Jonathan D. Jacobs (New York: Oxford University Press, 2017), 199-203; David S. Oderberg, «Finality Revived: powers and intentionality». *Synthese* 194:2387-2425 (2017).

⁴⁸ David Stove, *Darwinian Fairytales* (Aldershot: Avebury, 1995), 192.

⁴⁹ Italics added for emphasis on a key aspect of this definition. Oderberg, «Synthetic Life ...», 213.

⁵⁰ Oderberg, «Synthetic Life ...», 213.

motion, since the activity of the first ball terminates in something distinct, namely the motion of the second ball. By contrast we can see immanent causation in causal sequences such as metabolism, since “it appropriates ambient sources of nutrition for its own flourishing.”⁵¹ Another example is “generative robustness, where the constituents of an organism are diachronically redirected toward the reproduction of a particular morphological structure in response to perturbation.”⁵² Finally we can think of adaptive flexibility as a type of immanent causal sequence, since “the organism flexibly adapts to its environment and changes internal condition for the sake of its growth, development, and proper functioning.”⁵³ In fact many of the features typically appealed to by biologists as those which characterise living systems are immanent causes. It may not be that each living being exhibits all these features, but if they exhibit some type of immanent cause then we can think of them as living.⁵⁴ Oderberg puts it nicely writing, “being alive is about what a living thing *does*”.⁵⁵

Given this introduction to immanent causation, why think it cannot be reduced ontologically? Here I will employ an argument that Oderberg has given in detail elsewhere,⁵⁶ which we can think of as another type of explanatory gap argument. I shall formulate it in terms of a ‘construction problem’, being of the form, you can’t construct X from Y, a form of argument which appears to be employed in reductive debates about consciousness. Recall the distinction made between transient and immanent causes. Oderberg suggests that every type of cause will either be of the transient or immanent variety. This doesn’t mean that every cause will be the

⁵¹ Shields, «The dialectic ...», 117.

⁵² Austin & Marmodoro, «Structural Powers ...», 172.

⁵³ Oderberg, «Synthetic Life ...», 215.

⁵⁴ For some discussion of hard cases concerning whether some entity is a living organism see: Oderberg, «The Great ...».

⁵⁵ Oderberg, «Synthetic Life ...», 212.

⁵⁶ Oderberg, «Synthetic Life ...».

same in every respect, as there may be transient and immanent causes that have other features, but only that every cause will be either of the transient or immanent type. The construction problem goes as follows: transient causes cannot produce immanent ones. Oderberg reasons,

Start with some transient causation of the simplest kind: A doing F to B. Add to it: A doing G to B; A doing F, G, H...to C; C acting on A and B; all of these acting jointly on D, E, F.... At some point, if the right transient causal chains are in operation, there will come into being a substance consisting wholly, exclusively, of parts engaged in transient causal relations, but which itself engages in immanent causation – doing F, G, H...to itself for itself. At what point? No one knows, of course; but my claim is that no one *could* know. For immanent causation just is causation of a *wholly different kind* from transient causation.⁵⁷

If this argument is right and that transient causes cannot produce immanent ones, then this gives us a strong reason to think that immanent causes cannot be reduced to transient ones. My aim here isn't to defend this argument, just as I've not defended any arguments concerning consciousness that also take this form. Rather what I hope to show is that what we take the nature of consciousness or life to be will largely determine whether consciousness or life are reducible or not. In both cases, if they are non-reducible then both consciousness and life will be what I call ontologically hard. By contrast if they can be reduced, then they are ontologically easy.

Interestingly, Chalmers, an easy lifer, seems to accept much of what I've said. He writes, “to explain life, we ultimately need to explain how a system can reproduce, adapt to its environment, metabolise, and so on”,⁵⁸ with this mirroring some of the features of life I previously mentioned. He also notes that these features of life are to do with functions,⁵⁹ or in my terminology, they are teleological. Yet Chalmers takes it that “questions about the performance of

⁵⁷ Oderberg, «Synthetic Life ...», 217.

⁵⁸ Chalmers, «Facing Up ...», 12; Chalmers, *A Conscious ...*, 109.

⁵⁹ Chalmers, *A Conscious ...*, 109; Chalmers, «Facing Up ...», 12.

functions ... are well-suited to reductive explanation.”⁶⁰ As I’ve said, perhaps it’s the case that some types of teleology are suited to reduction, but it seems that if immanent causation, which is a type of teleological causation, characterises life then it isn’t well suited to reductive explanation, assuming that Oderberg’s reasoning is sound. Chalmers also dismisses life as being strongly emergent, even though he thinks consciousness could be.⁶¹ Yet again, the reason he thinks this arises from the fact that he thinks the nature of life is such that it can be reduced. But if life’s nature is characterised by immanent causation and cannot be reduced, then the only type of emergence that could bring about this immanent type of causation from transient causes is strong emergence, since it is this type of emergence that brings about novel and irreducible properties.⁶² Chalmers then may just be mistaken in what he says, in that given what he affirms life is, it is far from clear that he should actually think life is easy to construct.

What then should we think of ‘easy lifers’? Are they right in thinking that life is easy to construct? This ultimately seems to me to depend upon what the nature of life is. For on some views, such as the immanent causal account, it’s far from clear that constructing life is ontologically easy. In fact, it seems difficult. Yet this conclusion shouldn’t be all that surprising, since much the same can be said about the question as to whether consciousness is easy to construct. As such in order to determine the answer to these questions, we have to determine what the nature or definition of consciousness and life is, with the answers to these questions being hotly debated.⁶³ Note

⁶⁰ Chalmers, «Facing Up ...», 12; Chalmers, *A Conscious ...*, 109.

⁶¹ Chalmers, *A Conscious ...*, 129. Chalmers suggests instead that if this is emergent, it is only weakly emergent. Also note that Chalmers doesn’t explicitly speak of life, but rather features that seem to describe the living, such as “self-organisation in biological systems”. Chalmers, *A Conscious ...*, 129.

⁶² Wilson, *Metaphysical Emergence*, 49-51.

⁶³ Note that whilst Ginsburg and Jablonka also think life is teleological (chapter 1), they don’t see its arrival as having the difficulties Oderberg presents. They think

also that this conclusion allows for there to be further similarities between consciousness and life,⁶⁴ but also differences between them. What is key is that they are similar in this way, namely that whether they are easy or hard to construct is determined by what their nature is.

How then do we work out what the correct view of the nature of life is? All I can say here is that this will require the work of both scientists and philosophers. Some may think my insistence on philosophers being engaged in this task is a mistake, in the same way as others may think it's a mistake to involve philosophers in providing an analysis of consciousness. However, I suggest we take Ruse's advice that history suggests that studies to do with life often involve more than pure science, where this 'more' aspect may well be metaphysical.⁶⁵ As such, just as there has been an increase in

much the same concerning consciousness since they take consciousness to be teleological in various ways and that it is subject to no hard problem, claiming this is a problem that should be dissolved rather than one needing to be solved. Ginsburg, *The Evolution ...*, 482. Whether they are right in thinking both these things is not something I discuss here.

⁶⁴ For example, both consciousness (Sehon) and life have been thought to exhibit a type of teleology, with this being more evident in the consciousness case if one thinks of intentionality as a type of teleology (Haldane; Okrent; Koons). Both life (Shields) and consciousness (Bayne) are widely taken to exhibit a privileged form of unity. Finally, both have been likened to machines, the machine analogy, with this being questioned in both cases, for example by (Searle) regarding consciousness and (Walsh) concerning life. Scott Sehon, *Teleological Realism: Mind, Agency, and Explanation* (Cambridge, MA: MIT Press, 2005); John J. Haldane, «Insight, Inference, and Intellection». *American Catholic Philosophical Association Proceedings* 73:31-45 (2000); Mark Okrent, *Rational Animals: The Teleological Roots of Intentionality* (Ohio: Ohio University Press, 2007); Robert C. Koons, (2017) «The ontological and epistemological superiority of hylomorphism». *Synthese* 198 (Suppl 3):S885-S903 (2021), S900; Shields, «The dialectic ...», 112; Tim Bayne, *The Unity of Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 2010); John R. Searle, «Minds, brains, and programs». *Behavioural and Brain Sciences* 3:417-457 (1980); Walsh, *Organisms*.

⁶⁵ Michael Ruse, «The Origin of Life: Philosophical Perspectives». *Journal of*

interdisciplinary between scientists and philosophers on the nature of consciousness, so too there should be similar work undertaken on the nature of life.

Conclusion

Let me conclude by suggesting a few things that we can learn from this discussion. The first is that it seems to me that the question concerning whether life is easily constructed is far from settled. It could be that hard lifers are correct. As such, philosophers should be much less hasty in adopting easy life, tempting as it is. Second, since we have seen that the reasons for thinking that consciousness and life are hard to construct can parallel each other, we might also think there will be parallel accounts as to how consciousness and life are brought about. Constructing and investigating accounts is an area in which discussions concerning consciousness have an upper hand, since philosophers have been thinking about this for some time.⁶⁶ It may well be that many of the positions formulated concerning consciousness can be paralleled when thinking about life, for instance by thinking about strong emergence, postulating different types of fundamental building blocks, etc.⁶⁷ Additionally, it seems the time is right to explore these possibilities, given the recent scientific interest in rethinking questions concerning life. Yet in exploring these different possibilities, it will also likely be that theoretical considerations in determining one's choice of theory will

Theoretical Biology 187:473-482 (1997), 474, 482.

⁶⁶ Interestingly I suspect many scientists may take the opposite route, starting with the origin of life and working towards the origin of consciousness, since the former has undergone more scientific investigation than the latter. Ginsburg and Jablonka are an example of this approach. Ginsburg, *The Evolution* ..., 1-2.

⁶⁷ I have implied/suggested some parallel accounts above, but I think it's fairly easy to see how parallel accounts of life can be given for eliminativist, reductivist, non-reductivist, dualist, panspsychist, panprotospsychist and neutral monist views of consciousness.

cut the same way when thinking about consciousness and life. For instance, if you don't like strong emergence views regarding consciousness, you probably shouldn't think they are good when it comes to life. Equally, if you aren't put off by incredulous stares when thinking about panpsychism, perhaps you shouldn't think incredulous stares are good responses to those who postulate a type of panlife. If these considerations don't cut both ways, it will be interesting for philosophers to discover why this is the case.

How then do I answer the question posed in my title: constructing life and consciousness, how hard can it be? It seems to me that it *could* be pretty hard on both counts. Nevertheless, I'm still open to the possibility that both will turn out easy. Ultimately, I take it that the answer depends upon what the nature of both consciousness and life actually are, and since I'm not totally sure on that, the most honest answer to my question is that I don't really know how hard it is. But it could be very hard indeed!

Bibliography

- ARIEW, André. «Teleology». In *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, eds. David L. Hull, & Michael Ruse, 160-181. New York: Cambridge University Press, 2007.
- AUSTIN, Christopher J. *Essence in the Age of Evolution*. New York: Routledge, 2019.
- _____, Christopher J., & Anna Marmodoro, «Structural Powers and the Homeodynamic Unity of Organisms». In *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*, eds. William M. R. Simpson, Robert C. Koons, & Nicholas J. Teh, 169-184. New York: Routledge, 2017.
- BADA, Jeffrey L. «How life Began on Earth: a status report». *Earth and Planetary Science Letters* (2004) 226:1-15.

-
- BALTSCHIEFFSKY, H., et al. «On the Origin and Evolution of Life: An Introduction», *Journal of Theoretical Biology* (1997) 187:453-459.
- BARHAM, James. «Normativity, agency, and life». *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* (2012) 43:92-103.
- BAYNE, Tim. *The Unity of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- BEALER, George. «Materialism and the Logical Structure of Intentionality». In *Objections to Physicalism*, ed. Howard Robinson, 101-126. Oxford: Clarendon Press.
- BEISBART, Claus. «What is Life? And Why is the Question Still Open». In *What Is Life? On Earth and Beyond*, ed. Andreas Losch, 111-131. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- BENNER, Steven A. *Life, the Universe and the Scientific Method*. Gainesville, FL: FfAME Press, 2008.
- BENNETT, Karen. «Exclusion Again». In *Being Reduced*, eds. Jakob Hohwy, & Jesper Kallestrup, 280-306. New York: Oxford University Press, 2008.
- BOHN, Einar D. «Normativity all the way down: from normative realism to pannormism». *Synthese* (2018) 195:4107-4124.
- BONJOUR, Laurence. «Against Materialism». In *The Waning of Materialism*, eds. Robert C. Koons, & George. Bealer, 3-24. New York: Oxford University Press, 2010.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: Dunker & Humbolt, 1874.
- CLELAND, Carol E. «Life without definitions». *Synthese* (2012) 185:125-144.

_____, Carol E., & Christopher F. Chyba, «Defining ‘life’». *Origins of Life and Evolution of the Biosphere* (2002) 32:387-393.

_____, Carol E., & Christopher F. Chyba, «Does ‘life’ have a definition?». In *Planets and life*, eds. Woodruff T. Sullivan, & John A. Baross, 119-131. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CHALMERS, David J. *A Conscious Mind*. New York: Oxford University Press, 1996.

CHALMERS, David J. «Facing Up to the Problem of Consciousness». In *Explaining Consciousness – The ‘Hard Problem’*, ed. Jonathan Shear, 9-30. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.

_____, David J. «Moving Forward on the Problem of Consciousness». In *Explaining Consciousness – The ‘Hard Problem’*, ed. Jonathan Shear, 379-422. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.

_____, David J. «The Combination Problem for Panpsychism». In *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, eds. Godehard Brüntrup, & Ludwig Jaskolla, 179-214. New York: Oxford University Press, 2016.

CHURCHLAND, Paul M. *A Neurocomputational Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.

_____, Patricia Smith. «The Hornswoggle Problem». In *Explaining Consciousness – The ‘Hard Problem’*, ed. Jonathan Shear, 37-44. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.

CRANE, Tim. *Elements of Mind*. New York: Oxford University Press, 2001

DENNETT, Daniel C. «Quining Qualia». In *Consciousness in Contemporary Science*, eds. Anthony J. Marcel, & Edoardo Bisiach, 42-77. Oxford: Oxford University Press, 1988.

-
- _____, Daniel C. «Facing Backwards on the Problem of Consciousness». In *Explaining Consciousness – The ‘Hard Problem’*, ed. Jonathan Shear, 33-36. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.
- DES CHENE, Dennis. *Life’s Forms*. New York: Cornell University Press, 2000.
- EDITORIAL. «Meaning of ‘life’». *Nature* (2007) 447:1031-1032.
- FESER, Edward. *Aristotle’s Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*. Heusenstamm: editiones scholasticae, 2019.
- FORBER, Patrick. «Contemporary Teleology». In *Teleology: A History*, ed. Jeffrey K. McDonough, 255-279. New York: Oxford University Press, 2020.
- FRY, Iris. «Philosophical Aspects of the origin-of-life problem». In *Exploring the Origin, Extent, and Future of Life*, ed. Constance M. Bertka, 61-79. New York: Cambridge University Press, 2009.
- GINSBURG, Simona, & Eva Jablonka (2019) *The Evolution of the Sensitive Soul*. Cambridge, MA: MIT Press.
- GODFREY-SMITH, Peter. «Not Sufficiently Reassuring». *London Review of Books* (2013) 35:20-21.
- GOFF, Philip. *Consciousness and Fundamental Reality*. New York: Oxford University Press, 2017.
- HALDANE, John J. «Naturalism and the problem of intentionality». *Inquiry* (1989) 32:305-322.
- _____, John J. «Insight, Inference, and Intellection». *American Catholic Philosophical Association Proceedings* (2000) 73:31-45.
- HARDCASTLE, Valerie Gray. «The Why of Consciousness: A Non-issue for Materialists». In *Explaining Consciousness – The*

-
- '*Hard Problem*', ed. Jonathan Shear, 61-68. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.
- HAZEN, Robert M. «Emergence and the Experimental Pursuit of the Origin of Life». In *Exploring the Origin, Extent, and Future of Life*, ed. Constance M. Bertka, 21-46. New York: Cambridge University Press, 2009.
- HEIL, John. *Philosophy of Mind*. New York: Routledge, 2013.
- JAWORSKI, William. *Philosophy of Mind*. Oxford: Wiley Blackwell, 2011.
- KOONS, Robert C. «Against Emergent Individualism». In *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, eds. Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menuge, J. P. Moreland, 377-393. Oxford: Wiley-Blackwell, 2018.
- KOONS, Robert C., & Alexander Pruss, «Must Functionalists be Aristotelians». In *Causal Powers*, ed. Jonathan D. Jacobs, 194-204. New York: Oxford University Press, 2017.
- _____, Robert C. (2017) «The ontological and epistemological superiority of hylomorphism». *Synthese* (2021) 198 (Suppl 3):S885-S903.
- LOCKE, John. *Essay Concerning Human Understanding*. ed. Peter H. Nidditch. New York: Clarendon Press, 1975.
- MACHERY, Edouard. «Why I stopped worrying about the definition of life... and why you should as well». *Synthese* (2012) 185:145-164.
- MORANGE, Michel. «Science and Philosophy Faced with the Question of Life in the Twentyfirst Century». In *What is Life? On Earth and Beyond*, ed. Andreas Losch, 97-110. Cambridge: University of Cambridge Press, 2017.
- MOSSIO, Matteo, & Leonardo Bich, «What makes biological organisation teleological?». *Synthese* (2017) 194:1089-1114.

ODERBERG, David S. *Real Essentialism*. New York: Routledge, 2007.

_____, David S. «Synthetic Life and the Bruteness of Immanent Causation». In *Aristotle on Method and Metaphysics*, ed. Edward Feser, 206-235. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

_____, David S. «The Great Unifier». In *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*, eds. William M. R. Simpson, Robert C. Koons, & Nicholas J. Teh, 211-234. New York: Routledge, 2017.

ODERBERG, David S. «Finality Revived: powers and intentionality». *Synthese* (2017) 194:2387-2425.

OKRENT, Mark. *Rational Animals: The Teleological Roots of Intentionality*. Ohio: Ohio University Press, 2007.

_____, Mark. *Nature and Normativity*. New York: Routledge, 2017.

PERLMAN, Mark. «Traits Have Evolved to Function the Way They Do Because of a Past Advantage». In *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, eds. Francisco J. Ayala, & Robert Arp, 53-71. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

PLANTINGA, Alvin. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press, 1993.

REA, Michael C. *World Without Design*. New York: Oxford University Press, 2002.

ROSENKRANTZ, Gary S. «Animate Beings: Their Nature and Identity». *Ratio* (2012) 25:442-462.

RUIZ-MIRAZO, Kepa, & Pier Luigi LUISI, «Special Issue: Workshop OQOL'09: Open Questions on the Origins of Life 2009». *Origins of Life and Evolution of Biospheres* (2010) 40:347-497.

-
- RUSE, Michael. «The Origin of Life: Philosophical Perspectives». *Journal of Theoretical Biology* (1997) 187:473-482.
- SEARLE, John R. «Minds, brains, and programs». *Behavioural and Brain Sciences* (1980) 3:417-457.
- SEHON, Scott. *Teleological Realism: Mind, Agency, and Explanation*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.
- SHIELDS, Christopher. «The dialectic of life». *Synthese* (2012) 185:103-124.
- STOVE, David. *Darwinian Fairytales*. Aldershot: Avebury, 1995.
- STRAWSON, Galen. *Real Materialism*. New York: Oxford University Press, 2008.
- TOEPFER, Georg. «Teleology and its constitutive role for biology as the science of organized systems in nature». *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* (2012) 43:113-119.
- TYE, Michael. «Qualia». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/qualia/>>.
- WALKER, Sara I. Walker, Norman Packard, & George D. Cody. «Reconceptualizing the origins of life». *Philosophical Transactions of the Royal Society A* (2017) 375:1-11.
- WALSH, Denis M. «Teleology». In *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, eds. Michael Ruse, 113-137. New York: Oxford University Press, 2008.
- _____, Denis M. *Organisms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- WILSON, Jessica M. *Metaphysical Emergence*. New York: Oxford University Press, 2021.

CARLOS TAUBENSCHLAG

*Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras
padrecarlostau@gmail.com*

Un aporte de Edith Stein a la antropología de su tiempo: la empatía¹

Recibido 11/7/21 - Aceptado 18/7/21

Resumen: Aquí se busca dar a conocer los inicios de la teoría de la empatía de Edith Stein, pero no sólo desde de la conceptualización teórica sino más bien desde la imitación del método de Stein, guiando brevemente al lector en pasos a realizar, como si fuera un taller, para facilitar su apertura a otra captación de la empatía; y recién ahí avanzar al contexto histórico y cultural en que surgió, con datos precisos y biográficos, buscando deliberadamente acercarse al estilo de escribir de la filósofa.

Palabras clave: Husserl – Edith Stein – empatía fenomenología – el otro – vínculos interpersonales – comunicación interpersonal – vivencia – persona – Círculo Fenomenológico

A contribution by Edith Stein to the anthropology of her time: empathy

Abstract: This paper aims at showing insight into the beginnings of the theory of empathy in Edith Stein, not only from a theoretical conceptualization, but also from the mere imitation of Stein's methodology, by briefly providing the readers with the initial steps to take, like in a workshop, to ease their encounter with another concept of empathy, and from then on, move onto the historical and cultural background that gave

¹ Un escueto resumen de diez carillas de la ponencia oral que originó el artículo, y que ahora *Sapientia* publica por primera vez en su texto completo y corregido, fue presentado en un breve panel del 25° Congreso Internacional de Psiquiatría, organizado por la Asociación Argentina de Psiquiatría, en el Campus de la UCA en Puerto Madero, los días 25, 26 y 27 de octubre de 2017. El título de la ponencia en dicho Congreso fue: “*Los que sacan lo peor de nosotros*”. *Empatía y otros aportes de Edith Stein a la educación de su tiempo; vigencia de sus enfoques*.

rise to Stein's writings, providing specific and biographical data in order to fully familiarize with the style of the philosopher.

Keywords: Husserl – Edith Stein – empathy – phenomenology – the other – interpersonal bonds – interpersonal communication – life experiences – persona – Phenomenological Circle

“Los que sacan lo peor de nosotros”. El estar del otro frente a mí

Hemos escuchado muchas veces la expresión: “tal persona saca lo peor de mí”. ¿A quiénes nos referimos cuando hablamos de los que sacan lo peor de nosotros? Pensemos situaciones concretas. Detengamos un momento la lectura; y pensemos. Este artículo es breve, y para ponernos en contexto conviene tomarnos unas mínimas pausas, que estamos proponiendo en esta primera página. O mejor, más que pensar, imaginemos, pongamos imagen, pongamos caras a los nombres de personas que sacan lo peor de nosotros. O hagamos memoria de situaciones ajenas, pero que nos constan fehacientemente. ¿A quién no soporto? Los invito a permanecer en silencio un momento mientras hacemos este ejercicio: esto no es solamente un texto sobre la empatía según Edith Stein sino un ejercitarnos en la percepción cordial de la vivencia nuestra a partir de la vivencia ajena, típica del método fenomenológico tal como ella lo planteaba, y condición para captar mejor cómo comprendía ella el encuentro con el otro y la empatía. Ahora recordemos a quiénes no soportamos e imaginemos situaciones concretas. Para seguir el método fenomenológico tenemos que recordar, imaginar y vivenciar, no solamente pensar; y tenemos que imaginar casos bien concretos, que nos involucren.

A partir de estas experiencias personales (o ajenas, pero que nos constan, que nos alegraron o nos dolieron, que nos afectaron), podemos constatar un hecho: el mero encuentro con el otro, incluso fortuito, o el encuentro más emotivo, acordado, o mejor aún, el eventual vínculo interpersonal con el otro, no siempre me deja indiferente. También puede modificarme, alterarme. Puede cambiar

mi estado de ánimo. Puede cambiarme para bien o puede cambiarme para mal. Lo que nos interesa profundizar es qué tipo de vínculo o en qué contexto vital se debe establecer el vínculo educativo en general o el vínculo académico en particular entre educador y educando; y por otro lado, el vínculo terapéutico entre terapeuta y paciente, para que la intervención tenga alguna dimensión empoderadora o activadora, en el sentido que usa el pedagogo catalán Eduard Vallory², esto es, para que pueda poner al educando o al paciente en situación de descubrir todo lo que puede hacer a favor de sí mismo, decida hacerlo y efectivamente lo haga. Nos suele llamar más la atención lo malo que nos hace el otro o lo malo de nosotros que saca a relucir el otro. Pero el mismo mecanismo también funciona al revés, en un sentido virtuoso. El otro nos puede hacer bien, el otro puede hacernos sacar lo mejor de nosotros. Esto es un hecho; lo que afirmamos recién no es una teoría, es un hecho que comprobamos cotidianamente, y en la fenomenología es imprescindible estar atados a los hechos, contar con los fenómenos experimentados o hacernos cargo de las apariencias o salvar los fenómenos. Este hecho es posible por esa afinidad de comportamientos que se da entre los humanos y también entre los humanos y algunos de los así llamados mamíferos superiores, que es vivenciada en la experiencia, precisamente, de empatía, que podría describirse como “envivenciación”, como hacía en sus clases de Ética en la UCA el Dr. Emilio Komar³.

² <https://youtu.be/AaVI62wOwXE> para la primera parte de una conferencia de Vallory en la Jornada de Métodos Educativos, invitado por Scouts de Argentina, y el siguiente *link* para la segunda parte: <https://youtu.be/ms3Q0y4oxmE>, ambas en una visita a la Argentina en 2015.

³ El Dr. Emilio Komar nació en Ljubljana, capital de Eslovenia, el 4 de junio de 1921. Su manera de dedicarse a la transmisión de la sabiduría cristiana dio lugar a una enorme tarea docente. Habilitado como Profesor de Filosofía y Pedagogía en el Instituto de Profesorado del Consejo Superior de Educación Católica, fue Profesor de Ética y de Filosofía Moderna en la Universidad Católica Argentina; Profesor de Filosofía y de Lenguas Clásicas en varias Instituciones y Profesorados

Después de este momento de breve ejercitación más fenomenológica en sentido estricto, pasemos a un momento steiniano más discursivo y técnico. La breve introducción al tema de la empatía en Edith Stein que les propongo en este artículo empieza recordando que para Edith Stein el otro es necesario para nuestro desarrollo personal. Esta es una idea que aparece claramente formulada de diferentes maneras desde sus primeros escritos: el otro es necesario para mi propio desarrollo personal. En otros contextos esta manera de comprender lo humano la desarrolló Romano Guardini, como lo podemos comprobar en *Mundo y persona*⁴. Ahora bien, no alcanza que el otro esté frente a mí; para que el otro me haga bien o me haga mal tiene que haber algo más que la mera captación de los sentidos externos. Tiene que haber algún modo de presencia interna del otro en mí, algún modo de una captación interna del otro, no la sola constatación de su estar ahí. Estamos diciendo: no sólo percepción de los sentidos externos y la imagen sensible y el concepto que naturalmente se produce en el proceso del conocimiento intelectual y de la abstracción, sino una captación interna y vivencial de todo el otro desde toda mi realidad de ser humano. Hacerme cargo del otro. De todo el otro en todo mí mismo. Desde lo profundo del otro hasta lo profundo de mí.

Pongamos ejemplos. El otro podría estar ahí delante y sin embargo yo no percibirlo; como podría pasar si estuviera llegando tarde a dar una conferencia en la Facultad de Filosofía y entrara muy apurado, sin reparar en los alumnos que están conversando afuera. Sé que son

y en el Seminario de la diócesis de San Isidro. Fue Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina durante los años 1981 y 1982. El Consejo Superior de Educación Católica le otorgó en 1988 el premio “Divino Maestro”. En 1992 el Papa Juan Pablo II lo nombró Caballero, en el grado de Comendador de la Orden de San Gregorio Magno, en reconocimiento por los importantes servicios prestados a la Iglesia. Falleció el 20 de enero de 2006 a los 84 años.

⁴ GUARDINI Romano, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Ediciones Guadarrama (Madrid 1963).

alumnos, los veo desde enfrente cuando voy a cruzar, pero yo estoy apurado para llegar a dar la conferencia y no reparo en ellos. Están ahí, pero no tienen ninguna significación para mí. Los saludo de memoria, al pasar, por cortesía, pero no reparo mucho en ellos. Esa manera de ser del otro para mí no me modifica. Puedo percibirlo con mis sentidos externos, para usar una expresión que todos entendemos, aunque hoy en día las neurociencias podrían ofrecernos muchas precisiones. Puedo estar viéndolos sin ver, puedo verlos sin tomar conciencia, puedo oírlos sin escucharlos. O poniendo en escena un saludar actuado, que sería en verdad como menospreciar su presencia, o en el otro extremo, sobreestimándolos, perdiéndome a mí mismo, actuando para ellos vaciándome a mí mismo en una mera apariencia de encuentro.

La experiencia que tenemos del otro, en algunos textos de Edith Stein.

Vamos a compartir y comentar algunas frases de capítulo II de *La estructura de la persona humana* (capítulo II, sección III), en el que la filósofa relata el encuentro de un hombre con las cosas que tiene a su alrededor y percibe que una de esas cosas es otro hombre; esta es una manera práctica de comprender su enfoque. Son dos páginas de la sección III del capítulo II, que se llama: *Análisis preliminar del hombre. El hombre como cuerpo material, como ser vivo, ser animado, ser espiritual-microcosmos*⁵. Partimos de “lo que tenemos ante nuestros ojos en la experiencia viva”. “Por un lado, experimentamos a otros hombres de manera distinta que a nosotros mismos. Pero también, en el encuentro con otros en circunstancias diferentes, son cosas asimismo diferentes las que en cada caso pasan a primer plano”. “En las personas que no conocemos, es quizá lo externo lo primero que nos llama la atención: si son altas o bajas, de

⁵ STEIN Edith, *La estructura de la persona humana*. BAC (Madrid 1998), 50-52.

tez clara u oscura, etc. La forma, la altura, el color: todas estas son características que posee cualquier cosa material” ... “En la experiencia natural, nunca vemos al hombre *solamente* como un cuerpo material. Cuando un hombre se mueve, ese movimiento corresponde, sin duda, a la imagen que tenemos de él. Pero si una piedra o una figura de cera empezasen a moverse sin un impulso exterior, nos horrorizaríamos. En el primer caso habíamos captado de antemano algo vivo, en el segundo algo “muerto”, y es propio de lo vivo poder moverse por sí mismo. El hombre es por tanto un cuerpo material, y es algo *vivo*”. Poco a poco vamos comprendiendo lo que nos propone la autora sobre la diferente manera de vivenciar la captación de un ser vivo con respecto a la captación de un ser inerte o de un ser muerto: “Cuando metemos una flor en un libro para prensarla, puede despertarse en nosotros un cierto pesar, pues queda destruida antes de tiempo una belleza viva. Pero si alguien quisiese hacer algo parecido con un miembro humano, o incluso con un animal, intervendríamos indignados para evitarlo. En esos casos es como si viésemos el dolor del maltratado y lo sintiésemos formalmente nosotros mismos. Hombres y animales (aunque no todos los animales en la misma medida) se nos ofrecen desde el primer momento como seres no meramente vivos, sino al mismo tiempo como seres sentientes”. Llegando este punto se aprecia el nivel de profundidad de este tipo de vivencia: “... allí donde captamos un ser de este tipo, tiene lugar al mismo tiempo un contacto íntimo con él. Sólo en cierto sentido, todavía no en un “sentido propio”. Pues si el perro no sólo nos mirase pidiéndonos algo o esperando algo de nosotros, sino que empezase a hablar, no nos quedaríamos menos atónitos que ante una planta sentiente o ante una piedra viva. Con el hombre, en cambio, estamos desde el principio en una relación de intercambio de pensamientos, en un comercio espiritual”⁶. En esta misma obra, la autora pone varias veces su meditación sobre el alma y los seres vivientes en referencia a

⁶ STEIN, *La estructura...* 52

Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino⁷, y la desarrolla según su propia mirada.

Centremos el tema que nos ocupó en el Congreso Internacional de Psiquiatría y que estuvo en la raíz de este artículo: “*Los que sacan lo peor de nosotros*”. *Empatía y otros aportes de Edith Stein a la educación de su tiempo; vigencia de sus enfoques*. Queremos destacar que la relación terapeuta-paciente o educador-educando, necesita estar en la línea de lo que la autora llamó “intercambio de pensamientos” y que se fue ampliando en la noción de empatía. Si el alumno nos permanece ajeno, si el paciente nos permanece ajeno, si el otro nos permanece ajeno, no se da la empatía y no es posible una intervención educativa ni una intervención sanadora. Simplemente, pasaremos un rato juntos. Y a veces, pagando caro por ello.

Génesis de los planteos actuales sobre Edith Stein, la empatía y el lugar del otro en la percepción del *self*.

A fines de los sesenta y principios de los setenta, por poner una referencia estimada que podría ser un poco más precisa, comenzó a difundirse en algunos círculos filosóficos de Buenos Aires la vida y la obra de la filósofa hebrea Edith Stein, a partir de la obra de difusión realizada por el Dr. Emilio Komar. Edith Stein nació en Breslau (o Breslavia o Wroclaw, actual territorio polaco, cerca de Czestochowa), el 12 de octubre de 1891 y la mataron en el campo de exterminio de Auschwitz el 9 de agosto de 1942, en la cámara de gas. En ese entonces, Breslau formaba parte de la provincia de Silesia en el Reino de Prusia. Después de estudiar filosofía con Edmund

⁷ Proponemos un artículo de la revista Teología de la UCA (n.116 de 2015) que trata el tema: Taubenschlag Carlos, *La noción de alma que propone Edith Stein en “La estructura de la persona humana” : continuidad y novedad*, en el siguiente [link del repositorio institucional de la UCA: https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7323](https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7323).

Husserl en Gotinga, en 1913 y 1914, en el centro sur de Alemania, prestó servicio durante unos meses de 1915 -durante la Primera Guerra mundial-, como voluntaria de la Cruz Roja, en un hospital militar para enfermedades infecciosas. Más en concreto, la destinaron al pabellón de pacientes con fiebre tifoidea-. El hospital estaba lejos de Breslau, en la región de Moravia, en el este de la República Checa, en *Mährische Weisskirchen*⁸. Allí estuvo desde el 7 abril hasta 1 septiembre 1915. El uso normal del edificio, fuera del tiempo de guerra, era el de hospital militar de la escuela de cadetes de caballería de Moravia Weisskirchen. A su regreso a Gotinga, su colaboración con su maestro en Friburgo, en calidad de asistente, durante 1916, fue decisiva para la publicación de textos centrales de Husserl tal cual se conocieron. Ese trabajo de ordenar y aclarar los apuntes del maestro, casi siempre desordenados y en una especie de taquigrafía exclusiva de algunos círculos, le demoró mucho la redacción de su tesis doctoral, pero también la ayudó a poner mejor en contexto sus reflexiones. Recibió el doctorado en filosofía en 1917, con su tesis sobre la empatía (*Einfühlung*).

Sus aportes al naciente Círculo Fenomenológico de Gotinga, marcaron no sólo la fenomenología sino su diálogo con el tomismo de las primeras décadas del siglo XX y abrieron caminos que todavía son recorridos. Aunque su fama en grandes círculos y sus aportes inmediatos se refieren a esas áreas del saber (la fenomenología y la empatía), también se destacó en el Movimiento Feminista que pretendió ampliar a las mujeres la posibilidad de cursar carreras universitarias e incluso conseguir, posteriormente, que en algunas

⁸ Seguramente a la mayoría de nosotros el nombre de la ciudad no nos remite a nada en particular, así que les acerco un dato que enseguida la tornará más amigable: es la ciudad donde funcionaba la maderera Thonet, diseñadora de muchos muebles que llegaban a toda Europa y hasta Buenos Aires, a fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX (las sillas Thonet, que seguramente conocemos). El padre de Edith Stein era un pequeño comerciante maderero; tenía un aserradero. Murió de una insolación, recorriendo los bosques de la zona, cuando Edith todavía no había cumplido tres años.

universidades fueran habilitadas para la docencia. También trabajó por el voto femenino, y desplegó con intuición original, especialmente después de su acercamiento al cristianismo, su propia visión de la base somática de la personalidad del varón y de la mujer, de cuánto había de innato y cuánto de cultural en la gradual maduración de la afectividad y la sexualidad, comparando hermanos criados en la misma familia; y de las características propias de sus respectivas vocaciones de varón y de mujer a la luz de la naturaleza y de la gracia santificante en el contexto católico. A partir de sus raíces judías y su acercamiento al cristianismo, sostiene que varón y mujer tienen una tarea o una misión diferentes y complementarias, empíricamente verificables a partir de la conformación de los respectivos cuerpos y de las personalidades típicas de cada sexo. A lo que suma el carácter individual e irrepetible de cada persona y de toda persona, y el don de la libertad para responder a la vocación y la misión que un Dios creador le confía. En este contexto, la tarea del educador empieza cuando toma conciencia de que el verdadero educador es Dios y los demás somos intermediarios. En 1925, a petición del Padre Erich Przywara s.j. (que cumplía años el mismo día que ella y le llevaba dos años), tradujo parte del epistolario del Card. Newman. Tradujo obras de Santo Tomás de Aquino, se acercó al pensamiento tomista de la época, y escribió sobre San Juan de la Cruz y sobre la espiritualidad del Carmelo.

Aunque estas son las principales líneas de trabajo que dejó planteadas, abrió también un nuevo rumbo para la investigación experimental por observación de lo que sucede interiormente entre dos o más personas que se encuentran, a partir de una metódica percepción directa de lo que sucede exteriormente, poniendo entre paréntesis lo que no se esté dando aquí y ahora; y esto es lo que tiene más directamente que ver con los ejes del Congreso a los que hago referencia en este artículo: educación y salud mental / educación continua. No perdamos de vista que estamos considerando dos tipos de vínculos: el del maestro o terapeuta con su discípulo o paciente, y el conjunto de vínculos de ese discípulo o paciente con las otras personas que hasta ese momento han interactuado con él. Es

perfectamente incompleto saber bien solamente qué pasa con este varón que está ahí delante de mí, o con esta mujer que está ahí delante de mí. Las conclusiones educativas o terapéuticas que saque de mi encuentro con este varón o con esta mujer van a ser siempre incompletas y parciales, mientras no me haga cargo de que el vínculo con los otros ha sido decisivo y sigue siendo decisivo para la forjación/formación permanente de la personalidad de ese varón o de esa mujer, para mejorar sus logros educativos y para reforzar un camino de equilibrio, madurez y salud mental (o de enfermedad). Y obviamente será decisivo para instaurar y mejorar su vínculo conmigo, del que dependerá como siga el resto del aprendizaje o de la terapia. El encuentro con el alumno o con el paciente es simultáneamente un encuentro físico entre dos cuerpos materiales o más en concreto dos cuerpos humanos, y un encuentro entre personas. Hay un valor agregado en la importancia que la Filósofa atribuye a la corporeidad en ese encuentro con el otro, simultáneamente al encuentro con uno mismo. Algunas de estas afirmaciones vienen de su tesis doctoral sobre la empatía, de 1917. Es precisamente a partir de su tesis y de los trabajos que la comentan, que el término empatía, que ya existía con un sentido parecido en otros contextos de la naciente psicología experimental y de la estética, muy germinalmente, empieza a configurarse en el sentido que se le da hoy universalmente, como captación interna, psico-somática, de la vivencia de otro para envivenciarla visceralmente, para conmoverme con esa vivencia haciéndome cargo de la otra o del otro, y no sólo para entender lo conceptual de la vivencia.

¿Cuáles fueron las repercusiones posteriores de sus hallazgos? Desde el punto de vista geográfico y cultural, tengamos en cuenta que la recepción de su obra ha sido muy diferente en el mundo anglosajón, en el continente europeo y en América Latina. Además, ha sido muy diferentemente valorada, aceptada o rechazada según se la caracterizara como mujer filósofa, o como filósofa judía o como filósofa católica. Y ni hablar de su inclusión o más bien su exclusión de ciertos ambientes, después de ser canonizada por San Juan Pablo II y empezar a hacerse conocida como Santa Teresa Benedicta de la

Cruz más que como Edith Stein, como firmó todas sus obras filosóficas hasta entrar en la Orden del Carmen (la de las monjas carmelitas descalzas) en 1933, en el Carmelo de Colonia. Es muy diferente la imagen que se tiene de la autora y de su obra, de sus hechos y de sus palabras, según nos adentremos en su etapa judía, su breve etapa atea, su militancia feminista, su etapa de acercamiento al cristianismo, su etapa católica, su ponerse “tan abnegadamente al servicio de los ideales del Movimiento de Mujeres Católicas”⁹, y al final, su etapa de monja carmelita, sus días de prisionera de la Gestapo y su martirio en el campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau, el 9 de agosto de 1942, como ya dijimos.

Algunos nombres y fechas del joven Círculo Fenomenológico.

Las citas textuales de este apartado quieren ser una ayuda para los que intentan poner en contexto el nacimiento de la escuela fenomenológica (y lo pueden saltar sin inquietarse los que están más interesados en el tema puntual de la empatía). ¿Quiénes fueron los primeros en entusiasmarse con la mirada que Husserl inauguraba? ¿Cómo se fueron entramando para formar lo que después algunos llamaron el Círculo Fenomenológico? ¿Quiénes eran los miembros del círculo naciente? Esta cuestión “ambiental”, esta referencia al “ambiente humano” del pensamiento del grupo (siendo cada uno original sin perder cierta fidelidad y continuidad con el pensamiento del Maestro, como llamaban a Husserl), es decisiva para rastrear la manera en que se gestaba la nueva manera de mirar. La Sociedad Filosófica o Asociación Filosófica que, de manera efectiva y periódica, nucleaba los discípulos directos del Maestro, fue el origen de lo que con el tiempo se transformó de hecho en el Círculo Fenomenológico. En un principio fue simplemente lo que hoy

⁹ Teresia a Madre Dei; *Edith Stein. En busca de Dios*. Editorial Verbo Divino (Navarra 1980) 150.

llamaríamos una comisión de investigación formada por algunos de los alumnos de Husserl más interesados en la fenomenología (y no en la empatía ni en la intersubjetividad, que fueron tomando “cuerpo” con el tiempo en algunos miembros del grupo, pero no en todos). Escribe Stein en su autobiografía¹⁰: “¡Querida ciudad de Göttingen!... Creo que solamente quien haya estudiado allí entre los años 1905 y 1914 en el corto tiempo de esplendor de la escuela fenomenológica, puede comprender lo que nos hace vibrar ese nombre”¹¹. “Dejando de lado muchas circunstancias accidentales, paso al motivo principal que me había llevado a Göttingen: la fenomenología y los fenomenólogos”¹². “En Breslau, me había dado ya Mos¹³ la consigna: “Cuando se llega a Göttingen lo primero que se hace es ir a ver a Reinach; él se cuida de todo lo demás”. Adolf Reinach era *Privatdozent* de Filosofía. Él y sus amigos Hans Theodor Conrad, Moritz Geiger y algunos otros eran originariamente discípulos de Theodor Lipps en München. A raíz de la aparición de las *Investigaciones lógicas*, habían insistido en que Lipps comentara con ellos esta obra en un seminario. Cuando Husserl fue llamado a Göttingen, se reunieron en torno a él (año 1905) para que el maestro en persona les iniciase en los misterios de la nueva ciencia. Este fue el origen de la “escuela de Göttingen”¹⁴.

La frescura de las precisas descripciones de Stein invita a transcribir algunos fragmentos tal cual:

Al poco de encontrarse en Göttingen Moskiewicz, tuvo lugar la primera sesión del semestre de la Sociedad filosófica. La constituía el círculo de los verdaderos discípulos de Husserl, que una vez a la semana se reunían por la noche para tratar determinadas cuestiones. Rose y yo no

¹⁰ STEIN, Edith; *Estrellas amarillas* (la obra también se conoció en castellano como *La vida de una familia judía*), cap. VII, Los años universitarios en Göttingen. Editorial de Espiritualidad (Madrid 1973) 191-261.

¹¹ Ib. 191.

¹² Ib.198.

¹³ Mos era Georg Moskiewicz, que conocía el ambiente y “era bastante mayor que nosotras”, escribe Stein, aunque Mos tenía 34 años.

¹⁴ Ib.199.

sospechábamos lo audaz que era por nuestra parte el encontrarnos tan pronto en medio de aquellos elegidos... Nuestro punto de reunión era la casa del señor von Heister... Nunca olvidaré una vez en la que Hans Lipps, en medio de una acalorada discusión, sacudía la ceniza de su cigarro en la azucarera de plata, hasta que nuestra risa lo llevó a la realidad. De los fundadores de la Asociación Filosófica no estaban todos allí. Reinach no volvió desde que era *Dozent* y se casó. Conrad y Hedwig Martius vivían desde su matrimonio, alternativamente, en München y Bergzabern (Pfalz). Dietrich von Hildebrand se había ido a München. Alexander Koyré, a París. Johannes Hering... a Strasburg. Aún quedaban algunos que durante varios semestres habían trabajado con estos ilustres corifeos y podían transmitirnos la tradición a los nuevos. Desempeñaba un papel directivo Rudolf Clemens. Era lingüista... Fritz Frankfurter procedía de Breslau y estudiaba matemáticas... De todos modos, el que mayor impresión me produjo fue Hans Lipps. Tenía entonces 23 años... También había dos señoritas que pertenecían a la Sociedad desde hacía una serie de semestres: Grete Ortmann y Erika Gothe... Además de Rose y de mí, había otros miembros recién llegados a la Sociedad. Betty Heymann era una judía de Hamburg...era alumna de Georg Simmel... Fritz Kaufmann tenía también un pasado filosófico del que se sentía orgulloso. Venía del Marburgo de Natorp y había asimilado tanto neokantismo que tenía muchas dificultades para adaptarse al método fenomenológico¹⁵.

... Elegimos como tema de diálogo en la Sociedad Filosófica la segunda gran obra que había publicado el Anuario. Es un libro que quizá haya influido aún más en la vida del espíritu de los últimos diez años que las *Ideen* de Husserl. Se trataba de *El formalismo en la ética y Ética material de los valores*, de Scheler. Los jóvenes fenomenólogos estaban muy influidos por Scheler¹⁶. “Todos los jóvenes fenomenólogos eran decididos realistas. Las *Ideen* contenían, sin embargo, algunas expresiones que sonaban como si el Maestro se volviese al idealismo. Lo que él nos decía verbalmente como aclaración no podía disipar nuestras dudas. Esto era el comienzo de aquella evolución que habría de llevar, cada vez más, a Husserl hacia lo que él llamaría “idealismo trascendental” (que no corresponde al idealismo trascendental de la escuela kantiana) y ver en él, el núcleo de su filosofía. Husserl empleó todas sus energías para fundamentar un camino que sus antiguos discípulos de Göttingen no podían seguir, para dolor de maestro y discípulos¹⁷.”

Cerrando nuestro paréntesis histórico, volvamos al encuentro con el otro, que se nos manifiesta desde su corporeidad, que a su vez es

¹⁵ Ib. 203-207.

¹⁶ Ib. 208-209.

¹⁷ Ib. 201-202.

percibida por nosotros a través de nuestro propio cuerpo o de nosotros mismos en nuestra dimensión corpórea. La deriva implícita en las *Ideas* hacia un yo trascendental implicaría con el tiempo, por su lógica interna, un distanciamiento de las cosas, cuerpo propio incluido. Y un distanciamiento del cuerpo del otro, también incluido. Había un hilo que unía los problemas que empezaban a alejar a los discípulos del Maestro. Esta nueva variante husserliana del idealismo trascendental complicaba la intersubjetividad y por lo tanto la empatía.

Veamos uno de los casos en que un discípulo muy cercano a Husserl comienza a seguir otro camino. Husserl había confiado a Reinach, hombre de su plena confianza y con dotes pedagógicos, la introducción de los recién llegados al pensamiento fenomenológico. En coherencia con su realismo, Reinach dedicó parte de su investigación a los actos sociales, que nacen de encontrar al otro, y de encontrarlo corporalmente. Alasdair MacIntyre observa con perspicacia como Reinach toma el camino contrario a Husserl: los actos sociales, para Reinach, tenían como una de las condiciones de posibilidad que la informada conciencia interior de la mente y la expresión exterior del cuerpo eran partes de un acto singular unificado. Eliminado el cuerpo, no sólo no nos quedaría un puro acto mental, sino que no nos quedaría ningún acto. De manera que al menos para algunos actos, era necesaria una relación esencial entre una informada conciencia interior y el cuerpo en y a través del cual esa conciencia es dirigida¹⁸. Stein coincidía con Reinach del todo en ese punto. En su correspondencia abundan confidencias sobre sus opiniones personales; allí se puede leer esta frase en una carta de marzo de 1917 a Roman Ingarden, confiándole su paulatino alejamiento del Maestro: “he comenzado a examinar más en

¹⁸ MacIntyre Alasdair, *Edith Stein, un prólogo filosófico*. EDUSC (Roma 2010) 132-133.

profundidad una de las tesis que me alejan del Maestro” (la necesidad de un cuerpo para la empatía)¹⁹.

La cuestión del cuerpo propio, del cuerpo del otro y en definitiva del lugar de la corporeidad en la intersubjetividad y por lo tanto en la empatía y en la percepción de nosotros mismos, fue apartando a los discípulos del Maestro y entre sí. Resume la situación MacIntyre diciendo que Hans Lipps, que era médico y filósofo, puso en claro desde el principio que nuestra experiencia tiene una dimensión corpórea, y que la conciencia está constituida por la interacción con las cosas, por lo cual las relaciones del cuerpo con la mente y del cuerpo consigo mismo tienen una importancia decisiva²⁰. Roman Ingarden, tanto en su última obra sobre ontología –en la cual polemizaba contra algunas conclusiones de Adolf Reinach-, como en sus ensayos sobre estética, postuló que uno de los fundamentos de la fenomenología era que la mente intencionara²¹ y que fuera al mismo tiempo receptiva, al confrontarse con los objetos físicos, dotados de existencia independientemente de nuestra percepción y de nuestro juicio. Edith Stein dedicó precisamente a estos temas parte de su propia tesis doctoral sobre la empatía. Todos y cada uno de los tres se consideraban fieles a la fenomenología de Husserl y de Reinach. Y cada uno de los tres, a un cierto punto de sus recorridos de investigación y apoyados precisamente en lo que habían aprendido de Reinach, entraron inevitablemente en ruta de colisión con Husserl²².

¹⁹ Carta 11 a Ingarden (20 de marzo de 1917), citada por MacIntyre 199.

²⁰ El esteta alemán Theodor Lipps (1851-1914) había introducido la *Einfühlung* entendida como un “proyectarse sobre el objeto de percepción”.

²¹ En el sentido de que dirigiera su atención, de que la mente tuviera una *intentio* orientada a algo.

²² MACINTYRE, *Edith Stein...* 134

¿Mirada de conjunto o conjunto de miradas?

Otro aporte de la filósofa, en la línea de la intersubjetividad y de lo que más arriba llamábamos el “ambiente humano”, es el refuerzo de la tarea grupal en el crecimiento de la filosofía, como sucedió en las antiguas confraternidades pitagóricas del siglo VI antes de Cristo, influidas por el orfismo²³, en la Academia platónica o en el Liceo aristotélico, y como debería ser en la universidad entendida en su sentido etimológico. Lo que parece valer para toda tarea de crecimiento entre adultos, esto es, que la congregación de pequeños grupos de adultos unidos para un mismo objetivo, los fortalece y enriquece en la consecución de sus fines, vale también entre los que se asocian para la búsqueda de la verdad, para hacer filosofía. Ahora no nos referimos a la mirada de conjunto que un singular puede tener sobre algo, sino a la mirada de un conjunto de singulares que se asocian en la descripción de algo; de algo que está ahí, que es como es, independientemente de nosotros. Pero que es conocido por nosotros paulatinamente y desde distintos ángulos físicos, emocionales y culturales. Stein considera la reflexión filosófica como una tarea grupal, como un ejercicio compartido, como una descripción comentada del mundo, de los otros, del yo y de Dios. Esta tarea comunitaria se realiza a lo largo de la vida entera del filósofo, pero sigue mucho más allá, involucrando todas las generaciones de los buscadores de la verdad: “De esta manera se toman de la mano todos los filósofos auténticos, por encima de las fronteras del espacio y del tiempo. Platón, Aristóteles y San Agustín fueron de ese modo maestros de Santo Tomás (aquí cabe remarcar que no sólo Aristóteles sino *también* Platón y San Agustín), y el

²³ Cfr. Por ejemplo, A.H. Armstrong en su *Introducción a la filosofía antigua* (EUDEBA 1966), cuando al hablar de la tarea grupal por encima de autores puntuales en la herencia del pitagorismo afirma: “es muy difícil determinar si una doctrina dada pertenece a la primera generación de la escuela, a los pitagóricos contemporáneos de Platón o al renacimiento neopitagórico que comenzó en el siglo I antes de Cristo” (23).

mismo Santo Tomás no pudo filosofar de otra manera que no fuera en constante referencia y confrontación con ellos”²⁴. Con los matices del caso, y salvando la primacía de la contemplación de las realidades naturales sobre la construcción humana de lo artificial, habría una especie de asimilación de la verdad mediada por lo social, una cierta construcción histórica y social del modo en que integro o asimilo las cosas y las verdades que conozco. Aunque es ambiguo llamarla construcción subjetiva y social de la verdad, hay algo de plausible en la expresión, en el sentido de enriquecer con matices ajenos la propia búsqueda; y así estructurar según una propia manera interior, la captación de una verdad que es única y que en definitiva se identifica con Jesucristo. Esa prevalencia de la dimensión histórica es típica del pensamiento fenomenológico ya en el mismo Husserl; lo que Edith Stein agrega, ya en su etapa cristiana, es la referencia al fundamento dogmático concreto de la revelación sobrenatural como la expresa la fe católica y la mayoría de las comunidades cristianas: “Es decir, no me propongo tratar distinciones dogmáticas, pero dado que por metafísica cristiana entiendo una que haga uso de las verdades de fe, debo decidirme por un fundamento dogmático concreto”²⁵.

¿Puede haber acceso al *self* si no hay a la vez acceso al *otro*?

Los aportes de la filósofa apuntaban a consolidar y profundizar la fenomenología naciente, pero resonaban en otros saberes. La empatía es uno de los aportes más famosos, pero es sólo uno de los aportes de esta mujer del siglo XX a las humanidades en general y a la educación en particular. El tema de que estamos proponiendo incluye otro aporte, que temporal y lógicamente es previo a la puesta en circulación cultural de la noción de empatía: la convicción de la

²⁴ STEIN, Edith. *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, en *La pasión por la verdad* BONUM (Argentina 1994) 101.

²⁵ STEIN, *La estructura...* 14

filósofa de la necesidad de un vínculo personal con otra persona para poder llegar a ser plenamente uno mismo, como también lo aseveró Romano Guardini en su característica antropología dialógica. En pequeña escala, esto se puede apreciar en su breve ensayo de comparación entre la fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Volviendo al principio aristotélico de que todo lo que está en potencia solamente puede llegar al acto cuando establece algún modo de contacto con algo en acto, así una persona reflexiva y fascinada o admirada por el entorno natural y humano, un filósofo en potencia, puede llegar a ser un filósofo en acto cuando se encuentra con un maestro, con otro filósofo en acto, y en definitiva, con la verdad vivida por alguien. Escribe la filósofa: “Pero la “*philosophia perennis*” tiene también otro significado y con ello me refiero a que define el espíritu del auténtico filosofar que vive en cada filósofo verdadero, es decir, en cada uno de aquellos que sienten la irresistible necesidad interior de rastrear el “logos” o la “ratio” (según la traducción de Santo Tomás) de este mundo. El filósofo nato trae consigo ese espíritu al mundo a modo de “potencia” (para decirlo en lenguaje tomista), que se actualiza cuando el espíritu se encuentra con un filósofo maduro, con un “Maestro”²⁶. En sus escritos encontramos una fundamentación filosófica de la dimensión social de la persona humana, pero que no se limita a explicar por qué el ser humano funciona socialmente, sino que muestra cómo sólo el integrarse y vivir lo social de lo humano hace posible su plenitud. Como contraste, queda sobreentendido que el aislamiento y el encierro en uno mismo, vivido como sufrimiento –la soledad sufrida, incomunicada, no la soledad que es plenitud-, es un camino directo hacia la enfermedad de la personalidad, y bajo la apariencia de solución fácil y rápida nos podría encaminar hacia el propio fracaso existencial. Hay una soledad que brota de la riqueza interior y que en el fondo es simultáneamente compañía, es hacer espacio en el

²⁶ STEIN, *La fenomenología...* 100-101

corazón para muchos; mientras que otras soledades son en realidad un aislamiento incomunicado, estéril y perjudicial. Para los miembros del joven Círculo Fenomenológico de Gotinga, si no vivimos activa y hondamente nuestra dimensión social en todos sus matices y posibilidades de encuentro interpersonal, no solamente no vivimos nuestra dimensión social, sino que no podemos alcanzar ni siquiera el propio desarrollo personal que es esperable de cualquier persona. Refuerzo la idea: sin el otro, no podemos alcanzar nuestro propio desarrollo personal. Aunque metafísicamente sea verdaderamente una persona, el todo de lo que significa ser persona se va alcanzando progresivamente en el encuentro con el otro, con los otros, con el Otro que llamamos Dios. Esta manera de ver las cosas explica la natural deriva de autores del Círculo hacia temas de la filosofía social.

La empatía de Edith Stein en el trato con pacientes cuyos idiomas desconocía.

No siempre se detienen las biografías de la filósofa en ese gran laboratorio para la teoría de la empatía que fue su permanencia como voluntaria de la Cruz Roja durante la Primera Guerra Mundial. Sigo en estas apreciaciones el profundísimo “prólogo filosófico” de Alasdair MacIntyre al pensamiento de Stein²⁷, que mencioné más arriba y que cito en la edición italiana. Allí dedica el capítulo 8 a los años 1915-1916, mostrando que lo que había trabajado en su escritorio de filósofa junto con Husserl en torno a la noción de empatía, se enriquecería notablemente durante su voluntariado en el sector de personas enfermas de fiebre tifoidea y en la terapia posoperatoria; esto sucedió en el hospital militar de *Mährische Weisskirchen*. MacIntyre señala algunos motivos por los cuales su contacto con estas personas sufrientes fue decisivo a la hora de sumar elementos a lo que iba a ser con el tiempo su teoría sobre la empatía,

²⁷ MACINTYRE, *Edith Stein...*

dándole carne a las ideas. En primer lugar, allí tuvo la oportunidad de encontrar enorme variedad de tipos humanos, muy diversos entre ellos, provenientes de sectores sociales enormemente diferentes, muchísimos más de los que ella hubiera podido conocer en Breslau, su ciudad natal, o en sus primeros años como universitaria en Gotinga. Había pacientes que provenían de casi todo el Imperio Austrohúngaro. No sólo se hablaba en alemán y húngaro, sino en checo, eslovaco, esloveno, ruteno, polaco, ruso e italiano. Había a disposición de médicos y enfermeros un vocabulario para hacerse entender con los pacientes, pero no era completo ni fácil de aplicar, sobre todo en la urgencia de algunas situaciones. Además, la lengua no era la única barrera para la comunicación, en cuanto a que a la variedad de los idiomas y dialectos se le sumaba la variedad de usos y costumbres de diferente origen étnico y cultural. Por eso era tan difícil para médicos y enfermeras comunicarse con los pacientes, o peor aún, para entender lo que los pacientes querían manifestar, o incluso lo que estaban tratando de ocultar. Además, hay que sumar que el trabajo en las salas y los pasillos de los hospitales montados en lugares que no habían sido diseñados para tal fin, sumaban complicaciones. Por eso había que tener la habilidad (y para eso se requería empatía) de saber presentarse como personas serias y confiables, para ganar la confianza de los pacientes inseguros o asustados. ¡Y la confianza de los otros colegas! Edith Stein había elegido la empatía como tema de su propia tesis, porque era un tema que Husserl mencionaba en relación con la naciente psicología, pero sin entrar en detalles, y ella tenía muchas dudas acerca del alcance de la palabra. Era necesaria una profundización, una descripción adecuada, si se la quería integrar más fundamentadamente en la fenomenología naciente, que es la corriente filosófica iniciada por Husserl. Y ahora el toque dramático: en el hospital, la empatía con el paciente podía ser cuestión de vida o muerte. Comprender qué cosa otras personas sentían o pensaban, y el modo en el cual reaccionaban, fuera con palabras, con miradas, con gestos, con actitudes o con comportamientos, tenía una enorme importancia práctica para tomar las medidas terapéuticas acertadas, para señalar la medicina correcta,

para indicar el tratamiento adecuado. Esto se puede aplicar tal cual en la relación terapeuta-paciente y en la relación educador-educando, tanto en la educación formal como en la no-formal, como la que aplica exitosamente desde hace más de un siglo el Movimiento Scout en todo el mundo, adaptando a las diferentes culturas la intuición original de su fundador, Lord Baden-Powell of Gilwell. Volviendo al hospital, tengamos presente que muchos de los pacientes eran terminales. En especial desde que la derivaron como enfermera desde el sector de fiebre tifoidea al sector de quirófano y de terapia posoperatoria (nuestra terapia intensiva). Eso hizo que más allá de la cuestión de la empatía, también se preguntara por el sentido de servir y de estar disponible para personas que enfrentaban la posibilidad de una muerte inminente. Aunque Martin Heidegger era unos años mayor que ella, ambos habían estudiado con Husserl y ambos habían tenido ocasión de conocer los respectivos modos de interpretar al Maestro. Uno de los temas que los separaba era la interpretación de la noción de filosofía cristiana, que quedó formalmente expuesto y propuesto a partir del Congreso Internacional Tomista que se realizó en Juvisy, en las afueras de París, el 12 de septiembre de 1932, y al que Edith Stein fue invitada. Allí tuvo también ocasión de conocer a Maritain y a su esposa. En realidad, el tema del congreso era “La fenomenología y sus relaciones con el tomismo”²⁸, pero muchas discusiones fueron en torno a la posibilidad de una filosofía cristiana y terminaron extendiéndose por varias décadas. Ella había escuchado de primera mano las reflexiones de Heidegger sobre el hombre como un ser-para-la-muerte. Para el joven Heidegger, el hombre es el ahí-del-ser o el ser-ahí (*Dasein*). Y lo que se pone en cuestión del *Dasein* es que **el *Dasein* es el ser para la muerte, que no solo muere, sino que sabe que va a morir** y se angustia por ello. Sin embargo, en su origen no es una filosofía depresiva, sino que se parte de la angustia del ser por su finitud para orientarse a conseguir lo que Heidegger va

²⁸ Las conclusiones fueron publicadas por Éditions du Cerf (Paris 1932) bajo el título: *La Phénoménologie*.

a llamar “existencia auténtica”. En su origen no lo fue. Pero a veces los desarrollos que hacen otros no están en la misma dirección de la filósofa o del filósofo que los formuló por primera vez. En *La estructura de la persona humana* aparecen contrastes entre un pensamiento orientado a la vida y al todo, y un pensamiento orientado a la muerte y a la nada: “Sólo será posible evitar el nihilismo pedagógico que se sigue del nihilismo metafísico si se logra superar este último con una metafísica positiva, que dé una respuesta adecuada a la nada y a los abismos de la existencia humana”²⁹. Cuando Heidegger comienza con este enfoque, ya hace diez años que Edith Stein tuvo su experiencia de acompañamiento en la espera de la muerte a muchos pacientes, y sus propios encuentros con la muerte misma, que día a día visitaba el hospital. Si nunca fue meramente teórico el discurso de Stein sobre la empatía, mucho menos lo fue en el caso de la empatía con los que en el hospital esperaban la muerte. Cuando redacta la tesis doctoral, sus meditaciones sobre la empatía tienen raíces muy profundas en sus experiencias recientes y en el haber hecho propio el dolor del prójimo.

Algunas conclusiones.

Dentro de los ejes que propuso el Congreso estuvieron el de educación y salud mental y el de educación continua. Estos ejes nos señalan el contexto para dos posibles presentaciones de la empatía, asumiendo previamente el punto de vista de Santo Tomás de Aquino sobre la unión substancial de cuerpo y alma en una tercera realidad original³⁰: el vínculo empático en la relación terapeuta-paciente y el

²⁹ STEIN Edith, *La estructura de la persona humana*. BAC (Madrid 1998) 14.

³⁰ Por ejemplo, en *De ente et essentia*, n.16, y tantos otros lugares, que no llegaron a impedir que en ciertos ambientes se le atribuyera a Santo Tomás una tendencia dualista como lugar común, cuando se hace referencia a su pensamiento interpretado más bien literalmente; y se habla poco y nada de la manera de Santo Tomás de presentar al animal racional como una tercera cosa diferente del espíritu

vínculo empático en la relación educador-educando. Y no sólo en un momento puntual, en un encuentro aislado, sino en un proceso que transcurre y se sostiene a lo largo del tiempo, un proceso que es histórico: años de terapia, años de educación. Dado que esas relaciones se establecen entre personas humanas, y la empatía es uno de los modos típicos de relacionarse la persona humana con otras personas humanas, y la persona humana con algunos animales, como señaló Edith Stein en el texto citado³¹ y podemos leer en otros³², no se puede esperar que esos vínculos sean sanadores o educativos si no están apoyados en la empatía entre psiquiatra y paciente, o en la empatía entre educador y educando. Ese vínculo empático también puede darse con las mascotas, como señala en otro contexto Erica Fudge³³.

Esta empatía no es simplemente uno de los modos posibles de vínculo según la escuela terapéutica que cada uno haya encontrado como idónea para tal caso, sino un modo general de ponerse o exponerse al vínculo. Por eso no entra en colisión con las actitudes hacia el paciente que las distintas corrientes sugieren a los terapeutas, sino que las complementan. Si el vínculo terapeuta-paciente carece de todo rastro de empatía, será claramente parcial y fragmentario, y no alcanzará para despertar en el paciente la lucidez sobre sí mismo y el despertar para hacerse cargo de sí mismo en un paulatino y lento proceso histórico de recuperación, lucidez y claridad. Y algo análogo

y de la materia, que no es ni un cuerpo ni un alma sino un ser humano.

³¹ Ver cita 2, más arriba.

³² STEIN, Edith; *Estrellas amarillas* (la obra también se conoció en castellano como *La vida de una familia judía*), cap. IV, La evolución de las dos hermanas más pequeñas. Editorial de Espiritualidad (Madrid 1973). Por ejemplo, la importantísima referencia al “abismo de angustia mortal e incompreensión” de la oveja que encuentra en el viaje a la isla de Helgoland, narrado por ella misma como recuerdo de su adolescencia (pp. 113-114).

³³ FUDGE Erica, *Pets*. Paidós (Buenos Aires 2014), que es traducción de *Pets*. Acumen Publishing Limited (Stockfield 2008).

sucede en el campo educativo: más allá de las teorías y prácticas educativas que se pongan en acto, sean formales o no-formales, la empatía las abarca a todas sin oponerse a ninguna. Es más, si las prácticas educativas no están apoyadas en una verdadera empatía entre educador y educando, muy difícilmente se llegará a despertar o destrabar en él su vital capacidad natural de autoeducación. Con el “sin oponerse” nos referimos a todas las de base realista, que reconocen al ser individual como tal y no lo han perdido en la insustancialidad del ser genérico que es herencia de cierta interpretación hegeliana. Si el ente finito deja de ser en verdad finito para ser expresión momentánea de lo infinito, no puede haber empatía: el otro y yo seríamos lo mismo. Y Dios también.

GERALD CRESTA

Universidad Católica Argentina

CONICET

CEF-ANCBA

Buenos Aires

gerald.cresta@gmail.com

El trascendental *unum* en la ontología aristotélico-tomista

Recibido 15/9/21 - Aceptado 29/9/21

Resumen: Tomás de Aquino sigue a Aristóteles en su concepción del constitutivo fundamental de los trascendentales: el no ser reducibles a géneros supremos. En el caso del trascendental *unum*, aun cuando las exigencias de inteligibilidad tienden hacia un principio formal de unidad, adquiere la misma relevancia que el primer trascendental *ens*. Surge entonces una dificultad conceptual: por un lado, la imposibilidad de ser pensado como un primer principio formal a partir del cual deducir la realidad de la sustancia ni los restantes trascendentales, por el otro lado, el *unum* es radicalmente *a priori* y constituye una expresión del *ens* en la plenitud de su acto de ser, ya que manifiesta el origen trascendente de sus múltiples determinaciones. El presente trabajo analiza el estudio del trascendental *unum* en la tradición aristotélico-tomista y plantea cuestiones afines sobre la formalización propia de las ciencias ante un concepto que, no siendo sustancia ni principio formal, provee una explicación del ser. Es significativo dentro de este contexto la relevancia que Tomás de Aquino otorga a la dimensión cognoscitiva humana como parte del dinamismo expresivo de los trascendentales, de tal manera que la relación hombre-naturaleza-mundo adquiere especial envergadura frente a concepciones del ser que, en su absoluta trascendencia, reducen o niegan la participación intelectual. En este sentido, se proponen opciones de reflexión sobre los trascendentales que validen su radical expresividad del ente a la vez que su constitución metafísica de primer orden, tomando como base una ontología no-formal.

Palabras clave: trascendentales - *ens* - *unum* - formalización - ontología no-formal

The transcendental *unum* in Aristotelian-Thomistic ontology

Abstract: Thomas Aquinas follows Aristotle in his conception of the fundamental constitutive of the transcendental: not being reducible to supreme genres. In the case of the transcendental *unum*, despite the demands of intelligibility that tend towards a formal principle of unity, it acquires the same relevance as the first transcendental *ens*. A conceptual difficulty then arises: on the one hand, the impossibility of being thought as a first formal principle from which deduce the reality of the substance or the remaining transcendental ones, on the other hand, the *unum* is radically *a priori* and constitutes an expression of the *ens* in the fullness of its act of being, since it manifests the transcendent origin of its multiple determinations. This paper analyzes the study of the transcendental *unum* in the Aristotelian-Thomistic tradition and raises related questions about the formalization of the sciences in view of a concept that, not being substance or formal principle, provides an explanation of being. It is significant within this context the relevance that Thomas Aquinas gives to the human cognitive dimension as part of the expressive dynamism of the transcendental, in such a way that the relationship between man and nature and the world acquires special importance in the face of conceptions of being that, in their absolute transcendence, reduce or deny the intellectual participation. In this sense, we propose options for reflection on the transcendental ones that validate their radical expressiveness of the entity at the same time as their metaphysical constitution of the first order, based on a non-formal ontology.

Keywords: transcendentals - *ens* - *unum* - formalization - non-formal ontology

Introducción

Es sabido que la llamada doctrina medieval de los trascendentales debe sus antecedentes a la ontología del pensamiento antiguo, en el sentido en que ésta no trataba solamente de los principios del ser, sus causas, sus modalidades y las categorías, sino también de una propiedades o atributos que no pertenecen a ningún género, ni siquiera a un género supremo, y que por eso deben ser pensadas como transcategoriales.

El término *trascendentales del ser* fue usado en la filosofía medieval para designar los modos generales en los que se presenta el ente. Estas modalidades dan cuenta de ciertas características

ontológicas comunes sin las cuales los entes no serían tal como los conocemos. La unidad, la verdad, el bien, la belleza, entre otros, comportan atributos que pueden ser reconocidos como esenciales al ente en cuanto ente, a la vez que presentes ópticamente en cada ente singular.

Si bien el conjunto de los trascendentales añade algo al ente en cuanto a que todos ellos expresan conceptualmente un modo de ser implícito en el primer transcendental *ens*, la unidad representa la primera explicación del ente porque se trata de su concepto más próximo.¹ Pero además, la unidad es el transcendental que Aristóteles señala junto con el ente como conceptos que no pueden ser reducidos a ningún género y son por tanto transcategoriales. Su importancia en todo estudio acerca de la doctrina de los conceptos trascendentales radica entonces en una prioridad de orden histórico y de orden próximo al primer transcendental, lo cual ha permitido a los pensadores medievales no sólo encontrar una articulación en las obras de Aristóteles, sino también el modelo teórico para la comprensión de los demás trascendentales, como puede apreciarse en los desarrollos de la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller, considerado por los intérpretes como el texto base que inicia un tratamiento sistemático del tema de los trascendentales en la Edad Media.² Pero anteriormente a este comienzo medieval de la doctrina propiamente hablando, hubo autores que reflexionaron desde los orígenes del pensamiento filosófico occidental sobre tales conceptos, y sobre todo, acerca de lo *uno* y sus relaciones con el *ser* y el *bien*.

¹ Tomás de Aquino, *In Sent.*, I, d. 8, q. 1, a 3: “Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam”.

² Cf. Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 199 ss.

La presentación que realiza Aristóteles es, en este sentido, una de las tres concepciones más firmes sobre la esencia de la unidad. Las otras dos son la neoplatónica, que alcanza un relieve decisivo en Dionisio Areopagita y el *Liber de Causis*, y la discusión dentro de la filosofía árabe entre Avicena y Averroes acerca de la naturaleza de lo *uno*. Por su parte, Tomás de Aquino hará una valoración propia de cada una de ellas, situándose en una perspectiva que, frente a la metafísica clásica, inaugura un nuevo comienzo de la ciencia primera fundamentado justamente en una concepción de pensamiento en tanto pensamiento trascendental.³

Interesa en el marco de las presentes reflexiones el sentido ontológico de los conceptos trascendentales en su recorrido histórico, pensados como aquello que trasciende ciertas realidades por ser común a ellas y convenir de manera única con su esencia, a la vez que no deja de abarcar cada caso de lo individual concreto en cuanto se encuentra presente como la participado en lo participante. Y este sentido representa una clave hermenéutica fundamental, en cuanto que la reflexión metafísica encuentra en el acto de ser la riqueza de su dinamismo temporal en la realidad natural del mundo. Esta reflexión debe ser llevada a cabo mediante instrumentos específicos que posibiliten la inteligibilidad, esto es, la aprehensión del acto de ser. Y porque los instrumentos deben estar adaptados a la propia esencia del pensamiento metafísico, los trascendentales cumplen con las condiciones necesarias para dicha tarea.

El problema de la fundamentación del conocimiento

En *Metafísica* IV, Aristóteles establece que el objeto de la ciencia primera es el ente en cuanto ente y añade en el capítulo segundo que el atributo principal del ente es ‘uno’: “Ente y uno son una y la misma

³ Cf. Abelardo Lobato OP, Santo Tomás de Aquino y la vía trascendental en filosofía, en: *Die Logik des Transzendentalen*, (Hg. Martin Pickavé), *Miscellanea Mediaevalia* 30, Berlín, 2003, pp. 163-178.

naturaleza en el sentido en que se siguen uno de otro [...] pero no en el sentido en que están determinados por un único concepto”.⁴ Esta primera formulación ya incluye la caracterización propia de identidad real y diferencia conceptual como dos propiedades para referirse a los trascendentales. Aristóteles desarrolla una doble argumentación que es sostenida por una consideración lingüística y por una consideración de orden categorial. En el primer caso se diferencian tres modos de expresión: ‘hombre’, ‘un hombre’ y ‘ser hombre’, para concluir que tanto desde el punto de vista del lenguaje cuanto de la experiencia concreta las tres formas de expresión refieren a un mismo objeto, por lo cual el término ‘uno’ y el término ‘ser’ no añaden a ‘hombre’ nada diferente de su propia naturaleza.⁵ En el segundo caso, el eje de la argumentación es la diferencia entre sustancia y accidente, al considerar que la sustancia de cada ente en sí mismo es invariablemente una. Por tanto, al no ser el ente en sí mismo otra cosa que sustancia, no pueden ser accidentes ni el ente ni su unidad. Esta imposibilidad se basa en que una predicación accidental y no sustancial remite a un proceso al infinito.⁶

Una vez que se han planteado estos dos argumentos, la conclusión es que la diversidad categorial atañe tanto al ente cuanto al uno. Ambos se pueden identificar como presentes en todas las categorías. Esta realidad propia del concepto trascendental hace que al estudiar la ciencia que trata del ente, se estudie asimismo la ciencia que trata

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1 (1003 b).

⁵ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1 (1003 b 26-32): “... pues decir ‘un hombre’, ‘hombre que es’, es lo mismo que decir ‘hombre’, y no se manifiesta otra cosa al duplicar las palabras ‘un hombre es’ en lugar de ‘hombre es’ (es evidente que la esencia de hombre no se separa de su unidad, ni en la generación ni en la corrupción, y otro tanto ocurre en el caso del ‘uno’ que no se separa del ‘ser’), pues es obvio que al añadir ese término, el sentido sigue siendo el mismo y que el uno no es otra cosa aparte del ente”.

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1 (1003 b 32-33): “Además, si la *ousía* de cada cosa es una no por accidente, de la misma manera es esencialmente algo que es. De lo que se infiere que habrá tantas especies de uno como de ente”.

del uno. Una teoría del uno no es por tanto ajena a una teoría del ente en general. Por eso Aristóteles incluye en este libro IV de su *Metafísica* al ‘uno’ para dar cuenta del objeto de una ciencia demostrativa: es el ente *qua* ente, pero es asimismo el uno trascendental.

Anteriormente, en el libro II, fue presentada la *aporía* acerca de la convertibilidad. Para algunos autores como Karl Bärthlein, no hay en Aristóteles una teoría de la mutua convertibilidad de los trascendentales.⁷ Aertsen hace hincapié, sin embargo, en que el mismo Tomás señala la coherencia interna entre el libro III, el IV y el X, donde finalmente se da la respuesta a la *aporía* planteada. La tesis platónica, de antecedentes pitagóricos, sostenía la sustancialidad del uno frente a las propuestas de los filósofos naturalistas presocráticos. Pero esta postura conduce al monismo, ya que si el uno -y el ente- fueran una sustancia separada y subsistente, no podríamos pensar nada fuera de ella. Como había sostenido Parménides, aquello que está fuera del ente, necesariamente es no-ente. Por eso su afirmación: “el ente es uno”. La clave para comprender la posibilidad de superación de esta *aporía* se encuentra justamente en la lectura trascendental de la tesis parmenídea. Aristóteles afirma en *Metafísica X*, (1053 b 16-24) que lo universal no puede ser una sustancia subsistente por sí misma. Y como tanto ‘ente’ cuanto ‘uno’ están presentes en todas las cosas a modo de predicados de las mismas, dicha naturaleza común les impide de suyo ser sustancias de las cosas. Esta predicación común a muchas cosas o a todas las cosas se desprende de lo desarrollado por Aristóteles en *Metafísica VII*, donde se llega a la conclusión de que la comunidad de la unidad es incompatible con su sustancialidad.⁸

⁷ Karl Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, Teil 1: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum, Walter de Gruyter, Berlin, 1972, pp. 154 ss.

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 16 (1040 b 15-20; 1041 a 5): “Puesto que ‘uno’ tiene tantos significados como ‘ente’, y la *ousía* de lo que es uno es una, y las cosas

Aristóteles había iniciado un camino de sistematización orientado hacia los conceptos más generales. En esa dirección Porfirio continuó la tarea y en su *Isagogé* buscó la posibilidad de un sistema categorial universal. Si las categorías se dicen siempre en relación a una sustancia individual, los predicamentos de género, especie, diferencia, accidente y propio ordenan aquellas voces referidas a la sustancia subsumiendo las especies en los géneros. Se obtiene de este modo la mejor definición de la sustancia al articular adecuadamente los conceptos predicamentales hasta alcanzar el género de mayor universalidad. En esta *Isagogé* o *Introducción al Tratado de las categorías de Aristóteles*, como es su título completo, Porfirio recupera algunos fragmentos de los *Tópicos* y menciona que un género abarca en sí variadas especies que a su vez cuentan con los llamados *proprios* o *accidentes sustanciales* y los *accidentes* en el sentido simple del término. Un ejemplo podría ser el siguiente: género: vegetal; especies: coníferas y palmeras, que se diferencian por el tipo de hojas; accidente sustancial o propio: las coníferas presentan semillas o estructuras especializadas llamadas conos; accidente simple: las palmeras son en su mayoría monopódicas (un único tronco o tallo central) pero puede ocurrir que ocasionalmente haya palmeras de tronco ramificado.

Es factible entonces constatar en estas divisiones y subdivisiones un desarrollo intelectual que parte de la experiencia sensible y la va dejando atrás al organizarla en diversos niveles de inteligibilidad que van más allá de la mera presencia del caso singular. De este modo el mundo es articulado como un conjunto que se distribuye jerárquicamente y en el cual cada sustancia ocupa un sitio determinado. Hasta aquí las intuiciones de Porfirio y su búsqueda de una categoría universal omniabarcante sistematizan de una manera aún más completa el programa iniciado por Aristóteles, pero no

cuya *ousía* es numéricamente una son numéricamente una, es obvio que ni el uno ni el ente pueden ser *ousía* de las cosas [...] De lo dicho, resulta claro que ninguno de los llamados universales es *ousía* y que ninguna *ousía* se compone de *ousías*".

incluyen, como lo hará Agustín, al ser como el género último y máximamente abarcador. El Obispo de Hipona es en este sentido fiel a la herencia neoplatónica que incorporaba en los tiempos de la redacción de su *De libero arbitrio*, y propone al ser como un último principio bajo el cual es posible subsumir todo lo que *es* y se halla manifiesto en las diferentes especies de entes. Pero como bien comprendieron los escolásticos, el problema aquí es que este género supremo accesible sólo por la razón adquiere una formalidad tal que impide el reconocimiento de las particularidades del ente; es capaz de unificar de manera absolutamente genérica a lo real, pero en ese mismo acto asume el elevado costo de perder las instancias concretas, lo *proprio* de cada ente. En el ser el ente (concreto) se diluye, porque el ente (cada ente) no es abstracto. La gran cuestión a plantear es entonces la de la conveniencia con lo real como límite en la propuesta de un principio de fundamentación cuyo núcleo mismo sea formal, en el sentido de formalizante total, precisamente porque lo real es tal en la medida que engloba a ambos extremos: lo concreto material y lo abstracto formal. El inconveniente radica en lo mismo que caracteriza esencialmente a los sistemas predicamentales: que son independientes de nuestra experiencia; su único compromiso, como hemos mencionado arriba, es con el esfuerzo cultural-científico de nuestro espíritu, y se consolida diversamente de época en época, de tradición en tradición, de paradigma en paradigma.

La orientación de la ciencia actual es un ejemplo claro de la obsolescencia de sistemas categoriales precedentes, como señala P. Gilbert.⁹ Si se toma el caso mencionado de la *Isagogé*, resulta insuficiente aplicar en este contexto contemporáneo un sistema como el de los predicamentos de Porfirio sencillamente porque el marco de elaboración para las definiciones ya no es el nominal sino el operativo: el horizonte desde el cual opera la ciencia actual y hacia el cual se orienta a paso firme prescinde de las esencias jerárquicas

⁹ P. Gilbert, *Metafísica. La paciencia de ser.*, Sígueme, Salamanca, 2008, pp. 222-225.

para ocuparse de las cuestiones metodológicas. La tarea de la ciencia hoy no es *definir* en el sentido de una descripción de esencias, sino *hacer* en el sentido de una reducción constante a la experimentación modelo o a la producción de una fórmula matemática. De manera cada vez más notoria, aquellos conceptos que son pensados bajo una estructura de categorías y predicamentos se muestran insuficientes para ofrecer una unificación universal del mundo real en su conjunto sin dejar de lado las diferencias inmanentes. Son precisamente esas diferencias las que posibilitan la variedad multifacética de los entes, y que no quedan incluidas al pensar el ser como el género mayor.

Singular y universal como diferencia entre uno y único

La distinción entre singular y universal puede ser considerada, como lo hace Aristóteles en *Metafísica*, X, 1, a la manera de una diferencia que destaca a cada ente de los demás (singular) y a cada ente como una coherencia propia consigo mismo (universal).¹⁰ Por eso en toda la tradición clásica, a partir de estas notas distintivas, encontramos que el concepto universal está unido en sí mismo de modo prácticamente axiomático. La propia y auténtica coherencia consigo mismo es aquello que permite expresar del concepto universal que su unidad significa precisamente el articularse a sí mismo independientemente de la acción de los otros. Debido al hecho de que esta independencia respecto a los otros que no son él mismo lleva casi automáticamente a pensar en una determinación, y por tanto a una exclusión de otras determinaciones, es preciso indicar que la negación en este contexto no es de orden lógico, como cuando se dice “si Juan es alto, no es bajo”. Por el contrario, se trata de una determinación de orden interna que significa una unidad en el sentido de total inmanencia o, en otras palabras, de completud consigo mismo. No hay aquí una alteridad que deba ser negada, sino una

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, X, 1 (1052a 29-30): “Unas cosas, entonces, unas en cuanto son un continuo o un todo; otras, son aquellas cuyo enunciado es uno”.

unidad tan plena, que no conlleva en sí ninguna limitación y por tanto se posiciona ampliamente en el acto de ser. Como se ve, la importancia de una teoría de los trascendentales radica en que cada uno de ellos muestra en su propia especificidad conceptual diversos rasgos esenciales a la estructura del *ens*.

En el contexto de estas especificidades propias, la relación entre Uno y Ente muestra ya desde los textos del *Corpus Aristotelicum* una preeminencia respecto de las relaciones que guardan los otros trascendentales con el Ente. K. Bärthlein señala en este sentido una “ventaja sistemática” (*einen systematischen Vorteil*) en la relación, porque la unidad permite descubrir la determinación mínima de los entes en cuanto tales. Y dicha determinación posibilita al investigador situarse en un claro punto de partida para avanzar sistemáticamente hacia una visión de conjunto de todos los conceptos trascendentales. Cuenta de ello es la profusión de referencias en los textos aristotélicos a esta relación entre Unidad y Ente, referencias que superan a las de Verdad y Bien.¹¹ Esta “ventaja sistemática” es de suma relevancia, porque su expresión muestra la estrecha dependencia de los trascendentales como ontológicamente primeros -en su mutua convertibilidad con el Ente-, y como presentes en los entes concretos materiales -singulares- que despliegan en su existencia temporal, junto a las notas de sus naturalezas universales, un conjunto otro de innumerables notas propias, siempre nuevas y siempre sorprendentes. Es decir, imposibles de reducir a criterios de universalidad, pero sí susceptibles de expresar en ellas a cada uno de los trascendentales. Por otra parte, que los trascendentales sean ontológicamente primeros es un importante corolario de la relación que establece Aristóteles entre ontología y teología, porque antes de

¹¹ K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, de Gruyter, Berlin, 1972, pp. 109-110: “Darüberhinaus hat die Verbindung de Einen mit der des Seienden auch noch einen systematischen Vorteil: sie wird es uns eher ermöglichen, die Minimal-bestimmtheit des Seienden als solchen anzugeben”.

ser determinaciones del ente en cuanto ente, los trascendentales son determinaciones de lo divino.¹²

Y es este último sentido el que manifiesta la trascendentalidad de lo uno y refuerza la posición aristotélica frente a la concepción platónica -y pitagórica- de la sustancialidad. Mientras que esta postura conduce, como el mismo Aristóteles sostiene, al monismo, la tesis de la convertibilidad permite sortear el escollo del ente que no puede diversificarse por algo externo a él mismo. De ahí la afirmación parmenídea “el ente es uno”, reutilizada en su versión escolástica como *ens est unum*. Esta expresión y la doctrina que se encuentra detrás de ella claramente evita, para Tomás de Aquino, el problema de la unidad sustancial separada que hace imposible hallarla presente simultáneamente en una multiplicidad, por lo cual se vuelve insostenible.¹³

La concepción trascendental se sustentaría entonces en primer lugar en el hecho de que la existencia de cada ente expresa la unidad indisoluble entre uno y ente, ya que si un ente no tuviera ser habría que dar cuenta del no-ser y estaríamos nuevamente frente al planteo parmenídeo; también, se debe a que el uno se encuentra en todas las categorías y no queda limitado a una sola de ellas; asimismo, el uno no añade una naturaleza diferente al sujeto del cual se predica. Por eso dice Aristóteles que, en un sentido, ambos significan la misma realidad, dejando en claro que se trata del sentido no-sustancial y diferenciándolo del sentido causal. Tomás, en una posición aquí más

¹² *Ibid.*, p. 111: “...die transzendentale Bestimmtheiten wären dann zuerst Bestimmtheiten transzendenten Grössen, also des Göttlichen, nicht des transzendentale Seienden als solchen”.

¹³ Cf. Tomás de Aquino, *In Met.*, VII, lect 16, n. 1641: “dicit quod hoc ipsum quod est unum, non potest apud multa simul inveniri. Hoc enim est contra rationem unius, si tamen ponatur aliquod unum per se existens ut substantia. Sed illud quod est commune, est simul apud multa. Hoc enim est ratio communis, ut de multis praedicetur, et in multis existat. Patet igitur quod unum quod est commune, non potest esse sic unum quasi una substantia”. Cf. Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 208-209.

cercana al platonismo, apoya sin embargo esta argumentación aristotélica, entendiendo que es la única posibilidad de salvar la aporía mencionada por el Filósofo en el libro III de la *Metafísica*.¹⁴

Los conceptos trascendentales y las estructuras categoriales

En la búsqueda de conceptos que reúnan la variada gama de lo real, la postulación de los diversos grados de generalidad lleva en su abstracción la ventaja de la universalidad, pero esos conceptos no quedan libres de las limitaciones que les impiden incluir los rasgos propios de cada ente. En este sentido, la reflexión que ha ido desarrollándose en el curso de la antigüedad clásica y el medioevo, encuentra en los trascendentales una vía de acceso para pensar con renovada profundidad las cuestiones metafísicas.¹⁵

Las categorías, tal como las ha propuesto Aristóteles, pero también en cualquier otro sistema categorial, presentan una predicación en referencia a un sujeto, y en esa atribución necesariamente dejan de lado otros predicados posibles, es decir que en la atribución limitan a los sujetos al separarlos de otros sujetos que poseen otros predicados. Los trascendentales han llamado la atención de los pensadores porque poseen en cambio una validez que se extiende a todos y cada uno de los entes. Por eso Aristóteles insiste en afirmar que el *uno* y el *ser* no sólo no son categorías, sino que tampoco pueden ser considerados como géneros bajo los cuales se encuentran los entes a la manera de especies. El inconveniente que veía Aristóteles es que al perderse la univocidad de cada ente se vuelve imposible la definición científica, porque no se atiende a las diferencias de cada especie. Y, por otra parte, también consideró

¹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, X, 2 (1054a 13-19) y Tomás de Aquino, *In Met.*, X, lect. 3 n. 1974 y n. 1977.

¹⁵ Cf. P. Gilbert, *Metafísica. La paciencia de ser*, Sígueme, Salamanca, 2008, p. 159.

necesario que el género no sea atribuible a las diferencias de las especies: el género *animal*, por ejemplo, puede serlo de la especie *hombre*, pero no es aplicable atributivamente a la diferencia *racional*, que es propia de esa especie en particular. Su universalidad le impide llegar hasta la nota propia de cada especie. Expresado de otro modo: el trascendental difiere del género porque conviene tanto al género como a la especie como a los singulares, mientras que el género difiere de suyo de la especie y de la diferencia específica. Tal distinción hace que sea imposible extender la función atributiva.¹⁶

Preocupado como estaba por fundar y practicar las ciencias, Aristóteles encuentra aquí una dificultad de orden operativo que le impide consolidar una auténtica doctrina de los trascendentales. La dificultad consiste en que, habiendo afirmado que los géneros son los principios (*Met.*, 998b 27-28), y si ‘ente’ y ‘uno’ no son géneros, entonces tampoco son principios. Por consiguiente, no pueden ser utilizados como una estructura que permita dar cuenta de lo real sobre la base de una lógica formal. Es preciso recordar aquí que el esfuerzo intelectual aristotélico se había fijado en una estructura formalizante aplicada a la ontología. Su clasificación categorial es una doctrina de gran impronta lógica que, al servir de explicación no de una realidad determinada sino de toda realidad pensable bajo el concepto de ser, podía por tanto valer como una doctrina metafísica, en el sentido de una metafísica general u ontología. Pero para desarrollar sistemáticamente una profundización de los trascendentales, hubiera debido cambiar de registro hacia una ontología de estructura existencial que pensara la diferencia entre el ser y la esencia, como lo hizo Tomás al concebir el concepto cumbre del *actus essendi*. Esto implica el reconocimiento de que los principios formales de la definición no son los principios últimos del ente. Por eso es importante la doctrina de la participación, ya que, en

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, III, 3 (998b 26-27): “Si el ‘uno’ o el ‘ser’ son géneros, [no puede llamárseles diferencias específicas y] ninguna diferencia podrá ser ni ‘ser’ ni ‘uno’”.

su sentido más riguroso, no significa tanto formar o tomar parte de algo, cuanto ser o poseer una perfección determinada, aunque de manera parcial. Algo se posee parcialmente por haberlo recibido de una realidad que lo tiene o lo es de manera absoluta. Es en este contexto que indica acertadamente Gilbert: “la reflexión sobre los trascendentales exige de hecho ir más allá del saber formal, dejarse sorprender por el ente que es, por el existente”.¹⁷

En efecto, el ente en cuanto ente singular, concreto, tiene de por sí una característica fundamental en el hecho de que en primer lugar no es de orden formal, sino existencial. Lo primero y más importante que se desprende de un ente es la constatación efectiva de que dicho ente *es*. Y los trascendentales aportan aquí al pensador una clave hermenéutica fundamental: se encuentran presentes en el ente tanto en su existencia como hecho primero, cuanto en su existencia como despliegue temporal de todos y cada uno de los momentos diversos que jalonan el desarrollo natural de su esencia. Pero para considerarlos como fundamento explicativo de la realidad es preciso atender a los rasgos que hacen de ellos justamente no unos principios formales o de orden lógico, sino un acceso al ente más allá de las divisiones que provienen de la distinción sujeto-objeto. Este acceso es factible porque el trascendental conviene tanto a uno como a otro, al ente subjetivo y al objetivo, al ente sensible y al ente mental, como un acto de unidad que es aplicable del mismo modo a todo lo que es.

Así lo comprendieron aquellos pensadores que continuaron la tradición aristotélica, pero buscaron desarrollar una sistematización atendiendo a la consideración del ser en acto. Para avanzar tuvieron que privilegiar un modo de reflexión superior de aquella que se mantiene en el ámbito de la esencia inteligible. El existente es, en última instancia, sino irreductible a la explicación científica, al menos mucho más rico que lo vislumbrado por las estructuras

¹⁷ P. Gilbert, *Metafísica. La paciencia de ser*, Sígueme, Salamanca, 2008, p. 227; T. Alvira, L. Clavel, T., Melendo, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 274.

categoriales. Fue preciso dar el paso hacia lo transcategorial que se desprende de las ataduras del esencialismo aristotélico.

Tomás de Aquino y la vía trascendental en el pensamiento filosófico

La importancia de los términos trascendentales en la historia del pensamiento filosófico encuentra una validación de peso en la teoría presentada por Tomás en cuanto una afirmación del pensamiento trascendental frente al pensamiento neoplatónico centrado en el Uno como principio metafísico supremo. En este sentido, la doctrina elaborada cobra relevancia al asumir las distinciones aristotélicas y a la vez propone un modelo de interpretación que permite el acceso a una metafísica menos formalizante y más existencial.¹⁸

La primera nota distintiva meritoria de Tomás consiste en reconocer que la argumentación aristotélica sobre la unidad avanza en la dirección contraria al platonismo, pero no llega a fundamentar ontológicamente la identidad real entre ente y uno. En *Metafísica X* (1053 b 16-24) se había descartado la sustancialidad del uno sobre la base de la universalidad de predicación: si ente y uno se predicán de todas las cosas, es imposible que sean sustancia de las cosas. Pero Tomás presenta una propuesta que no excluye en modo absoluto las tesis platónicas. Esta orientación queda estructurada sobre la base de una doble perspectiva frente a la unidad: por un lado es reconocida la formulación aristotélica que hace hincapié en la comunidad del uno como comunidad de predicación, y en este sentido reconoce que no puede sostenerse una sustancialidad del uno a la manera de los platónicos; pero por otro lado resalta la llamada comunidad por

¹⁸ Para una visión de conjunto sobre el tema de la unidad en Santo Tomás de Aquino véase el clásico estudio de L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1953.

causalidad, que permitiría sostener una unidad separada como principio y causa metafísica de la unidad de todos los entes.¹⁹

La deducción de esta doble perspectiva parte de su análisis del *De hebdomadibus* de Boecio, en el que se presentan una serie de axiomas sobre la consideración de lo simple y lo compuesto. En su lectura del texto boeciano, Tomás relaciona estos axiomas con el uno porque los conceptos *compuesto* y *simple* pertenecen a la *ratio* de ‘uno’. Esta relación entre simplicidad y composición permite interpretar a lo simple como aquello que es indiviso tanto actual cuanto potencialmente, mientras que lo compuesto no tiene ser en la medida en que sus partes no están juntas, esto es, unidas. A partir de aquí, es posible pensar la indivisión que el uno añade al ente no en el sentido de que uno signifique una negación, i.e. la negación de la división del ente, sino fundamentalmente en el sentido en que ‘uno’ significa el ente mismo, es decir, la sustancia de una cosa junto con su indivisión: es lo mismo uno que ente indiviso. A esta conclusión se llega en la *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 1, en donde Tomás sostiene la mutua convertibilidad entre ente y uno a partir de su noción de *esse*: “todas las cosas conservan su unidad en cuanto conservan su ser”. Como acto, el ente es también principio de unidad en aquello que es compuesto. El *esse* se relaciona con todas las cosas como el acto con la potencia, y por el mismo acto por el cual una cosa es, es ‘una’.

La formulación de Tomás permite validar la convertibilidad aristotélica entre ente y uno haciendo posible al mismo tiempo

¹⁹ Tomás de Aquino, *In Met.* III, lect. 12, n. 501: “Huius autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in duodecimo probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonicus putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium”. Cf. St. Kowalczyk, “Une tentative de description de l’unité transcendente”, en *Saint Thomas d’Aquin. Pour le septième centenaire de sa mort*, Lublin, 1976, pp. 143-170.

distinguir entre dos significados de la expresión “ente es uno”: de una parte, a la manera en que era pensado por Parménides, el ente niega la multiplicidad, y en este primer significado, es imposible desarrollar una ontología, pero por otra parte, el enunciado es verdadero cuando hace referencia a las sustancias o accidentes.²⁰ La oposición entre ente como uno y multiplicidad como muchos, es aquí el núcleo de la cuestión, ya que la indivisión que ‘uno’ añade a ente debe ser entendida no como una diferencia del ente respecto de otros entes, es decir, como lo uno frente a los muchos, sino como indivisión interna de cada ente en el sentido mencionado de una necesidad propia de su existencia: el ente es indiviso *en sí mismo*. Solamente en esta perspectiva trascendental puede superarse el monismo parmenídeo a la vez que se reconocen como válidas, sin oponerse, la propuesta aristotélica y la neoplatónica.

La perspectiva trascendental en metafísica ofrece por tanto la posibilidad de superar tesis antagónicas que la filosofía escolástica había recibido del pensamiento clásico y que le obstaculizaban el abordaje a cuestiones teológicas de interés capital para la doctrina cristiana, a la vez que permite ampliamente un abordaje ontológico no-formal en la medida en que señala los lineamientos de una ciencia del ente que incluye, como señala P. C. Courtès, la individualidad o indivisión de cada ente singular.²¹ Una de estas cuestiones teológicas es la derivación de la multiplicidad a partir de la unidad, tesis que invalida la simplicidad divina. Tomás resalta aquí la propia universalidad del ente (*ens*) en el sentido en que la relación del mismo con los demás entes es diferente de cómo se relacionan los géneros y las especies. En la medida en que la perspectiva trascendental permite sostener que aquello que cae bajo el ente no

²⁰ Tomás de Aquino, *In Phys.* I, lect. 6, n. 39: “Cum dicit quod ‘ens est unum’ verum est si accipiatur pro aliqua una substantia vel pro aliquo uno accidente: non tamen verum erit in illo sensu quod quidquid est praeter illud ens, sit non ens”.

²¹ Cf. P. C. Courtès, “L’un selon saint Thomas”, en *Revue Thomiste* I, 1968 (68), pp. 198-240.

añade ninguna determinación fuera de su propia naturaleza, se avanza hacia la consideración de una identidad causal del ente y de sus diferencias, es decir, de la pluralidad en cuanto conjunto de diferencias.²² La argumentación utilizada aquí por Tomás es aquella según la cual una causa universal produce un efecto universal; si esta proposición es aplicada a Dios, entendido como la causa más universal, se comprende que su efecto propio es lo más universal ya que es el *esse* mismo. Y como el *esse* está presente tanto en la unidad de los particulares como en la multiplicidad, las diferencias entitativas bien pueden ser consideradas como provenientes de causas particulares. Es decir, que no necesariamente se deduce que de la graduación neoplatónica el hecho de que la simplicidad del principio deba ser causa directa de una pluralidad en cuanto pluralidad.

A este respecto, es altamente significativo también el tratamiento que hace Tomás del tema de la unidad en el compuesto humano, porque su argumentación en este ámbito antropológico es de índole metafísica al sostener que los componentes alma y cuerpo se relacionan entre sí como la potencia al acto.²³ No sólo es considerada la diferencia entre esencia y *esse*, sino también su unidad, y precisamente esta estructura epistemológica que se apoya en los conceptos trascendentales como instrumentos para el conocimiento del ser en general permite afirmar que algo es llamado *ens* en cuanto que posee actualidad, y es llamado *unum* en cuanto es indiviso por el acto de ser. A la convertibilidad entre ente y uno, ya presente en los

²² Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a 16, ad 4: “sed quae continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam eius [...]. Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causa omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium”.

²³ Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 3: “Nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu”. Asimismo, *In Met.* VIII, lect. 5, n. 1767 y *De An.*, a. 11: “Et ita etiam non erit homo ens simpliciter, quia unumquodque in tantum est ens, in quantum est unum”.

textos de Aristóteles, Tomás añade la posibilidad de considerar a la individualidad como un predicado trascendental, porque no se trata solamente de reducir la individuación a la materia como a su principio, sino comprender que si “individual” es convertible con “uno”, entonces la individuación de una cosa debe ser explicada por los mismos principios que explican “uno” y “ente”.²⁴ Esto lleva a la diferenciación de una individualidad numérica que se da en los entes materiales y una individualidad que no forma parte de la especie porque remite a un principio de orden trascendental. Por eso hay unidad en el ser humano y no multiplicidad de formas sustanciales, y por eso es posible también explicar la unidad de las dos naturalezas en la segunda Persona divina. En definitiva, se trata de una perspectiva que se aplica a la estructura ontológica de la realidad en su conjunto.

Conclusiones

En una reflexión que consolida la presencia de los conceptos trascendentales del ser como elementos instrumentales propios de la comprensión metafísica de los entes, debe tenerse presente que la teoría o doctrina de los trascendentales es susceptible de ser considerada como la expresión misma del modo de pensar metafísico. En este sentido, no parecería una teoría más, aislada del resto, sino una manifestación radical de sus notas esenciales, en parte porque incluye en su articulación a los fundamentos del ente en cuanto ente, y en este sentido abarca los principios en tanto principios a la vez ontológicos y gnoseológicos, y en parte porque si bien el

²⁴ Cf. I. Klinger, *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin, Versuch einer Interpretation und Vergleich mit zwei umstrittene Opuscula* (Münsterschwarzacher Studien, 2), Vier Türme Verlag, Münsterschwarzach, 1964, pp. 76-78. A pesar de negar el autor la autenticidad del opúsculo *De principio individuationis*, se ha sostenido que sus estudios no rechazan la doctrina que se encuentra en el mismo. Así, P. Faitanin, *Tomás de Aquino. Sobre el principio de individuación*, Cuadernos de Anuario Filosófico Nro. 85, Pamplona, 1999, p. 49.

ente, en cuanto ser, es naturalmente lo primero conocido, el mismo no consiste en una condición apriorística del pensamiento como elemento formalizante.

Pero además de estas notas características, en el caso de la propuesta de Tomás de Aquino puede verse una clave resolutive en la deducción de los conceptos trascendentales, según la cual los mismos representan, en la común referencia al *esse*, un modo de considerar a la multiplicidad entitativa que constituye el conjunto de lo real como *realmente* resuelta en el *ser*, es decir, como una realidad que sólo puede ser tal en la medida en que cada ente se resuelve finalmente en aquello que es y en su ser, y concomitantemente en el resto de los *communia*. Por eso la estrecha conexión entre gnoseología y ontología, en la cual algo es en la medida en que tiene actualidad y es conocido como ente por encontrarse en acto; y por eso también, la primacía del *ens* en el orden de los trascendentales.

Por otra parte, el *unum* comprendido en su sentido trascendental y no sustancial o accidental, es de una importancia radical para acceder a su vez al alcance gnoseológico y ontológico del modo de pensamiento basado en la doctrina de los conceptos trascendentales. Al analizar la perspectiva aristotélica que enfrenta la sustancialidad platónica del ente, Tomás realiza un avance a partir de lo desarrollado por el Filósofo y logra expresar la diferencia entre identidad sustancial e identidad causal como elemento clave para la comprensión de su propia perspectiva. En ella, la teoría de la convertibilidad se resuelve mostrando la naturaleza común de cada uno de los trascendentales y cómo la unidad es indiscernible del ente en función de la realidad misma, verificando en ella que es imposible la existencia del ente sin la unidad.

En los estudios medievales sobre los conceptos trascendentales se ha destacado el hecho de que la unidad representa la primera explicación del ente, es decir, se encuentra primera en la secuencia de lo demás debido a su proximidad al ente. Los otros trascendentales representan atributos del ente que no se encuentran visibles en la expresión del concepto *ente* tal como sí ocurre con el de unidad, en

la medida en que no añade nada al ente *qua ente*, si consideramos a la indivisión en cuanto una negación del concepto positivo de división. El ente, todo ente, es de por sí indiviso. Y es además el trascendental en el que los autores medievales han encontrado, junto al concepto de ente, una estructuración en el pensamiento de Aristóteles que los ubica en una zona extracategorial. El lugar que le dedica el Filósofo en los libros de su *Metafísica*, junto a los desarrollos aportados por Tomás de Aquino, comportan un conjunto de sustanciales referencias comunes, de elaboración de fuentes y a la vez un modelo representativo de cómo la doctrina medieval ha sabido reconocer en la unidad uno de los conceptos pilares que ocupan a la reflexión metafísica de todos los tiempos.

Notas y comentarios

MARÍA C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

*Universidad Católica Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires*

La causación del *esse absolute*

El «esse» como «actus essendi», «es actualidad de todos los actos, por lo cual es la perfección de todas las perfecciones»¹. La universalidad a la que nos abre esta aprehensión del «esse» nos remite necesariamente a una causa por cuya universalidad le corresponde la atribución del acto de ser como efecto propio. Para Tomás de Aquino, la causalidad divina, se caracteriza principalmente por ser causalidad del «esse». Ahora bien, el poder de una causa es proporcional a la nobleza de la misma, de allí que al ser la causalidad divina propiamente causación del acto de ser, se da una doble consecuencia. La primera consecuencia es la posibilidad de la creación y, por otra parte, como el acto de ser no se adscribe a una especie o género, pues supera el orden categorial en cuanto a su carácter trascendental, es necesario que aquello que participa de tal causalidad no sea similitud perfecta con lo participado, sino cierta forma contraída y limitada a un determinado modo de ser. Es este el correlato óntico-estático de tal causalidad: la real composición de «esse» y «essentia» en la creatura.

Hay en el momento eficiente de la causación del «esse» una intervención predicamental del agente natural,

¹ *In De div. Nom. c. 5. I S. Teol.*, q. 105, a. 5 ad 2. *I S. Teol.*, q. 45, a. 5 ad 5. *I S. Teol.*, q. 45, a. 5 ad 1.

intervención que se funda en la función de la forma presente en cada individuo y que, como acto primero en su orden, mediatiza formalmente el mismo acto de ser y el obrar del ente. No obstante, la intervención del agente natural en la causación del «esse», que se hace posible gracias a las alternativas que brinda el devenir natural, no indica una causación absolutamente autónoma. Es un mantener la corriente de realidad, esa «quantitas essendi» que tiene siempre una misma fuente de expansión: «El acto de ser sigue a la información de la creatura, supuesto el influjo de Dios, como la luz sigue a la diafanidad del aire, supuesto el influjo del sol»².

Semántica de la *causa*.

Considero oportuno el presentar una precisión terminológica en lo que hace a las nociones de «causa» y «causa eficiente».

Causa. «La causa es un principio del cual algo procede realmente según una dependencia en el ser». La noción de causa es determinada por dos notas: por la atribución de ser un «principio», y «por la dependencia en el ser» que con ella guarda lo «principiado», en este orden, lo causado³. Por lo tanto, en la causalidad nos encontramos no sólo con un orden entre el principio y lo principiado, sino también con una distinción real entre la causa y lo causado, en cuanto lo causado depende realmente de la causa, pues sin su influjo lo causado no sería. Decimos, entonces, que la causa es el principio que influye en el ser de otro, por tanto,

² I S. *Teol.*, q.104, a.1 ad 1.

³ I S. *Teol.*, q.33, a.1.

paralelamente, habrá tantos géneros de causa cuantos modos de influencia real puedan concebirse. Son cinco los principios causales: tres exteriores a lo causado, la causa eficiente, ejemplar y final, y dos intrínsecos, la causa material. y la formal⁴. *Causalidad* es, entonces, aquella formalidad que presente en algo lo determina como *causa*, e. d. como principio del cual algo procede realmente según una influencia en el ser. *Causación*, por su parte, alude al peculiar influjo de la causa sobre otro que es lo causado por ella.

Causa eficiente. Al hablar de «causación del ‘esse’» hemos de detenernos, especialmente, en la causa eficiente. La definición aristotélica de «causa eficiente» se ubica en un contexto totalmente natural -en el sentido de físico-natural⁵. Ahora bien, si queremos impostar la noción de causa eficiente en su contexto metafísico, debemos ahondar aquella noción de causa eficiente. El modo propio de la influencia eficiente por el cual se distingue de las restantes causas es que, por la operación, influye en el efecto, sea en el orden del movimiento como en el de la mutación en general. *Influye* la causa eficiente en cuanto actúa, produce, opera en el otro. Entonces, la razón de esta peculiar

⁴ En un contexto propiamente metafísico entendemos por cada una de ellas: 1°. Es causa *eficiente* el principio que influye por su operación en el ser de otro. 2°. Causa *final* es aquello para lo cual algo es o se hace. 3°. Causa *ejemplar* es aquello a la manera de lo cual algo es o se hace. 4°. Causa *material* es aquello en lo cual y de lo cual algo es o se hace. 5°. Causa *formal* es aquello que influye por la determinación, de la materia o de aquello que es indeterminado pero de suyo determinable.

⁵ «Es el principio primero de cambio o quietud como el consejero es causa y el padre lo es del niño y todo eficiente de lo hecho y el agente del cambio de lo que cambia». Aristóteles; *Met.* L.V., c.2, n. 765; c.2, 405a 30ss.

causalidad radica en la misma perfección del ente que *se comunica operativamente* en cuanto es en acto⁶.

Pero en este punto es necesario distinguir entre la perfección que importa la acción y la perfección inherente al sujeto que actúa, como reparar en que es precisamente esta última la que determina que algo sea principio activo de otro, en cuanto manifestación de la propia perfección óptica que puede hacer partícipes a otros de la misma. Por otra parte, el agente en cuanto tal no cambia pues, en tal caso sería pasivo y activo; sería y no sería bajo el mismo respecto⁷. Sin embargo, el agente imperfecto, aquel cuya potencia activa no se identifica con el «sujeto que es», en cierto modo, accidentalmente, «cambia» en cuanto debe «hacerse en acto» para actuar. Pero, en el agente perfecto como lo es Dios, todo ocurre de otro modo. Primero, Dios como agente se identifica con su potencia operativa⁸. Segundo, siendo Dios causa perfecta no puede sufrir mutación alguna, por la nobleza de la potencia divina que implica la identificación de la acción con la esencia⁹.

Detengámonos un momento para analizar la afirmación de que «omne agens agit simile sibi»¹⁰. Con respecto al agente imperfecto, en cuanto está limitado en su ser a una determinada especie y, teniendo en cuenta que todo agente obra en cuanto está en acto, su influencia causal se limita a un determinado «modus essendi»¹¹. De ahí que se hable de

⁶ *II Cont. Gent.* c.69; *I S. Teol.*, q.105, a. 5; q.89, a 1; *De Pot.* q.2, a. 1.

⁷ *I-II S. Teol.* I-II, 1.51, a.2 ad 1.

⁸ *II Cont. Gent.*, c.8.

⁹ *I S. Teol.* q.25, a. 1 ad 2 y corpus.

¹⁰ *III Cont. Gent.* c.69.

¹¹ *I S. Teol.* q. 25, a. 3.

una causa eficiente unívoca. Pero, tal «similitud» adquiere una proporción totalmente diferente en cuanto consideramos el agente perfecto, cuya eficiencia es equívoca o análoga, pues su virtud se extiende a todo lo que tiene «ratio entis»¹².

Objeto de la causación del «esse»: el «actus essendi».

Ante todo, ha de tenerse en cuenta que el acto de ser ha de ser entendido en un sentido real, «se llama acto de ser al mismo acto de la esencia; como el vivir que es el acto de ser de los vivientes... es acto primero»¹³, o en un sentido lógico¹⁴. Nos interesa el acto de ser en su sentido real.

Vía negativa de la determinación del «esse».

Partamos de una experiencia ontológica básica: los entes existen. Buscamos aprehender el acto de ser y lo primero que encontramos es una diversidad específica y numérica de entes que existen. Pero, esta primera captación es la del acto de ser como «existencia», como presencia de lo real, como «hecho de existir». El intelecto humano sólo puede captar el acto de ser como acto de un ente pues, en forma directa aprehende la esencia solamente, viniendo luego, en un momento segundo, por la reflexión del juicio, la penetración en la concreción existencial.

1º. El acto de ser no es un principio de actualidad que, uniéndose a la esencia, constituye un tercero en línea

¹² *Idem.*

¹³ *In I Sent.* d.3, q.1, a.1 ad 1.

¹⁴ *In V Met.* lect. 9, n.889. *De ente et essentia*, c.I.

sustancial, como de la unión de materia y forma se constituyen los entes naturales. Esto es imposible, pues el acto de ser no puede ser recibido en una pura potencia. La materia prima que es pura potencia no puede constituirse en receptivo propio del acto de ser y la forma, si bien es receptivo propio del acto de ser, no puede comportarse como pura potencia¹⁵.

2°. De lo anterior concluimos que el acto de ser no es un constitutivo esencial sino entitativo: «El mismo acto de ser es complemento de la sustancia existente, porque todo ente es en acto en tanto que posee el acto de ser»¹⁶. Empero, ¿cómo ha de considerarse tal «complementariedad» del acto de ser? El acto de ser no puede concebirse a modo de accidente. Afirmamos que el accidente «no se dice ente, como si poseyera el mismo acto de ser, sino porque por él algo tiene tal determinación actual. De ahí que el accidente más bien se dice un acto *del* ente»¹⁷. El «esse» como «acto de ser» es lo que lo hace ente, ya sea recibido en su esencia o en su forma, la que lo acoge en su sentido pleno¹⁸.

3°. El acto de ser no es el «esse in actu», que es una determinación existencial por la cual la esencia se considera en acto o como existente. Sería un acto segundo que se añade al acto de la forma, otorgando a la esencia su realidad extramental y extracausal. El «esse in actu» o el «esse ut actu» es la presencia existencial vacía, que necesita de la

¹⁵ *I S. Teol.* q.42, a. 1, ad 1.

¹⁶ *II Cont. Gent.* c.53

¹⁷ *I-II S. Teol.* q.110, a.2 ad 3.

¹⁸ «El mismo acto de ser es lo más perfecto de todo, pues se compara a todas las cosas como acto. Nada tiene actualidad sino *en cuanto es*. De ahí que el mismo acto de ser es actualidad de todas las cosas y también de las mismas formas». *I S. Teol.* q.4, a.1 ad 3.

esencia para su contenido. Ahora bien, si concibiéramos el acto de ser como «esse in actu», lo identificaríamos con la misma «presencia» real de lo que es¹⁹. En otros términos, comprobamos que el «esse actu» no solo no es el «esse ut actus», sino que aún lo supone²⁰.

Esto no debe llevarnos a la peregrina conclusión de que el acto de ser implica siempre un sujeto potencial, distinto del mismo acto de ser, que lo recibe. Lo que se quiere afirmar es que el «esse» no se da «separado» de una esencia. La distinción entre el acto de ser perfecto, el «ipsum esse subsistens» y el acto de ser imperfecto, que es un modo de ser determinado y particular, es que el mismo acto de ser subsistente se identifica con el sujeto subsistente²¹.

Vía positiva de la determinación.

El acto de ser es el acto de todos los actos, en tanto que «es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues ni la bondad ni la humanidad significan en acto sino en cuanto significan que son»²². «Toda cosa es por esto que tiene acto de ser»²³. Nada puede añadirse al acto de ser como más formal, de allí ese su carácter de actualidad absoluta²⁴.

1º. Es el efecto *más universal*. «Todas las causas creadas tienen en común un mismo efecto que es el acto de ser, aunque tales causas tienen un efecto propio por el que se distinguen... Convienen en que causan el acto de ser, pero

¹⁹ *De Pot.*, q.3, a.8 ad 12.

²⁰ *I S. Teol.*, q.4, a.3 ad 3.

²¹ *I S. Teol.* q.3, a.1.

²² *Ibidem*, a. 4.

²³ *I Cont. Gent.*, c.22.

²⁴ *De Pot.*, q.7, a.2 ad 9.

difieren en que el fuego causa el fuego y el edificador la casa»²⁵.

2º. Es lo *más común*. «Si consideramos por ejemplo al hombre, su forma específica refiere a esto que es racional. En cambio, si atendemos al género, dice que es viviente o animal. Por lo tanto, lo que es común a todos es el acto de ser»²⁶. Esta nota de la comunidad del acto de ser nos lleva a una precisión: «lo que es común no se individúa, sino por esto que es recibido en algo»²⁷. Sin embargo, si bien «en algunas cosas, ordinariamente, la individuación se realiza conforme a su recipiente, la Bondad divina se individúa desde su misma pureza en cuanto que no es recibida en nada»²⁸.

3º. Es *lo más formal*. Podríamos hacer un paralelo entre la forma y el acto de ser, porque, así como la forma por su naturaleza precede y trasciende a la materia, así el «esse» precede y trasciende a la forma de la que es su acto. Resulta, entonces, que el acto de ser, siendo eminentemente formal, no impide la posibilidad de su expansión y comunicabilidad²⁹. El «esse» es eminentemente formal y comunicable y algo más, no es generable ni corruptible³⁰. La causación del «esse», entonces, como trascendente a todo género o especie, implica una producción desde la

²⁵ *Ibidem*, corpus.

²⁶ *In De Causis* L.I, 1, n.18.

²⁷ *Ibidem*, L.IX, 9, n.233.

²⁸ *Ibidem*, n. 234.

²⁹ *De An*: a.1, ad 17.

³⁰ *De Pot*. q.3, a.2 ad 2.

nada, y «producir el acto de ser absolutamente, no en cuanto es tal y cual, es propio de la razón de creación»³¹.

4°. Es *lo más íntimo y lo más profundo*. «Entre todas las cosas el acto de ser es aquello que más inmediata e íntimamente conviene a las cosas»³² e, incluso, «el acto de ser es lo más profundo que inhiere en todas las cosas porque es formal respecto de todo lo que existe realmente»³³.

5°. Es *lo más perfecto*. El acto de ser se compara a todas las cosas como acto: «Nada tiene actualidad sino en cuanto es. De ahí que el mismo acto de ser es actualidad de todas las cosas y también de las mismas formas»³⁴.

La causación trascendental del «esse».

La causación trascendental del «esse» como producción del «esse absoluto».

Noción y objeto.

La causación trascendental del «esse» puede cifrarse en esta fórmula de la Suma Teológica: «La emanación de todo ente por la causa universal... y desde el no ser que es la nada»³⁵.

Ahora bien, no cabe la causación del acto de ser sino en un sujeto receptivo del mismo, a saber, en una esencia, la cual de él se distingue pues, en caso contrario, lo causado en el «esse» sería para sí causa de ser, sería antes de

³¹ *De Pot.* q.3, a.2 ad 2.

³² *De An.* a.9.

³³ *I S. Teol.* q.8, al.

³⁴ *I S. Teol.* q.4, a.2 ad 3.

³⁵ *I S. Teol.* q.45, a.1.

causarse para ser³⁶. Por esta razón, en la determinación de la causación del «esse absolute» se alude al agente capaz de producirla, a la causa universal, ya que en el agente natural su influencia causal no alcanza al ente en tanto que ente sino en cuanto determinado en tal especie³⁷. Propiamente, entonces, la causación del «esse» trascendental es causación «totius entis» desde el no-ser considerado absolutamente. La causación trascendental del «esse» se determina como una tensión entre casi un término «a quo», el «non-esse absolute», y un término «ad quem», el «esse absolute». Hablamos de «casi» términos, en cuanto tal causación no es propiamente movimiento o mutación.

Puesto que la finalidad primordial de todo cuanto se hace es que obtenga el ser, cuando decimos que se hace algo que antes ya era, es lógico pensar que no se hace propiamente, sino accidentalmente, pues propiamente se hace lo que antes no era... Así, pues, cuando se hace algún ser, como un hombre o una piedra, el hombre, ciertamente, se hace propiamente porque se hace del no-hombre y, el ser accidentalmente, no se hace del no-ser absoluto sino de este no-ser³⁸.

Agente

Es *causa universal*. La causación trascendental del «esse», lo es, decíamos, del «esse absolute» que es el efecto más universal, de donde es necesario que la causa capaz de producirlo sea una causa universal. Ésta es el agente propio en la producción del «esse absolute» y marca consecuentemente la necesaria dependencia de toda causa

³⁶ *I Cont. Gent.* c.22.

³⁷ *De Pot.* q.3, a.1.

³⁸ *Cont. Gent.* c.21.

particular de aquélla universal, pues la causación del «esse» está implícita en cualquier orden del obrar³⁹.

Es *causa primera*. La universalidad del «esse absolute» se apoya, además, en que justamente es el efecto primario y fundante con respecto a cualquier actualidad causada⁴⁰. Y, nuevamente nos encontramos con un orden de subordinación, el de las causas segundas respecto de la causa primera⁴¹.

Es *causa «per essentiam»*. El acto de ser subsistente existe esencial y necesariamente, pero tal acto de ser no puede ser sino uno⁴². No puede diversificarse el acto de ser por algo que se le añada pues, no hay nada más formal que él mismo, sino por algo fuera del acto de ser que, a modo de sujeto, lo limita y lo determina. Luego, todo ente fuera del acto de ser subsistente necesariamente no es su acto de ser, sino que «participa del acto de ser»⁴³. La causación trascendental del «esse» es una causación del «esse participatum» en aquél que es «ens per essentiam»⁴⁴.

Es *causa perfecta en grado sumo*. El grado de nobleza que corresponde a cada ente, es consecutivo a su ubicación en la gradación óptica⁴⁵. Por consiguiente, si a algo le conviene el acto de ser según toda su virtualidad, nada puede faltarle en punto a la perfección.

³⁹ *De Pot.*, q.3, a.1; In VI Met. lect.3, n.1208.

⁴⁰ *De Pot.*, q.3, a.4.

⁴¹ *De Pot.*, q.3, a.4.

⁴² *II Cont. Gent.*, c.52.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *I S. Teol.*, q.44, a.1.

⁴⁵ *I Cont. Gent.*, c.28.

Es *causa análoga*. El acto de ser no se predica de sus inferiores según una razón totalmente idéntica (univocidad), ni totalmente diversa (equivocidad), sino de modo tal que en su misma identidad, que es imperfecta, admita alguna diversidad, porque la misma noción trascendental de ente es análoga. Entonces, la causa análoga es aquella de la cual lo causado fluye «como de un agente que no se corresponde con los efectos ni por razón de la especie ni por razón del género»⁴⁶.

Causación trascendental del «esse» como «creación»

Noción y objeto. Ex nihilo fieri

Por la índole del «actus essendi», la causación el «esse absolute» se ha de entender como «producción del acto de ser total desde la nada», es decir, como producción sin sujeto preexistente.

Ante todo, entendamos que la creación non est motus neque mutatio. En toda mutación se requiere una potencia receptiva de la acción del agente, es decir, que algo se halle distinto antes y después de la misma mutación⁴⁷. Empero, en la creación no se da movimiento o mutación en cuanto que entre el no ser y el ser creado no hay sucesión, sino que ambos se dan simultáneamente⁴⁸.

La creación es virtualmente transitiva y formalmente inmanente. La acción formalmente transitiva exige un intermediario, a saber, la materia⁴⁹. Considerar formalmente

⁴⁶ *I S. Teol.*, q. 6, a.2.

⁴⁷ *Cont. Gent.*, c.17.

⁴⁸ *II Cont. Gent.*, c.19.

⁴⁹ *I S. Teol.*, q.18, a.3 ad 1.

la creación como acción transitiva, significaría ubicarla en el orden de la mutación que supone un sujeto y una transmutación y, en este caso sería como afirmar que el no ser «absolute» cambia en el ser. La creación «ex nihilo» exige que antes de la creación, su término «ad quem» sea la pura potencia objetiva (el posible). Esto significa sostener que la creación «ex nihilo» implica como término «ad quem» no sólo al acto de ser, sino también a la misma esencia⁵⁰. Pues, propiamente es objeto de creación el ente subsistente.

Agente. «Creatio est propria Dei actio».

La posición de Tomás respecto del agente propio de la causación del «esse», expresa una síntesis admirable de la causalidad aristotélica y la participación platónica, las cuales consideradas separadas, en sus respectivos contextos doctrinales, resultaban excluyentes. Dios -para el Aquinate- es la causa primera (momento aristotélico) de todo lo que es, en cuanto posee la cualidad óptica absoluta, al ser el «ens per essentiam» del cual todos participan (momento platónico). Esta síntesis de Tomás de Aquino presenta, además, una verdadera superación de ambas fuentes en cuanto el objeto propio de la causación divina el ser total de lo que es.

Tanto en Aristóteles como en Platón, se da un imponderable eterno que limita la virtualidad del agente primero, a saber, la materia prima. La misma concepción acerca de la eternidad de la materia prima⁵¹ la encontramos en Averroes que lleva a sus últimas consecuencias el

⁵⁰ *De Pot.*, q.3, a.5 ad 2; *I S. Teol.* q.44, a.2 ad 3.

⁵¹ *I S. Teol.*, q.44 2.

principio de que «de la nada nada se hace». Para Averroes, la opinión de un «hacerse desde la nada» no es más que un producto de la imaginación vulgar⁵². «Los antiguos filósofos –nos dice Tomás– solo se fijaron en la producción de efectos particulares por causas particulares, las cuales necesariamente presuponen algo anterior a su acción. En este sentido, era opinión común entre ellos que nada se hace a partir de la nada»⁵³. La negación de la causación de la materia prima estrecha el alcance de la causación del «ser total» y por ende la posibilidad de la creación⁵⁴.

Pero algo más, la creación est *Dei solius actio*. El «esse» no es el efecto propio de Dios, sino que es el efecto exclusivo de Dios. El poder creador sólo es atributo de la causa divina, pues es causa inmediata del ser total que no supone ningún intermediario. La teoría de los intermediarios es de origen platónico. Según ella el principio superior no produce toda la realidad de una manera inmediata sino a través de informaciones sucesivas. Este dinamismo que origina al ente concreto no salva la unidad sustancial del subsistente y, por otra parte, la «eficiencia» de las formas-dioses no trasciende la mera causalidad por información o semejanza que cierra la posibilidad de la creación. Además, hace de Dios un agente que obra por necesidad de naturaleza pues no admiten la

⁵² Averroes, Phys. L.VIII, c.4.

⁵³ *I S. Teol.*, q.45, a.2 ad 1.

⁵⁴ Se niegan los atributos divinos que sustentan su poder causal, a saber: 1) «Ipsuin esse subsistens»; 2) «Ens per essentiam»; 3) «Ens necessariun»; 4) «Maxime ens»; 5) «Perfectum»; 6) «Potentia infinita»; 7) «Causa prima, incausata et superior»; 8) «Causa universalis et analoga».

suprema liberalidad de la voluntad divina y su suprema sabiduría creadoras de toda la realidad⁵⁵.

La misma teoría la encontramos en el *Liber de Causis* donde se sostiene que, si bien la acción creadora solo puede atribuirse a Dios, se da una procesión de las causas segundas a partir de la causa primera la cual no es por vía de creación, sino de «información» de las perfecciones particulares que restan indeterminadas por la causalidad primera⁵⁶. Avicena y Pedro Lombardo también se encuentran en esta línea de pensamiento. Según Avicena, pensar y crear se identifican. Ahora bien, cuando Dios se piensa a sí mismo, produce solamente la primera inteligencia, la que, a su vez, al pensar a Dios causa la segunda inteligencia, y esta al pensarse crea el alma cósmica. Por tanto, Dios tiene un conocimiento del ente concreto por intermedio de las restantes causas universales. La creación no se extendería al singular. Por su parte, Pedro Lombardo, si bien niega el poder y la acción creadora a la creatura, acepta que el poder creador puede serle comunicado por Dios a modo de causa instrumental.

Para el Aquinate, el comprender a la misma causa primera bajo el principio de que «de lo uno no puede proceder sino lo uno», se negaría contradictoriamente la

⁵⁵ «Excluye errores de algunos Platónicos... que los efectos universales se produzcan por causas más inteligentes. Y porque creían que la causa del efecto del bien universalísimo era producida por el mismo bien que difunde bondad sobre todas las cosas y, bajo esa causa, ponían otras tantas que darían vida y otras propiedades. Y a tales principios secundarios les llamaban dioses». *De I De div. Non.*, c.5, lect.1.

⁵⁶ *In L. de Causis* lect.18.

causalidad libérrima divina y la omnisabiduría de Dios⁵⁷. A su vez, la unidad del todo subsistente no se ve asegurada por la participación de las diversas perfecciones desde las formas separadas⁵⁸. La teoría de los intermediarios supone más bien una causalidad por información que por creación. Incluso, si se salvase la creación originaria del «esse» vacío y abstracto, se daría una participación simplemente por semejanza, que anula propiamente toda creación⁵⁹. En síntesis, no es posible la transferencia del poder creador fuera de Dios ya que, no hay poder que pueda sustentar tal atribución, ni aun instrumentalmente.

Concluyendo, Dios, causa primera, es el agente propio y exclusivo en la causación trascendental del «esse» que estrictamente es emanación de todo ser desde la nada: es creación. El tratamiento realizado se centró principalmente en el momento eficiente de la creación, aunque, implícitamente, se supone el momento ejemplar y el momento final. Como todo «artífice», Dios posee un modelo en vistas del cual realiza todo lo que es, el cual no es otro que su misma esencia, infinita en su riqueza óptica. El momento ejemplar se entrelaza con aquél eficiente teniendo a Dios como artífice y modelo.

Siendo la creación producción del ser total, el sucesivo anudarse de nuevas producciones de ser no se explican por otras tantas creaciones que de etapa en etapa irrumpen en lo real, ni como si semillas germinales puestas en la primera creación se despertasen por una suerte de necesidad cíclica y eterna. En verdad, la causación segunda del «esse» de las

⁵⁷ *II Cont. Cent.* c23.

⁵⁸ *L. De Causis*, lect.3.

⁵⁹ *De Ver.*, q.5, a9.

creaturas es llamada a participar en la producción del «esse», no para aumentar esta totalidad originaria, sino para que esa totalidad sea conservada. La causación del «esse» se nos presenta centrada formal y propiamente en la causación trascendental por vía de una participación entitativa y dinámica, explicando, a su vez, la eficiencia predicamental desde la necesaria dependencia operativa que todo agente creatural guarda respecto del Hacedor supremo.

Bibliografía

MARISA MOSTO, *La búsqueda de la salvación. Ensayos filosóficos*. Buenos Aires, Sabiduría Cristiana, 2019

El mito de Caín y Abel como paradigma del mal es escuchado por la autora desde varias perspectivas. Una es la de Hegel, para quien el mal es algo necesario; otra es la de Tomás de Aquino, para quien es contingente. De este mal es de lo que necesitamos ser salvados.

La escucha del “¡no matarás!” como mandamiento – límite se da gracias a la mediación de Camus, interlocutor en tres capítulos del libro. En uno de ellos, el mito de Caín es representado en la obra teatral de Mauricio Kartun *Terrenal*, donde el personaje que hace de Dios, Tatita, dice: “en la estirpe de Caín viajará siempre de polizón la estirpe de Abel”

La autora se dirige a nosotros, los lectores, diciendo: detallo ahora lo esencial del contenido de cada capítulo y el hilo que los relaciona.

1. Albert Camus: El peso de la vida. El orgullo de ser hombres y la fidelidad a los límites. Camus fue un pensador comprometido con la política de su época, pero no respaldaba la violencia y el asesinato como medios de transformación de la historia, a diferencia de algunos revolucionarios de su generación. Muy al contrario, alberga un respeto casi sagrado por la vida del hombre individual. El trabajo pone de manifiesto ese respeto y rastrea sus raíces en la experiencia vital del autor.

2. Mística, crítica y utopía. El marxismo ha padecido una contradicción interna al pretender conciliar una suerte de sensibilidad humanista con el supuesto metafísico del materialismo dialéctico para el que el hombre concreto e individual es un instrumento del proceso histórico. De

algún modo, la validez de la resistencia a la violencia de Camus señalada en el artículo anterior es confirmada por la impotencia y disolución histórica del marxismo.

3. Dr. Rieux, caballero de la vida. El ser humano no puede acabar con las distintas formas del mal presentes en la historia como pretendieron los movimientos revolucionarios del siglo XX. Su lucha contra el mal tiene algo de heroico y disparatado como ocurre con la figura de Don Quijote. En el hecho de no abandonar la batalla a pesar de que solo obtiene, en el mejor de los casos, “triumfos provisionales” radica la nobleza del hombre. En esta tarea, consciente de los límites, se embarca la obra de Camus, en la cual el Dr. Rieux (*La Peste*) ocupa un lugar de privilegio.

4. Julio Cortázar: la figura y la música del Reino. Cortázar postula el hecho de que cada uno de nosotros es una parte protagónica de una figura misteriosa que nos excede. No percibimos su alcance con claridad, pero cada uno de nosotros se encuentra dentro de su trama. Hace falta que pensemos nuestras obras dentro de esa figura común que nos involucra y no solo individualmente.

5. “¿Matar es afuera?” Caín y Abel, variaciones sobre la violencia. De algún modo *La cuestión del pellejo* de Mónica Rosenblum y *Terrenal* de Mauricio Kartun, dos miradas literarias sobre el relato de Caín y Abel, se vinculan con el concepto de figura y música de Cortázar. El mal en ellas se relaciona con la autonomía y la separación del orden de la vida (Caín) y el bien con un adecuarse al ritmo del ser (Abel). Pero en cada uno de nosotros se libra una lucha: todos llevamos en nuestro interior la estirpe de los dos hermanos.

6. Ontología del diálogo. A partir de otro relato sobre el origen del mal, el de la torre de Babel, y con la ayuda de Romano Guardini y Pavel Florenski, reflexionamos en la importancia del diálogo y del carácter dialogal del ser para la salud de la comunidad y la vida personal.

7. Cultura y libertad: la caza de «lo nuevo» y el debilitamiento de la vida personal. La despersonalización que fomenta el estado de dispersión en que nos coloca nuestro modo actual de vida despoja al ser humano de su capacidad de resistencia y lo expone a ser manipulado por fuerzas que no controla. T. W. Adorno, entre otros autores, nos sirve de guía principal.

8. «Sentido y fuerza», como clave de comprensión de la libertad de espíritu en el «drama» vital de Edith Stein. Edith Stein nos enseña acerca de los caminos al fortalecimiento de la identidad personal desde su propio itinerario vital.

9. El vigor de la virtud. Contra el destino de la apariencia, la verdad de las profundidades. La libertad al servicio del desarrollo de lo propio confirma y exalta el límite del verdadero rostro personal y hace posible una resistencia consistente al primado de la simulación y la artificialidad que banaliza la vida. Confrontamos en este caso el pensamiento de Jean Baudrillard con el de C. S. Lewis

10. Existencia y donación. Tres momentos de una experiencia. La fecundidad del dinamismo humano inicia a partir de la experiencia de la vida como un don precioso al que hay que cuidar. Tal es su punto de partida concreto. El pensamiento abstracto intenta explicar esa experiencia y el orden del movimiento que genera. Recorremos estas ideas con la ayuda de Edith Stein y santo Tomás de Aquino.

11. La compasión y el fundamento de la ética. La percepción del valor de la vida de los otros es lo que da sentido a la dimensión normativa de la ética. Ser, querer, deber y realizar se articulan de modo natural a partir de ese reconocimiento. Partimos de las intuiciones de Schopenhauer y de los miembros de la Escuela de Frankfurt.

12. Las evidencias del amor: Fiódor Dostoievski y Pavel Florenski. Para estos autores, el amor es la energía de la trama de la vida desde su origen. El secreto de la existencia es ser capaz de insertarse en su dinamismo.

13. Templanza: virtud fundamental. La templanza es la encarnación en la afectividad de un orden que refleja la situación ontológica que mencionamos en el ensayo anterior: el hecho de ser sostenidos por el Amor. La paz que da a luz esa certeza nos permite alcanzar una relación gozosa con el mundo.

14. ¿La belleza salvará al mundo? El verdadero valor de la belleza radica en ser “amor realizado”, tal como afirma Pavel Florenski. Hay una dimensión erótica que es clave de comprensión de la belleza, y es ella la que otorga peso a la vida.

Ha sido un libro premonitorio, que profundizó las raíces vivas del árbol de la vida humana, cuyo verdor fue afectado en 2020 por el mal de la pandemia.

LUIS BALIÑA

Índice

Índice del Volumen LXXVI

Fascículo 247

ARTÍCULOS	5
WILLIAM E. CARROLL, <i>Lust, Literature, and Damnation: Reading Dante's Divine Comedy</i>	7
BEN PAGE, <i>Constructing life and consciousness, how hard can it be?</i>	27
CARLOS TAUBENSCHLAG, <i>Un aporte de Edith Stein a la antropología de su tiempo: la empatía</i>	55
GERALD CRESTA, <i>El trascendental unum en la ontología aristotélico-tomista</i>	79
NOTAS Y COMENTARIOS	101
MARÍA C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, <i>La causación del esse absolute</i>	103
BIBLIOGRAFÍA	121
MARISA MOSTO, <i>La búsqueda de la salvación. Ensayos filosóficos</i> (Luis Baliña)	123
ÍNDICE	127



PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación se desenvuelve en el campo de la filosofía, tanto teórica como práctica. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien su contenido pretende inscribirse dentro de la tradición tomista, impronta de su perfil fundacional, *Sapientia* también se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con su espíritu, sin otro compromiso que el servicio a la verdad.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

I. Normativas generales de publicación

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en idiomas: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Sapientia*, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, deben ser completamente inéditos. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de ellos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en *Sapientia*.
3. Los trabajos deben ser enviados a través de nuestro sistema de Publicación de Acceso Abierto (OJS), donde cada autor generará un usuario y subirá su artículo siguiendo las indicaciones de la plataforma que puede encontrarse en nuestro sitio web institucional (www.uca.edu.ar), dentro del menú de Bibliotecas > Acceso a recursos > Portal de revistas UCA.

Nota: Por el momento, los artículos deben ser enviados por correo electrónico a Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. El artículo será adjuntado en formato Word junto a una versión en PDF. Adjuntar un CV en el que se explicita una dirección de email para futuros contactos y la Institución de filiación académica.

4. Los autores de los textos incluidos en *Sapientia* son plenamente responsables de su contenido y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su currículum vitae.
5. Para los trabajos destinados a la sección "Artículos", ha de enviarse un resumen y un abstract de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.
 - 5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5. Dichas palabras clave se colocarán al final del resumen, separadas por guiones y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
 - 5b. Se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de keywords, también en minúsculas y separadas por guiones.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, abstract, keywords.

6. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente título. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (1, 2, 3, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas alfabéticamente, a saber, a, b, c, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.
7. Para todas las referencias, citas y cuestiones de estilo, nuestra Revista se rige por las normas de Chicago Deusto. Para enviar la propuesta, los autores descargarán el documento que sirve de plantilla de la página web de la revista y adjuntarán su escrito siguiendo los estilos y pautas allí establecidos. Algunos puntos esenciales para tener en cuenta:
 - 7a. Las comillas que se deberán utilizar son las denominadas "comillas altas" (ítem 6.105 del manual Chicago Deusto). Las citas intertextuales en el cuerpo del texto deben ir entre comillas.
 - 7b. Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse entre comillas y en itálica.
 - 7c. Las citas de caja menor deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 - 7d. Para los términos del texto que estén en un idioma diferente al original del artículo se debe utilizar letra itálica.
 - 7e. Las citas a pie de página en idioma distinto del español deben hacerse entre comillas y en itálica. Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse entre comillas y en redonda (sin itálica).
8. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de dos meses, como máximo, el Editor notificará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.
9. Fecha de presentación de los trabajos: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
10. Los árbitros o evaluadores externos recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.
11. Con el fin de evitar conflictos de intereses, es deseable que las revisiones no sean hechas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.

II. Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 10.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context. The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included. Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

PUBLISHING RULES

I. General guidelines.

1. The works must be original, of high scholar quality, keeping the methodological rigor in the investigation, in languages: Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese.
2. All the writings that are sent for publication in Sapientia, both articles and notes and comments or reviews, must be completely unpublished. During the evaluation or editing process, they should not be referred to any other publication. Once the texts have been published, the authors will be able to make use of them with complete freedom, although always citing their original publication in Sapientia.
3. Papers must be submitted through our Open Access Publication system (OJS), where each author will generate a user and upload their article following the indications of the platform that can be found on our institutional website (www.uca.edu.ar), in the Libraries menu> Access to resources> Portal of UCA magazines.
Note: For the time being, articles should be sent by email to Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. The article will be attached in Word format together with a PDF version. Add a CV (in which an email address is to be specified for future contacts), and the Institution of academic affiliation.
4. The authors of the texts included in Sapientia are fully responsible for their content and for all bibliographic references and citations. Authors must attach their curriculum vitae.
5. For papers destined to the “Articles” section, a summary and an abstract of between 150 and 250 words in length each must be sent, one in Spanish and one in English.
 - 5a. In addition, those that are considered keywords of the work will be recorded in a number not greater than 5. Said keywords will be placed at the end of the abstract, separated by hyphens and without capital letters, except for the proper names.
 - 5b. The 5 keywords will be translated into English under the keywords label, also in lowercase and separated by hyphens.
 - 5c. The order of presentation, therefore, will be of summary, keywords, abstract, keywords.
6. All work must be preceded by its corresponding title. In the case of subtitles, these should be listed in bold (1, 2, 3, etc.). The following subdivisions must be arranged alphabetically, namely a, b, c, also in bold. Both title and subtitles and subdivisions must be written in straight letters (not italics or italics) without underlining.
7. For all references, citations and matters of style, our Magazine is governed by the Chicago Deusto rules. To send the proposal, the authors will download the document that serves as a template for the journal's website and will attach their writing following the styles and guidelines established there. Some essential points to keep in mind:

- 7a. The quotation marks to be used are the so-called "high quotation marks" (item 6.105 of the Chicago Deusto manual). Intertextual citations in the body of the text must be enclosed in quotation marks.
- 7b. If the citations are in a language other than Spanish, they must be in quotation marks and in italics.
- 7c. Small box citations must be without quotation marks and in Times New Roman 11 font, with a tabulated left margin of 1.25 cm.
- 7d. For the terms of the text that are in a language other than the original of the article, italics must be used.
- 7e. Citations at the foot of the page in a language other than Spanish must be placed in quotation marks and in italics. The citations at the foot of the page that are in Spanish must be in quotation marks and in round form (without italics).
8. Each article will be submitted for the consideration and evaluation of two anonymous referees outside the journal. In the case of not reaching an agreement, a third opinion will be used to settle the matter. The journal reserves the right not to publish those articles that do not meet the minimum publication requirements without mediating the arbitration process. Within a maximum period of two months, the Editor will notify the author of the respective opinion based on the reports received. If the opinion is favorable, the estimated publication date for the article will be communicated.
9. Date of presentation of the works: for the first issue of the year the last delivery date to the drafting is April 30 and for the second issue September 30 of each year.
10. External referees or evaluators will receive the articles without identifying their author, in order to maintain objectivity with respect to the authors.
11. In order to avoid conflicts of interest, it is desirable that reviews are not made by people close to the author of the reviewed book or who have contributed to its design or editing. The author of a reviewed book must not have a professional background over the author of the review, as is the case of a thesis or dissertation director or a member of the same research group

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.