

José Ángel García Cuadrado

Universidad de Navarra
Pamplona, España

GILSON Y BÁÑEZ: LUCES Y SOMBRAS DE UN ENCUENTRO TARDÍO

En los primeros años de la década de los cincuenta, Étienne Gilson ya había desarrollado sus principales tesis acerca del acto de ser advirtiendo las desviadas interpretaciones dentro de la escuela tomista. Particularmente Tomás de Vío (Cayetano) se hace blanco de las críticas gilsonianas. Es entonces cuando Gilson descubre los comentarios a la *Summa Theologiae* del dominico Domingo Báñez (1528–1604) que dejarán en el filósofo francés una huella profunda pues veía en él la comprobación histórica de sus propias tesis.¹ Gilson no ahorrará elogios para el comentador salmantino: “[es] el más tomista de todos los tomistas que he tenido el privilegio de conocer.”² Su comentario a la *Summa*

¹ Santiago Orrego, “La inmortalidad del alma: ¿Debate entre Báñez y Cayetano?,” en *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528–1604)*, ed. C. González-Ayesta (Pamplona: Eunsa, 2006), 77: “Gilson no ve en Báñez solo un comentador más del Aquinate, sino uno de los pocos que habría captado en toda su hondura el núcleo de la metafísica tomista: la existencia como acto y perfección de todas las cosas.”

² Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1956), vii–viii. Prouvost comenta a este propósito: “Domingo Báñez est, sans doute, un des rares commentateurs de Thomas d’Aquin qui trouve grâce aux yeux de Gilson en ce qu’il fait droit contre Cajetan a la signification authentique de la métaphy-

Theologiae I (q. 3, a. 4) donde aborda el problema de la distinción real entre esencia y acto de ser, es un punto de partida indispensable para la comprensión de la noción de ser en Tomás de Aquino.³ Pero no todo fueron luces en este encuentro entre Gilson y Báñez.

Etapas del encuentro en la bibliografía gilsoniana

En carta fechada el 13 de diciembre de 1952, Gilson se dirige a Jacques Maritain a propósito de la prioridad ontológica del acto de ser sobre la esencia.

Yo no he inventado la frase de Báñez. Aquí está: “Y aun cuando el mismo ser recibido en la esencia compuesta por los principios esenciales se especifique por ellos, sin embargo en aquello que se especifica, no recibe ninguna perfección, sino que más bien se deprime, y desciende al ser *secundum quid* (en algún aspecto); por lo mismo el ser hombre, el ser ángel, no es perfección absoluta (*simpliciter*). Y esto es lo que muy frecuentemente dice santo Tomás y que los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, y que en ninguna cosa se encuentra como recipiente y perfectible sino como recibido y perfectible de aquello en que se recibe. Él mismo, por el hecho de ser recibido, se deprime, como si dijéramos se imperfecciona.”⁴

sique thomiste de l'être.” *Étienne Gilson/Jacques Maritain: Correspondance 1923–1971. Deux approches de l'être* (Paris: Vrin, 1991), 178, n. 2.

³ Cfr. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 444, n. 1.

⁴ *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae*, ed. Luis Urbano (Madrid-Valencia: FDE, 1934), vol. I, 141 (comm. ad I, 3, 4): “Non, je n'ai pas inventé la phrase de Báñez. La voici: «Et quamvis ipsum esse receptum in essentia composita ex principiis essentialibus specificetur ab illis, tamen in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit, sed potius deprimitur, et descendit ad esse secundum quid, eo quod esse hominem, esse se angelum, non est perfectio simpliciter. Et hoc est quod saepissime D. Thomas clamat, et Thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur: ipsum tamen, eo ipso quod recipitur. Deprimitur, et ut ita dixerim, imperficetur.»” Sigo la traducción castellana del texto bañeciano realizada por Juan José Gallego Salvadores. Cfr. *El alma humana: esencia y destino*, 205–206.

Este es el primer texto—del que tengo constancia—que atestigua el encuentro de Gilson con Báñez.⁵ Pocos meses más tarde—agosto de 1953—Gilson en el *XI Congreso Internacional de Filosofía* presentó una ponencia dedicada a la experiencia en Metafísica. A propósito de la aprehensión de los primeros principios, Gilson hace ver que filósofos muy distintos entre sí, como Aristóteles, Tomás de Aquino, Escoto y Ockham, están de acuerdo en identificar al ser como primer principio; las divergencias comienzan cuando se trata de determinar qué es el ser. Incluso dentro de la escuela tomista hay divergencias. Y en este contexto, recoge las palabras de Báñez citadas anteriormente acerca de que el ser es la actualidad de toda forma y naturaleza; doctrina repetida muchas veces por santo Tomás pero “que los tomistas no quieren oír.”⁶

Ese mismo año de 1953 sale a la luz una breve nota de Gilson sobre la noción de *revelabile* según Cayetano.⁷ El filósofo francés ad-

⁵ La referencia bibliográfica de la cita nos indica la edición por la que Gilson leyó al comentador salmantino: *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae*, ed. Luis Urbano (Madrid-Valencia, 1934), vol. I. Este comentario sólo llega hasta la q. 26 de la I Pars: el proyecto de reedición del comentario bañeciano quedó truncado y hasta la fecha no se ha vuelto a editar.

⁶ Étienne Gilson, “Remarques sur l’expérience en Métaphysique,” en *Experience and Metaphysics. Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, vol. IV, Brussels, August 20–26, 1953 (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1953), 8–9: “Aristote, Thomas d’Aquin, Duns Scot, Ockham, d’autres encore qu’il serait aisé de nommer, accordent que l’être est le premier principe, mais à la question: qu’est ce que l’être? ils donnent des réponses différentes. Cela est si vrai que même à l’intérieur des écoles philosophiques, on observe le fait paradoxal, que les disciples n’entendent pas toujours le premier principe au même sens que le maître dont ils se réclament. On peut fermer les yeux sur ce fait, ion le supprimer, car il se vérifie même au sein d’une école aussi traditionnellement une que l’école thomiste. Bañez, dont on récusera difficilement le témoignage sur ce point, l’a noté aussi fermement que possible: «Et hoc est quod saepissime D. Thomas clamat, et Thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae . . .» (Comm. In I, q. 3, a. 4). L’histoire doctrinale confirme pleinement cette remarque. Il n’a pas. Manqué de «thomistes» qui, mis en présence du premier principe par saint Thomas, et avertis par lui de ce qu’il signifie, sont demeurés incapables d’en voir le sens. Et quelle vérité voit-on bien si l’on voit mal celle du premier principe?”

⁷ Étienne Gilson, “Note sur *revelabile* d’après Cajétan,” *Mediaeval Studies* 15 (1953): 199–206.

vierte la desviación de la verdadera doctrina tomasiana debido al “filosofismo” cayetanista. El contrapunto de esa errónea interpretación es el comentario de Báñez, que es citado por extenso en dos notas a pie de página, destacando de nuevo su fidelidad a Tomás de Aquino.⁸

En 1955 aparecerá otro artículo que nos proporciona datos muy interesantes sobre su encuentro con Báñez. En efecto, en “Cajetan et l’humanisme théologique,” Gilson afila su crítica a Cayetano a propósito de las pruebas de la inmortalidad del alma: para Tomás de Vío habían dejado de tener valor demostrativo debido—según Gilson—a la incompreensión cayetanista del acto de ser de Tomás de Aquino. Báñez ya advirtió con claridad ese error de Cayetano, como Gilson se complace en referir.⁹ Y a pie de página nos informa con cierto detalle de su “encuentro” en 1952 con el comentador salmantino, agradeciendo al profesor Raeymaeker tan valiosa información.¹⁰ Se lamenta también de la dificultad para conocer la obra del salmantino y auspicia una pronta reedición de su comentario;¹¹ augurios que hasta la fecha no han sido cumplidos. La referencia a Raeymaeker nos parece relevante.¹² Era un

⁸ Id., 202, n. 13.

⁹ Cfr. Étienne Gilson, “Cajetan et l’humanisme théologique,” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 22 (1955): 118–119.

¹⁰ Id., 119, n. 3: “Nous devons d’avoir connu le commentaire de Bañes sur Saint Thomas à Mgr de Raeymaeker, Président de l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain qui, en nous communiquant le fragment où Bañes accuse les thomistes de surdité quand il s’agit de la notion d’esse, nous inspira, en 1952, le désir de connaître personnellement un homme et une œuvre qui, jusque-là, n’étaient guère plus pour nous qu’un nom et un titre. Nous en exprimons ici à Mgr L. de Raeymaeker notre sincère reconnaissance.”

¹¹ Id.: “Il est extrêmement regrettable que l’œuvre soit pratiquement inaccessible. On ne peut pas «consulter» Bañes dans une bibliothèque; or présentement, la r edition espagnole partielle du commentaire sur la Première Partie de la *Somme* s’arrête à la question XXV, et ce premier volume lui-même est pratiquement introuvable. On ne peut que souhaiter la reprise d’une édition qui répond à un vrai besoin.” Sigue citando la edición de Luis Urbano, que llega hasta la q. 26 (y no hasta la q. 25, como dice Gilson). Por lo demás, en este texto se refiere erróneamente a Báñez con el nombre de Louis.

¹² Louis Raeymaeker (1895–1970): sacerdote belga, estudi  en Lovaina y fue director de Institut Supérieur de Philosophie (1949–1965), donde se esforzó por continuar con el espíritu del cardenal Mercier, fundador del Institut. Entre otros libros publicó *Philosophia de l’ tre. Essai de synthèse métaphysique* (1947), un tratamiento profundo y sis-

buen conocedor de la metafísica tomista y uno de sus principales libros trataba precisamente de la metafísica del ser. En la 2ª edición de su *Philosophia de l'être* (1947), cita a Báñez solo una vez para explicar en pocas líneas su postura en la controversia *de auxiliis*. Raeymaeker muestra conocer a Capreolo, Cayetano o Juan de Santo Tomás, pero significativamente pasa de largo sobre la concepción de Báñez del ser como acto primero. Esto hace pensar que para 1947 tampoco el profesor belga conocía el comentario bañeciano.

En todo caso, entre 1953 y 1956 Gilson parece deslumbrado por la lectura de Báñez. Laurence Shook, en su biografía sobre Gilson, recoge unas breves anotaciones donde se muestra hasta qué punto el filósofo francés tenía en mente y hablaba sobre el dominico salmantino. En agosto de 1954, en un encuentro con el P. Moos, este le sugirió la lectura de dos artículos del dominico español Santiago Ramírez: “De propria indole philosophiae S. Thomae Aquinatis”¹³ y “De ipsa philosophia in universum.”¹⁴ A este propósito, Shook comenta que Gilson se interesó mucho por estos artículos “que renovaron su interés por Báñez, el comentarador español de santo Tomás que le había sido de gran ayuda en la cuestión sobre el significado de *esse*, cuando preparaba la 5ª edición de *Le thomisme* (Carta de Gilson a Pegis, 15 agosto 1954).”¹⁵ Sin embar-

temático de la metafísica del ser según Tomás de Aquino. Cfr. Battista Mondin, *Storia de la Metafísica*, vol. 3 (Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1998), 690–692.

¹³ Iacobus Maria Ramírez, O. P., “De propria indole philosophiae S. Thomae Aquinatis,” en *Xenia Thomistica. Divo Thomae Doctori Communi Ecclesiae occasione VI Centenarii ab eius Canonizzazione oblata*, vol. I (Roma: Angelicum, 1925), 53–64. La referencia a Báñez se reduce a una breve mención a pie de página de su comentario a la *Summa* (I, q. 76, a. 1, dub. 3); se cita la edición de Duaci de 1614. No parece que esta lectura fuera decisiva para Gilson. Por lo demás, la fecha de la referencia bibliográfica está errada en Shook quien pone 1923 el año de publicación de esta obra colectiva.

¹⁴ Se trata en realidad de una serie de artículos publicados bajo ese título: Iacobus Maria Ramírez, O. P., “De ipsa philosophia in universum secundum doctrinam aristotelico-thomisticam,” *La Ciencia Tomista* 26 (1922): 33–62, 325–364; 28 (1923): 5–35; 29 (1924): 24–58, 209–222. En estos artículos Ramírez hace gala de una enorme erudición, especialmente referida a la Escuela tomista. Pero Báñez sólo es citado en dos ocasiones, de manera muy marginal.

¹⁵ Laurence K. Shook, *Étienne Gilson* (Milano: Jaca Book, 1991), 390, n. 5.

go, resulta extraña la conexión entre estos artículos y Báñez. Ciertamente Ramírez conocía y admiraba al dominico salmantino, pero en estos trabajos las citas a él son prácticamente inexistentes; desde luego, mucho menos relevantes que las citas a Cayetano y a Juan de santo Tomás.

En diciembre de 1955 Gilson y Maritain se encuentran de nuevo, y el primero resume así las principales conclusiones de su encuentro. Maritain “no cree ya en Juan de Santo Tomás; pero no quiere que se sepa. Sospecha vagamente que tampoco Cayetano sea mejor. Tiene en mente contactar con Báñez” (Carta de Gilson a Pegis, 16 diciembre 1955).¹⁶ Esta breve anotación da idea de cómo Báñez le había impresionado hasta el punto de instar a Maritain a su lectura: aunque nada nos hace pensar que su compatriota siguiera el consejo. En realidad—añade el biógrafo de Gilson—ni él ni Maritain, veían la necesidad de tales comentadores si no es más que para confirmar sus juicios sobre santo Tomás.¹⁷

En todo caso, como apuntaba Shook, el interés por encontrar apoyo en la doctrina bañeciana se haya muy presente en la edición inglesa de *Le Thomisme*, fechada en enero de 1956 bajo el título *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*.¹⁸ En el prólogo aclara Gilson que la traducción al inglés se hizo a partir de la 5ª edición francesa (1948), aunque no quiere dejar de mencionar el importante descubrimiento de la lectura de Báñez quien le confirma que sus tesis no son originales suyas sino que ya eran conocidas a finales del siglo XVI.¹⁹

¹⁶ Id., 386.

¹⁷ Cfr. id.

¹⁸ New York: Random House, 1956.

¹⁹ Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, vii: “The only important event bearing upon my study of Thomas Aquinas during these eight years, was my discovery (for which I am indebted to Msgr. L. de Raeymaeker, President of the “Institute Supérieur de Philosophie” Louvain) of Bañes’ commentary on the first part of the *Summa Theologiae*. My reading of this commentary confirmed my hope that my fancy had not been deceiving me, for I had merely rediscovered in the twentieth century what had been known at least since the sixteenth. On this precise point, historical research

Sin embargo, hay aspectos del comentario bañeciano que le parecen difícilmente comprensibles—y poco tomistas—como la propuesta de que los accidentes tienen un ser propio. A pesar de todo, no duda en afirmar que Báñez es el más tomista de los tomistas por su fiel interpretación de la doctrina del acto de ser como acto primero.²⁰ Y más adelante se remite al comentario de Báñez para comprender esta pieza clave de la doctrina tomista sobre el ser.²¹

Durante unos años Gilson mencionará menos frecuentemente a Báñez, pero el sustrato de su lectura permanece en su obra. En 1960 Gilson publica *Le Philosophie et la Théologie* que viene a ser como el relato de su aventura intelectual. A propósito de la filosofía cristiana, Gilson constata que dentro de la escolástica tomista el verdadero sentido de la filosofía del maestro se había perdido al haber abandonado la noción de ser; a este propósito cita de nuevo la denuncia de Báñez sobre la perfección del acto de ser como acto primero.²² Y en este contex-

wholly confirms the interpretation of Bañes. It is a sad commentary on the present situation of Thomistic studies that the text of Bañes is almost impossible to find, while another commentary, as misleading as it is painstaking, is still considered the quasi-official interpretation of the doctrine developed by Thomas Aquinas in his *Summa Theologiae*.”

²⁰ Id., viii: “By and large, however, Bañes appears to me to be by far the most Thomistic of all the Thomists whom it is my privilege to know. This is eminently true concerning the notion of the act of being (*esse*) which is the very core of the Thomistic interpretation of reality.”

²¹ Cfr. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 444, n. 1.

²² Étienne Gilson, *Le Philosophie et la Théologie* (Paris: Fayard, 1960), 173–174: “[A]u début du xx^e siècle, en Europe occidentale, dans l’enseignement des écoles catholiques et même chez beaucoup des scolastiques qui se réclamaient du thomisme, le sens vrai de la philosophie chrétienne de saint Thomas s’était perdu . . . C’est que, depuis le xiii^e siècle, qui fut celui de saint Thomas lui-même, le mal est endémique dans l’enseignement de la philosophie chrétienne. En voici la preuve. Toute métaphysique repose sur une certaine manière de concevoir le premier principe, qui est la notion d’être. Qui l’entend autrement que saint Thomas entend autrement que lui la philosophie chrétienne et en professe une autre que la sienne. Au xvi^e siècle, le dominicain Dominique Bañes, l’un des plus profonds commentateurs de la *Somme de Théologie* rappelait d’abord le fait capital que, chez saint Thomas, l’acte d’être (*esse*) est, à l’intérieur de chaque «étant» (*ens*), l’acte des actes et la perfection des perfections, ensuite de quoi il ajoutait: «C’est la ce que saint Thomas inculque très souvent a ses

to recuerda las enseñanzas de León XIII en la *Aeterni Patris* acerca de la renovación del tomismo acudiendo a las mismas fuentes del pensamiento del Aquinate, o al menos “a las corrientes salidas de la fuente misma, y sobre las que los doctos están de acuerdo en tener por cierto que están aún puras de todo limo.” Gilson lamenta que ya muy pronto dentro del tomismo surgieron diferentes interpretaciones (Capreolo, Cayetano, Báñez) que oscurecieron la doctrina del verdadero Tomás. La tentación de un cierto relativismo se cierne en el lector del Aquinate,²³ y por eso el medievalista francés propone:

Hay, pues, que volver siempre a la fórmula justamente celebrada: que Santo Tomás de Aquino sea su propio intérprete, lo que prácticamente quiere decir que, en lugar de juzgar a Santo Tomás

lecteurs, mais que les thomistes ne veulent pas entendre . . . » *Et Thomistae nolunt audire*; que l'on veuille bien peser cette parole: les thomistes (mettons: il y a des thomistes qui) ne veulent pas entendre ce que saint Thomas s'efforce de leur inculquer touchant le sens du mot «être».”

²³ Id., 224–225: “Il faut donc en revenir á l'encyclique *Aeterni Patris*; puiser la sagesse de Thomas à ses sources mêmes: *Ut sapientia Thomae ex ipsis ejus fontibus hauriatur*. Mais l'entreprise est si difficile, à la distance où nous sommes de la source, que nous appelons à l'aide ceux qui nous ont précédés. Cela n'est pas évitable et c'est pourquoi, dans le passage même de sa lettre où il nous renvoie d'abord à la source, le pape ajoutait: «Ou, du moins, á des courants issus de la même source et dont les doctes s'accordent à tenir pour certain qu'ils sont encore purs de tout limon». Hélas! ce limon commence bien près de la source, et d'ailleurs cet accord certain des doctes n'est pas facile á trouver. Convoquez Capreolus, Cajetan et Bañes, ils refuseront souvent de rester ensemble. Comment choisir? On ne pourra le faire qu'en comparant ces ruisseaux à la source même dont ils se flattent d'être issus. Opération complexe, longue, où les risques de désaccord sont nombreux et dont l'étude conduit d'ailleurs le plus souvent à conclure que chaque interprétation de la doctrine se fonde sur une partie de la vérité, entrevue par l'interprète, et qu'il a seulement le tort de prendre pour le tout. Il faut s'attendre à ces désaccords si l'on veut ne pas succomber bientôt à un scepticisme découragé. Chacun gardera finalement la responsabilité de sa propre décision. Il se conduirait d'ailleurs en esprit mal éduqué (*indisciplinatus*) s'il attendait de ses efforts plus de certitude que la nature même de l'objet n'en comporte. Qu'on ne se fasse aucune illusion, ce n'est pas sans inquiétude qu'un lecteur de saint Thomas, tout bien pesé, en vient á constater qu'il a contre lui l'autorité, fondée en savoir, d'un Cajetan ou d'un Bañes. Nul ne serait assez vain pour ne pas voir que les chances d'erreur sont de son propre côté, mais, après tout, puisque eux-mêmes ne s'accordent pas toujours entre eux, l'enquête n'est pas close.”

por sus comentadores, vale más juzgar sus comentadores por Santo Tomás de Aquino.²⁴

A la hora de comparar a los comentadores, Báñez aparece frente a Cayetano o Capreolo, como el que de manera más fiel ha interpretado la mente de Tomás de Aquino. El propio Gilson parece asumir de buen grado la función “profética” en el tomismo del siglo XX de modo semejante al asumido por Báñez en el XVI.²⁵ La admiración por Báñez no le ciega, sin embargo, a la hora de denunciar sus desviaciones de lo que estima el verdadero sentir del Angélico.

Ese mismo año aparece *Elements of Christian Philosophy*,²⁶ una buena síntesis sobre los puntos que Gilson considera esenciales de la filosofía cristiana. Las citas a Báñez son relativamente numerosas sobre las verdades revelables;²⁷ fe y razón en el conocimiento de las verdades sobrenaturales;²⁸ el carácter subalternado de la Teología;²⁹ la causalidad propia de las causas segundas,³⁰ etc. Pero principalmente Gilson analiza de cerca el comentario bañeciano a las cinco vías de Tomás de Aquino, corrigiendo o matizando algunas de sus afirmaciones³¹ donde parece desviarse de las tesis tomasinas.

²⁴ Id., 225: “Il faut donc en revenir partout et toujours a la formule justement célèbre: que saint Thomas d’Aquin soit son propre interprète, ce qui pratiquement veut dire qu’au lieu de juger de saint Thomas par ses commentateurs, il vaut mieux juger de ses commentateurs par saint Thomas d’Aquin.”

²⁵ Id., 174: “Il en était encore ainsi au début du xx^e siècle; j’ai essayé ailleurs de dire pourquoi il en sera probablement toujours ainsi, mais on verra de temps en temps paraître un lecteur de saint Thomas, comme Bañes, qui entendra ses paroles et en comprendra le sens. Il y en a eu quelques-uns de notre temps, et si l’on examine de près la carrière intellectuelle de ceux qui contribuèrent à cette renaissance du thomisme authentique, on constatera qu’il n’en est pas un qui, à un moment ou un autre, n’ait subi l’influence de Bergson.”

²⁶ Étienne Gilson, *Elements of Christian Philosophy* (New York: Doubleday, 1960).

²⁷ Id., 285, n. 4.

²⁸ Id., 55; 291, n. 10 y 11.

²⁹ Id., 287, n. 21.

³⁰ Id., 317, n. 14.

³¹ Id., 65, n. 22; 293–294, n. 20 y 24; 82; 298, n. 46.

Apenas unos meses más tarde, ya en 1961, Gilson publica un artículo sobre las cinco vías tomistas para la demostración de la existencia de Dios.³² Después de exponer brevemente el contenido de cada una de ellas se pregunta por la posibilidad de reducirlas a unidad: una única vía que englobe los cinco modos de demostración. La posibilidad se ha dado históricamente de modo expreso en Báñez.³³ Gilson se muestra contrario a la propuesta bañeciana, aunque no deja de ahorrar elogios a su brillante exposición. La razón del rechazo gilsoniano radica en que el mismo Tomás habla de cinco vías y no solo de una que adquiere diversos modos.³⁴ En 1965 en la 6ª edición de *Le Thomisme*, Gilson solo cita a Báñez sobre esta cuestión, admitiendo la admirable síntesis de las vías, pero mostrándose contrario a la reducción de las mismas.³⁵

En la década de los sesenta la admiración por Báñez no parece haber decaído. En 1963, en una carta a Maritain, manifiesta su acuerdo acerca de la postura bañeciana en la controversia *de auxiliis*, que resultó un feliz antídoto contra el “filosofismo” de Cayetano.³⁶ Por desgracia, Gilson no llegó a desarrollar de manera más extensa esta idea que relaciona la doctrina del *esse* tomista con las controversias sobre la gracia. Y en 1967, en el ensayo *Les Tribulations de Sophie*, todavía se hace eco

³² Étienne Gilson, “Trois leçons sur le problème de l’existence de Dieu,” *Divinitas* 5 (1961): 23–87.

³³ Id., 39: “L’entreprise a été tentée plusieurs fois, mais jamais de manière plus heureuse que par l’illustre commentateur de la *Somme de théologie*, Dominique Bañez. Expliquant l’article de la *Somme* qui contient les cinq voies (I, 2, 5), Bañez fait voir que toutes les preuves peuvent s’organiser dialectiquement à partir d’une seule. Sa déduction est un chef d’œuvre; sa rigueur est telle qu’elle ne se laisse pas résumer et je ne puis que vous y renvoyer.”

³⁴ Id., 41.

³⁵ Étienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d’Aquin* (Paris: Vrin, 1965), 92, n. 77.

³⁶ Étienne Gilson/Jacques Maritain: *Correspondance 1923–1971*, 216 (Carta a J. Maritain, 28 de noviembre de 1963): “Tout ce que vous dites de la controverse *de auxiliis* me semble vrai et important. Le néobannésianisme est une suite du bannésianisme, lui-même une réaction (d’ailleurs heureuse) contre le fléau que fut le philosophisme de Cajetan.”

de la denuncia bañeciana en lo referente a la prioridad del *actus essendi*.³⁷

En la década de los setenta encontramos un nuevo hito importante en la relación Báñez-Gilson. En 1972, publica la 2ª edición del *L'êtré et l'essence* (editada por primera vez en 1948). En la 1ª edición no había referencias a Báñez; pero en la 2ª edición hallamos un anexo muy revelador,³⁸ donde Gilson sale al paso de una interpretación “existencialista” de su propuesta. El filósofo francés explica que si ha introducido la palabra *existentia* como equivalente a la noción de *actus essendi*—como acto realmente distinto de la esencia—lo hace movido por la autoridad del comentarista salmantino, y no por la filosofía de Kierkegaard ni Heidegger.³⁹ Todavía en 1975, Gilson no se olvida del fiel comentarista de Santo Tomás cuando describe el proceso de reducción del *esse* a una idea—verdadero empobrecimiento de la metafísica tomista—y como solo unos pocos filósofos (entre ellos Báñez) han sabido mantenerse fieles al realismo metafísico.⁴⁰

En este repaso a la bibliografía gilsoniana desearía subrayar un hecho aparentemente menor. Cuando Gilson cita a Báñez lo hace siempre a través de la edición del P. Luis Urbano de 1934; se trata de una edición latina de los comentarios a la I *Pars* de la *Summa*, pero que llegan tan solo a la q. 26. Gilson conoce muy bien ese texto y expresa sus doctrinas metafísicas, pero desconoce el resto del comentario bañeciano, accesible tan solo en los fondos antiguos de algunas bibliotecas. Por otro lado, Gilson siempre manifestó su admiración por Báñez y busca el apoyo de sus textos para afirmar sus propias posturas sobre la prioridad del acto de ser sobre la esencia, la inmortalidad del alma, o las relaciones entre filosofía y teología. Pero esa admiración no le oculta las dificultades surgidas en la interpretación bañeciana sobre el *esse*

³⁷ Cfr. Étienne Gilson, *Les Tribulations de Sophie* (Paris: Vrin, 1967), 33.

³⁸ Étienne Gilson, *L'êtré et l'essence* (Paris: Vrin, 1972).

³⁹ Id., 356.

⁴⁰ Cfr. Étienne Gilson, “Propos sur l'êtré et sa notion,” en *San Tommaso e il pensiero moderno* (Roma: Città Nuova Editrice, 1975), 16.

propio de los accidentes, las vías para la demostración de la existencia de Dios, etc. Veamos ahora con más detalle estos puntos.

Báñez y la doctrina del acto de ser

Battista Mondin en su historia de la metafísica subraya el progresivo descubrimiento de Gilson de la metafísica de Tomás de Aquino.⁴¹ Como es bien sabido el filósofo francés denuncia la defectuosa transmisión de los principios metafísicos de Tomás de Aquino debido a que la escuela tomística—representada por Capreolo y principalmente por Cayetano—había perdido de vista el núcleo esencial de la originalidad del *actus essendi*. De este modo el Aquinate aparecería como mero repetidor de doctrinas aristotélicas. En efecto, especialmente la noción de *actus essendi* habría pasado inadvertida a esos comentaristas del Doctor Angélico, dejando un lastre esencialístico en su pensamiento. Gilson rescata del olvido la metafísica del ser y la concibe como la clave del entero pensamiento tomasiano, revisando en su raíz la interpretación “oficial” de la Escuela tomística. El programa de revisión histórica y crítica del cayetanismo llevada a cabo por Gilson está ya definido hacia 1952. Es entonces cuando descubre que su propuesta cuenta con algunos precedentes dentro mismo de la Escuela tomista con unos representantes olvidados, como Domingo Báñez.⁴²

En efecto, Báñez denunció fuertemente esa desviación del cayetanismo que tendía a concebir el *esse* como acto último que adviene a la esencia. Frente a esto el maestro salmantino denuncia en el famoso texto ya citado: “Y esto es lo que Santo Tomás constantemente proclama y los tomistas no quieren oír: que la existencia es la actualidad de

⁴¹ Cfr. Battista Mondin, *Storia della Metafisica*, vol. 3 (Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1998), 653–663.

⁴² Gilson, *L'etre et l'essence*, 356: “Car enfin, l'interprétation du thomisme que je propose n'est pas de mon invention. D'autres l'ont soutenue avant moi: Thomas Sutton a la fin du XIII^e siècle, Bernard d'Auvergne au début du XIV^e, et d'autres après eux jusqu'à Dominique Báñez au XVI^e siècle.”

toda forma o naturaleza.”⁴³ En estas palabras cristaliza la reivindicación del *actus essendi* como acto primero frente al “olvido del ser” que había introducido el cayetanismo. Para Báñez el acto de ser es el primer acto del ente y fuente de las demás perfecciones. Gilson suscribe las tesis bañecianas en donde encuentra reflejadas sus mismas ideas. En “Cajetan et l’humanisme théologique” trata más extensamente la cuestión del *actus essendi* o existencia en Báñez (ambos términos son equivalentes para él). En efecto, la existencia no es un accidente de la sustancia, tal como proponía Avicena; pero tampoco es la última perfección que adviene a la esencia ya plenamente constituida como afirman Capreolo y Cayetano. Según esta visión, la prioridad ontológica correspondería a la esencia de la que manan las diversas perfecciones, entre ellas, la existencia extramental. La visión de Báñez es radicalmente distinta: es la existencia o acto de ser de donde surgen todas las perfecciones esenciales: más bien la esencia limita, “deprime” e “imperfecciona” el acto de ser.⁴⁴ Frente a Cayetano, Báñez sostiene que el *esse* de la sustancia no es sustancia, ni el *esse* de los accidentes, es accidente; y sobre todo, el acto de ser se halla en el origen del ente como fuente de perfecciones, y no únicamente como un complemento del ente situado ya fuera de sus causas, como el último complemento perfectivo de la esencia. En definitiva, el acto de ser o *existentia* es acto primero del ente; y solo de manera un tanto impropia puede decirse acto último si con esta expresión se quiere significar al acto más excelente y perfecto.⁴⁵ Báñez no

⁴³ Báñez, *Scholastica Commentaria*, q. 3, a. 4, 141.

⁴⁴ Gilson, “Cajetan et l’humanisme théologique,” 119, n. 1: “Par contre, il est important de noter qu’aux yeux de Bañes . . . Cajétan semble bien être un de ces «Thomistes» pour qui Thomas répète sans se lasser la même chose, et qui pourtant refusent de l’entendre, savoir, que l’*esse* est l’acte des actes et la perfection des perfections, si bien qu’il est toujours dans un être comme ce qui est reçu dans ce qui reçoit et que, bien loin d’être parfait par l’essence dont il est l’acte, il en est plutôt «rabaissé» (*deprimitur*) et, si l’on peut s’exprimer ainsi, il est «imparfait» par elle (*imperficitur*).”

⁴⁵ Id., 119–120: “Ainsi, l’être de la substance se réduit à la substance, l’être de l’accident à l’accident. La position est philosophiquement soutenable, mais elle n’est certainement pas thomiste, car selon saint Thomas, l’*ipsum esse* de la substance n’est pas réductible à la substance; il est l’acte qui fait de la substance un «être». Comme tout

desconoce los textos del Aquinate donde se apoya Cayetano, pero estos son escasos y deben ser interpretados en el conjunto del pensamiento del Aquinate.⁴⁶

Años más tarde, en 1972, en el apéndice a la 2ª edición al *L'etre et l'essence*, Gilson vuelve a la cuestión de la existencia tomando pie de las observaciones recibidas sobre su propuesta metafísica. A la distancia de los años, el medievalista francés reconoce que si tuviera que escribir de nuevo ese libro utilizaría una terminología distinta, denominando al *actus essendi* como *existentia* tal como Báñez lo hizo, haciendo uso de una terminología moderna.⁴⁷ Gilson advierte que con el em-

habens esse, la substance est le récepteur de ce qui fait d'elle un *ens*. La seconde déviation notée par Bañes, est celle même qui nous avait frappé: l'insistance de Cajétan à identifier l'acte d'être thomiste avec l'être actuel que le sujet acquiert au terme de la génération. Ici encore, Bañes met très exactement le doigt sur la plaie quand il fait observer que l'*esse* thomiste n'est pas l'*actus ultimus*, au sens de l'actualité enfin obtenue par le sujet d'un devenir, mais bien, au contraire, son *actus primus*, celui sans quoi le sujet du devenir ne saurait même pas exister assez pour qu'il y ait devenir. L'acte d'être de saint Thomas n'est pas celui que l'embryon atteindra au terme de son évolution biologique, c'est celui que fait que l'embryon lui-même existe. Ou bien, ajoute Bañes, disons alors que l'*esse* est le premier acte et le dernier au sens l'acte suprême, celui au delà duquel il n'y en a plus d'autre: *ultimus, excellentissimus*."

⁴⁶ Báñez, *Scholastica Commentaria*, 142: "Cajetanum etiam *De ente et essentia*, c. 5, q. 11, ad 8 argumentum ait, existentiam substantiae esse substantiam." Y más adelante añade (id., 145): "Et idcirco non placet mihi explicatio Cajetani ubi supra, videlicet, quod propterea dicatur existentia ultima actualitas rei quia est ultimum in generatione. Certe hic modus loquendi quod ipsum esse sit ultima actualitas rei, raro invenitur apud Divum Thomam. Invenies in quaestione unica *De anima*, art. 6, ad 2^m, ubi inquit, quod ipsum esse est actus is ultimus, qui participabilis est ab omnibus. In quo loco, si sequentia legeris, intelliges quomodo ipsum esse sit actus ultimus, nimirum supremus excellentissimus, qui omnes etiam alios actus perficit."

⁴⁷ Gilson, *L'etre et l'essence*, 350: "En premier lieu, si j'avais aujourd'hui à écrire le livre, j'en modifierais la terminologie sur un point important. J'ai été sans cesse gêné, en l'écrivant, par l'absence d'un mot français distinct, et reçu par l'usage, pour traduire *esse* comme distinct de *ens*. Nous n'avons qu'un seul mot pour les deux: *être*, qui désigne indifféremment l'acte d'être (*esse*) et ce qui est (*ens*). J'ai usé aussi souvent qu'il le fallait de périphrases pour dire en quel sens j'entendais le mot être dans chaque cas particulier. J'ai parfois dit «acte d'être», parfois aussi «existence», qui n'est pas un emploi moderne du terme, puisque Báñez, en s'en expliquant d'ailleurs, l'a déjà pris en ce sens. La crainte française du néologisme ne justifie pas une timidité si dommageable à la clarté et à la précision philosophiques." Con anterioridad ya se había aplicado el

pleo de la palabra *existentia* se abre la posibilidad de interpretar su pensamiento como una aproximación a las doctrinas existencialistas de Heidegger; pero él mismo se apresura a marcar las distancias con los existencialismos del siglo XX.⁴⁸ Solo reconoce su acuerdo con Kierkegaard en su rechazo del esencialismo idealista,⁴⁹ pero las tesis de fondo del existencialismo heideggeriano acerca de la historicidad de la verdad no las puede compartir Gilson. En definitiva, lo que el existencialismo entiende por existencia nada tiene que ver con la existencia tomista, tal como la interpreta—correctamente—Domingo Báñez. Si el ser heideggeriano es el “encontrarse fuera de sí,” el *actus essendi* gilsoniano es “lo más íntimo, fijo y estable del ente.”⁵⁰ Por si hubiera alguna duda,

calificativo de “existencial” a la metafísica bañeciana en cuanto a la prioridad ontológica del acto de ser sobre la esencia. Cfr. Luis Gutiérrez Vega, “Domingo Báñez, filósofo existencial,” *Estudios Filosóficos* 3 (1954): 83–114.

⁴⁸ Gilson, *L'être et l'essence*, 352: “Le langage dont usait le livre rendait le reproche inévitable. Dès que je parlais d'existence, je pouvais être sur qu'on me sommerait de me mettre en règle avec l'existentialisme. Il doit pourtant être permis de parler d'existence au sens qu'avait *existentia* chez Báñez, pour signifier l'acte d'être thomiste en tant qu'il se distingue réellement de l'essence. En fait, la philosophie de Martin Heidegger ne jouait aucun rôle dans cette histoire et je n'aurais pu l'y introduire qu'arbitrairement pour sembler accommoder mon enquête au gout du jour. Outre un manque personnel d'inclination pour une entreprise de ce genre, j'avais une raison de m'abstenir. Je l'ai encore. L'existentialisme n'est entré que très tardivement dans ma vie philosophique, trop tard en vérité pour que je pusse nouer avec lui les longues années de familiarité sans lesquelles, pour moi du moins, il est impossible d'entrer en communion avec la pensée d'un philosophe.”

⁴⁹ Id., 356: “C'est donc saint Thomas qui m'a conduit à Kierkegaard, et non le contraire. Je ne leur ai trouvé de commun qu'une saine réaction contre les doctrine du primat de l'essence, et quant à prétendre que, sans Kierkegaard, je n'aurais pas trouvé dans saint Thomas une doctrine de l'*esse* que tant d'autres de ses interprètes n'y trouvent pas, la proposition implique un tel mépris des faits les plus certains qu'on est tenté de se demander si l'on ne fait pas preuve de naïveté en prenant au sérieux les propos d'un aimable collègue qui s'amuse seulement à discuter pour le plaisir de dire quelque chose de *clever*.”

⁵⁰ Id., 365–366: “Or, contrairement à ce que l'on a paru supposer, ce n'est pas celui-là qui me semble devoir retenir d'abord l'attention d'un thomiste. Il y a malentendu dans le langage. Quand Báñez traduisait l'effet de l'*esse* thomiste par le mot *existentia*, il entendait exactement le contraire de ce que Heidegger nomme l'existence. Celle-ci est la condition de ce dont le mode d'être consiste à se trouver «en dehors de soi-même»;

Gilson vuelve a negar de manera explícita, la conexión del tomismo “existencial” de Báñez con Kierkegaard y el existencialismo contemporáneo. Es definitiva, es inútil encontrar en la tradición tomista ninguna fuente que haga sospechar su influencia en el existencialismo de Kierkegaard, fuera de la crítica de Báñez al esencialismo cayetanista, tres siglos antes del nacimiento del filósofo danés.⁵¹

La reivindicación gilsoniana sobre Báñez encontró prontamente eco en los estudios medievalistas. Así por ejemplo, Maurer, en su *Filosofía medieval* sigue la estela de Gilson y llega a afirmar del teólogo salmantino: “Ninguno de sus contemporáneos captó mejor que él el significado y las implicaciones de la doctrina tomista del ser.”⁵² En esta misma línea, Prouvost sugiere que en la historia del tomismo las interpretaciones metafísicas de Cayetano y Báñez en el siglo XVI difieren entre sí de modo similar a como lo hacen las interpretaciones de Maritain y Gilson en el siglo XX.⁵³

Sin embargo, no todos los tomistas se muestran igualmente partidarios de la ortodoxia bañeciana en este punto. Tal es el caso de Cornelio Fabro que en un extenso artículo de 1958 muestra la evolución de la noción *actus essendi* en los comentaristas de Tomás de Aquino.⁵⁴ Para

tout au contraire l'esse thomiste est ce qu'il y a de plus intime au cœur de l'être, étant *aliquid fixum et quietum in ente*, comme acte de tous ses actes. Les variations du langage philosophique au cours des siècles, en divers pays et sans qu'aucun effort de coordination put être tenté, a donc créé ici une confusion permanente dont il sera difficile de sortir. Quand on dit que l'esse thomiste est existentiel pour le contredistinguer de l'essence, et lorsqu'on dit que le thomisme est une philosophie «existentielle» pour la contredistinguer de celles où l'être s'identifie à l'essence, on use d'un langage légitime en soi, mais sans aucun rapport avec celui de la philosophie moderne de l'ex-sistence.”

⁵¹ Id., 377: “Les remarques qui viennent d'être faites n'ont pour objet de prouver aucune thèse. Leur seul objet est de faire voir qu'il serait vain de chercher dans la philosophie contemporaine de l'existence la source d'une interprétation de la doctrine thomiste de l'acte d'être déjà maintenue contre Cajetan par Báñez plus de trois siècles avant que Kierkegaard ne fut né.”

⁵² Armand Maurer, *Filosofía Medieval* (Buenos Aires: Emecé, 1967), 351.

⁵³ Cfr. Géry Prouvost, *Thomas d'Aquin et le thomisme* (Paris: Cerf, 1996), 107.

⁵⁴ Cornelio Fabro, “L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste,” *Revue Thomiste* 58 (1958): 443–472.

Fabro el acto de ser tomista se diluyó en sus intérpretes; y tampoco Báñez escapa a esta crítica. En efecto, Fabro reconoce el esfuerzo bañeciano por reivindicar el ser como acto primero, pero le censura el desconocer la doctrina de la participación (quizás por influencia de Sonzinas) desvirtuando de este modo la metafísica tomista. Así se explicaría su formalismo a la hora de comprender el acto de ser como perfección de todas las perfecciones, las vacilaciones a la hora de establecer la distinción real entre esencia y acto de ser,⁵⁵ así como la distinción bañeciana—extraña al tomismo—entre *esse* de la sustancia y *esse* de los accidentes. Al adoptar Báñez el término *existentia* para referirse al acto de ser, acaba por reducir a éste a la mera efectividad o facticidad, tal como podría interpretarse desde el existencialismo heideggeriano. Estas vacilaciones habían sido ya insinuadas por Maurer, para quien Báñez—a pesar de ser un gran intérprete de la metafísica tomista—“considera que sólo es probable que santo Tomás enseñase la real distinción entre esencia y ser, describe a ambos como cosas (*res*). Además, si bien concede que el *esse* es, hablando en absoluto, más perfecto que la esencia, también afirma que, en cierto sentido, es verdad lo contrario, pues la esencia limita el *esse* de un ser a una especie definida.”⁵⁶

La interpretación de Fabro fue revisada por Llamzon, quien se aproxima más a las posturas de Gilson. En 1962 defiende su tesis doctoral que llevaba por título *Esse as First Actuality in Báñez*. Fruto de la misma son dos artículos⁵⁷ en los que analiza los textos bañecianos don-

⁵⁵ Algunos escolásticos posteriores citan expresamente a Báñez como uno de los partidarios de la distinción real. Cfr. Piero Di Vona, *Studi sulla Scolastica de la Contrariforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1968), 145, 208, 268. Por su parte, Juan de Santo Tomás sostuvo la misma postura que Báñez contra los partidarios de la mera distinción modal (id., 198–203). Tenemos también noticia de una polémica de Pasqualino con Báñez sobre esta distinción (id., 170–172).

⁵⁶ Maurer, *Filosofía Medieval*, 352.

⁵⁷ Benjamin S. Llamzon, “The Specification of *esse*: A Study in Báñez,” *The Modern Schoolman* 41 (1964): 123–143; “Suppositional and Accidental *Esse*: A Study in Báñez,” *New Scholasticism* 39 (1965): 170–188.

de resuelve las aparentes dificultades interpretativas indicadas por Fabro. Báñez, según Llamzon, sí conoce la doctrina de la participación, pero su terminología resulta confusa en ocasiones, pues no logra sustraerse completamente al influjo del formalismo escolástico de la época. Posteriormente, en 1972, Kennedy abordará las doctrinas metafísicas de la Escuela de Salamanca, haciendo especial hincapié en Báñez.⁵⁸ Como conclusión de su estudio afirma que los maestros salmantinos, por influencia de Egidio, Capreolo y Cayetano, no llegaron a entender el núcleo fundamental de la metafísica tomista como se pone de manifiesto en las vacilaciones a la hora de aceptar la distinción real entre esencia y acto de ser. Siguiendo a Fabro, incluye a Báñez entre los responsables de esta corrupción en la doctrina tomista.⁵⁹ Además, para Kennedy, la doctrina de la existencia como acto primero no es original de Báñez sino que se encontraba ya presente en algunos de sus predecesores como Vitoria, Sotomayor y Medina;⁶⁰ por eso concluye que la protesta bañeciana sobre el olvido de ser como acto primero se dirige principalmente hacia sus contemporáneos que no siguieron a sus maestros, y no hacia Capreolo y Cayetano, con los que está de acuerdo en la distinción real.

En la década de los ochenta del siglo pasado, Canals recordaba que “no siempre los que se profesan «tomistas» han tenido la conciencia explícita de aquella caracterización del *esse* como acto y perfección . . . Domingo Báñez señaló con profundidad esto, y también «el olvido

⁵⁸ Leonard A. Kennedy, “La doctrina de la existencia en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI,” *Archivo Teológico Granadino* 35 (1972): 5–71; “Thomism at the University of Salamanca in the Sixteenth Century: the Doctrine of Existence,” *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d’Aquino nel suo VII Centenario (IV)* (Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1976), 254–258.

⁵⁹ Kennedy ha publicado también un manuscrito inédito de Báñez, anterior al comentario impreso por él mismo, en el que se muestra una evolución de su pensamiento. Cfr. Leonard A. Kennedy, “Un nuevo comentario de Domingo Báñez (Codex Ottobani 1055, ff. 55–101),” *Archivo Teológico Granadino* 36 (1973): 145–182.

⁶⁰ Un estudio histórico con fuentes inéditas sobre la doctrina del acto de ser en la Primera Escuela salmantina puede encontrarse en Santiago Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la Primera Escuela de Salamanca* (Pamplona: Eunsa, 2004), 15–111.

del ser» por parte de los tomistas.”⁶¹ Poco después, Forment sale al paso de las tesis de Fabro, e intenta dar cuenta de la coherencia y ortodoxia de la propuesta bañeciana.⁶² En efecto, la crítica a Báñez parece obedecer “a la sorprendente y lamentable mala lectura que ahí hace Fabro de los textos de Báñez.”⁶³ La adopción del término *existentia* como equivalente a *actus essendi* (recordemos que esta fue la postura adoptada por Gilson) no supone un vaciamiento de la doctrina del acto de ser tomasiana, pues en Báñez sigue siendo tanto la *existentia* como el acto de ser un acto intensivo.⁶⁴

Como se puede apreciar, gracias a la propuesta historiográfica de Gilson, se ha abierto un amplio debate interpretativo de gran calado metafísico, de particular importancia a la hora de conocer mejor los orígenes de la metafísica del *actus essendi* frente al esencialismo suareciano inaugurado en la época moderna.

La cuestión de la inmortalidad del alma

Se ha especulado mucho sobre el cambio de postura de Cayetano acerca de la inmortalidad del alma. En efecto, Tomás de Vío, después de defender en su juventud la postura del Doctor Angélico frente a Escoto, acabó reconociendo la insuficiencia de la argumentación tomasiana. Algunos han visto en este cambio de actitud un desgaste físico y mental, una actitud fideísta y agnóstica de sus últimos años, o el peso de la crítica de Pomponazzi. Pero como demostró Gilson, ya en 1513

⁶¹ Francisco Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1981), 203–204.

⁶² Eudaldo Forment Giralt, “El ser en Domingo Báñez,” *Espíritu* 34 (1985): 25–48. La crítica de Fabro a Báñez ya había sido refutada por este mismo autor en *Persona y modo sustancial* (Barcelona: PPU, 1983), 379–391, y s.

⁶³ Santiago Orrego Sánchez, “El tratado de Báñez sobre la existencia creada: Génesis y sentido de una cumbre metafísica,” en *El alma humana: esencia y destino*, 195. En este trabajo (páginas 193–200) se aborda la cuestión tanto desde el punto de vista especulativo como histórico. Cfr. también, de este mismo autor *La actualidad del ser en la Primera Escuela de Salamanca*, 20–28.

⁶⁴ Cfr. Orrego Sánchez, “El tratado de Báñez sobre la existencia creada,” 197.

Cayetano había tomado posición con respecto al tema de la demostración racional de la inmortalidad del alma, en plena madurez de su pensamiento y tres años antes de las tesis de Pomponazzi sobre el tema.⁶⁵ Luego parece evidente que hay otras razones que explicarían el cambio de postura de Tomás de Vío. Para Gilson ese cambio de postura tiene que ver con la incompreensión de la doctrina del acto de ser. Cayetano no puede llegar a una noción tomasiana de *actus essendi*, porque identifica el *esse* o *actus essendi* con el *esse actualis existentiae*, considerándolo como una realidad distinta de la esencia real de la criatura. Por tanto, la criatura sería un compuesto de dos cosas distintas: la esencia y el *esse*.⁶⁶ Gilson cita en este contexto a Domingo Báñez: éste se muestra admirado por el cambio de postura del quien fuera Maestro General de su Orden, en contra de las ideas del Doctor Común. Báñez se extraña de la insistencia de Cayetano en identificar el acto de ser tomista, con el ser real que el sujeto adquiere al término de la generación. Sin embargo, para el maestro salmantino, el *esse* tomista no es el *actus ultimus*—en el sentido de la actualidad obtenida finalmente por el sujeto en su devenir—sino el *actus primus*: aquel sin el cual el sujeto del devenir no sería el mismo ser, y sin el cual ni siquiera habría devenir. Gilson retoma la crítica de Báñez, por cuanto el acto de ser de Santo Tomás no es el que hace que el embrión llegue al término de su evolución biológica, sino que es el acto que hace que el mismo embrión exista. Por tanto, cuando el Angélico sostiene que el *esse* es el acto primero y último, no se refiere a que sea último en el tiempo, sino que es último porque es

⁶⁵ Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid: Rialp, 1970), 276–277. Para esta cuestión cfr. Ceferino P. D. Muñoz, “El aporte de Étienne Gilson al problema de la inmortalidad del alma humana en Cayetano,” *Studia Gilsoniana* 2 (2013): 33–49.

⁶⁶ Una crítica a la interpretación de Gilson puede hallarse en Ralph McInerney en su libro *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006), 39–69; Mario Silar, “El estudio de Ralph McInerney sobre los *Praeambula Fidei* (Iª parte): El antitomismo en el tomismo,” *Studium: filosofía y teología* 11 (2008): 113.

acto supremo, más allá del cual no existe otro.⁶⁷ No obstante, Gilson intenta explicar a Tomás de Vio teniendo en cuenta que para los teólogos y filósofos de esa época, si algún concepto no se encontraba en la filosofía de Aristóteles, por ende, no estaba en la filosofía.⁶⁸ En cierto sentido, el Estagirita sería la medida de la filosofía mientras que la Escritura, los Padres y la Revelación lo serían de la teología. Es sabido que la noción de un *actus essendi* creado y sostenido por Dios en las criaturas, no se hallaba en el Filósofo. Esta postura es la que Gilson bautiza con el nombre de “filosofismo” aristotélico que según él adopta Cayetano. “Evidentemente, Tomás de Aquino no pensaba así; en su mente no existía esta oposición entre teología y filosofía, entre fe y razón. Por ello, la inmortalidad del alma es una verdad que no se puede desligar de la concepción filosófica del alma humana, que el Aquinate propugna.”⁶⁹

La vinculación del problema de la inmortalidad con la doctrina del acto de ser no aparece, sin embargo, tan evidente. En este sentido Orrego llama la atención de que en Báñez se vincula más la espiritualidad e inmortalidad del alma humana a la posibilidad de que la inteligencia ejerza su operación de manera relativamente autónoma con respecto al cuerpo, y no tanto con la idea del acto de ser como acto primero y más perfecto.⁷⁰ La diferencia con Gilson es que mientras que el medievalista francés acude a la argumentación contenida en el libro II

⁶⁷ Báñez, *Scholastica Commentaria*, q. 3, a. 4, 1^a duda, 145: “Et idcirco non placet mihi explicatio Caietani ubi supra, videlicet, quod propterea dicatur existentia ultima actualitas rei quia est ultimum in generatione. Certe hic modus loquendi quod ipsum esse sit ultima actualitas rei, raro invenitur apud Divum Thomam. Invenies in quaestione unica *De anima*, art. 6, ad 2, ubi inquit, quod ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus. In quo loco, si sequentia legeris, intelliges quomodo ipsum esse sit actus ultimus, nimirum supremus excellentissimus, qui omnes etiam alios actus perficit.”

⁶⁸ Cfr. Étienne Gilson, “Autour de Pomponazzi,” *Archives d'Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge* 28 (1961): 173.

⁶⁹ Muñoz, “El aporte de Étienne Gilson al problema de la inmortalidad del alma humana,” 43. Cfr. también Raúl Echaurren, *El pensamiento de Étienne Gilson* (Pamplona: EUNSA, 1980), 54.

⁷⁰ Santiago Orrego, “La inmortalidad del alma: ¿«debate» entre Báñez y Cayetano?,” en *El alma humana: esencia y destino*, 77–93.

de la *Suma contra gentiles* (c. 79), donde esta vinculación parece bastante explícita, Orrego acude a la argumentación de la I *Pars* de la *Summa Theologiae* (q. 75) donde se argumentación a partir de la espiritualidad de la inteligencia humana.⁷¹ Se trata de una cuestión todavía abierta entre los intérpretes juzgar hasta qué punto el *actus essendi* es el fundamento de la demostración racional de la inmortalidad del alma humana.

Las vías tomistas y su valor demostrativo

La admiración de Gilson por el pensamiento de Báñez no la disimula incluso cuando debe corregir algún punto de la interpretación del maestro salmantino. Esto se puede comprobar en el artículo publicado en 1961 sobre las cinco vías tomistas.⁷² Después de exponer brevemente el contenido de cada una de ellas se pregunta por la posibilidad—y necesidad—de reducirlas a unidad: una única vía que englobe los cinco modos de demostración.⁷³ La posibilidad se ha dado históricamente en diversas ocasiones a lo largo de la historia pero nunca de manera más “feliz” que en Báñez.

A la hora de tratar la primera vía tomista, Báñez “encuentra difícil admitir que Tomás realmente intentó presentar la primera vía como

⁷¹ La cuestión ha sido tratada con detalle en Lucas Duarte Silva, “Un estudio sobre la argumentación a favor de la inmortalidad del alma en la *Summa contra gentiles* ¿Es necesaria la composición esencia y acto de ser?,” *Thaumazein* 7/13 (2014): 32–47.

⁷² Gilson, “Trois leçons sur le problème de l’existence de Dieu,” 23–87. En este artículo se recogen las clases que impartió en la Universidad del Laterano (Roma) del 7 al 9 de diciembre de 1960. En 1965 en la 6ª edición de *Le Thomisme*, Gilson se refiere a Báñez sobre esta cuestión, admitiendo la admirable síntesis de las vías pero mostrándose contrario a la reducción de las mismas. Gilson, *Le Thomisme*, 92, n. 77.

⁷³ Gilson, “Trois leçons sur le problème de l’existence de Dieu,” 39: “Certains interprètes estiment qu’il est possible, et par conséquent nécessaire, d’organiser les cinq preuves de manière a en faire un seul tout. La raison qui conseille cette attitude est manifeste. Un simple regard sur les cinq voies révèle que chacune d’elles conduit á poser Dieu atteint d’un certain point de vue et connu sous un aspect particulier. Dieu est le premier moteur immobile, mais il est aussi la première cause; il est encore l’être nécessaire, et la perfection suprême, providence universelle. Pourquoi ne pas assembler les cinq voies en une seule, qui serait la preuve thomiste de l’existence de Dieu?”

autosuficiente y realmente distinta de la segunda. «Y porque el Primer Motor debe ser el Primer Eficiente (de otra forma el Primer Motor sería movido por el Primer Eficiente), por ello Tomás demostró que debe de haber un Primer Eficiente». Pero si esto es cierto, ¿por qué no arguye directamente desde la causa eficiente del movimiento? La intención de Santo Tomás parece más bien haber sido probar que hay un Dios, primero en un universo de causas del movimiento, y luego en un universo de causas eficientes.”⁷⁴ En definitiva, Gilson advierte que Báñez duda del valor demostrativo de la primera vía y por esta razón parece buscar el complemento con la segunda.

Anteriormente Gilson ya había señalado que para Báñez todas las pruebas se pueden organizar dialécticamente a partir de una sola. “Su deducción—dice Gilson—es una obra maestra; su rigor es tal que no es posible resumir, y yo no puedo más que remitirles a ella.”⁷⁵ Y poco después, en una nota a pie de página presenta lo esencial de la argumentación bañeciana no sin antes advertir que: “Báñez ha operado magistralmente esa reducción, en un texto que se debe leer por entero como una obra de arte.”⁷⁶ Y a continuación introduce el texto con la argumentación bañeciana:

En segundo lugar se ha de advertir que como dijimos en el artículo precedente a partir del conocimiento de las criaturas llegamos al conocimiento de Dios. Ya que las realidades invisibles las conocemos por vía de negación; la sempiterna potencia por vía de causalidad; la divinidad por vía de excelencia. Y a estos tres mo-

⁷⁴ Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, 294, n. 24 (*Elementos de filosofía cristiana*, 108).

⁷⁵ Gilson, “Trois leçons sur le problème de l’existence de Dieu,” 39: “L’entreprise a été tentée plusieurs fois, mais jamais de manière plus heureuse que par l’illustre commentateur de la *Somme de théologie*, Dominique Bañez. Expliquant l’article de la *Somme* qui contient les cinq voies (I, 2, 5), Bañez fait voir que toutes les preuves peuvent s’organiser dialectiquement á partir d’une seule. Sa déduction est un chef d’œuvre; sa rigueur est telle qu’elle ne se laisse pas résumer et je ne puis que vous y renvoyer.”

⁷⁶ Id., 40, n. 14: “Bañez a magistralement opéré cette réduction, dans un texte qu’il faut lire en entier comme une œuvre d’art, mais dont voici l’essentiel.”

dos llegamos a partir de las tres (propiedades) que se encuentran en las criaturas: en efecto, la criatura es *ente*, y *por otro*, y de la *nada*. *Ente* dice perfección, y en cuanto a esto conocemos a Dios por vía de excelencia; *por otro* dice causalidad, y por ella conocemos a Dios por vía de eficiencia; *de la nada* dice imperfección, y por esta remoción suya conocemos a Dios por vía de negación. Estas tres cosas son las que santo Tomás demuestra aquí acerca de Dios: su esencia en la cuarta razón, mostrando cual es (su esencia) removiendo de ella todo límite de perfección que se encuentra en las criaturas; es manifiesto que es máximamente ente; la fuerza eficiente y su virtud, en la primera y segunda razón; la sempiternidad en la tercera; mientras que en la quinta (manifiesta) la divinidad por vía de excelencia.

El orden de estas razones es tal porque como Dios es conocido por aquellas cosas que han sido hechas, y lo que ha sido hecho, como tal, mira a la virtud del agente de quien es propio llevar a algo de la potencia al acto, por esto se demuestra que hay en la naturaleza algo completamente inmóvil y que mueve las demás cosas. Y como lo primero que mueve debe ser el primer eficiente, pues de otro modo sería movido por el primer eficiente, por eso en segundo lugar demuestra que debe ser uno el primer eficiente. Y como esto debe ser eterno y *a se*, pues de otro modo sería producido por otro, debe tener en sí mismo las perfecciones que produce de un cierto modo más eminente, por eso en tercer lugar demuestra que es un ente necesario y *a se*; y en cuarto lugar que es el más noble y el más perfecto de todos los entes, y finalmente como enseña Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*, conviene que del primer motor provenga toda la ordenación del universo, y por eso en último lugar prueba que el mismo es el ordenador de todas las cosas; por lo que también implícitamente prueba que es el último fin de todas las cosas: en efecto es el primer eficiente y el primer ordenador, y el primer ordenador es el fin último como se dice en XII de la *Metafísica*.⁷⁷

⁷⁷ Bañez, *Scholastica Commentaria*, q. 2, a. 3, 114: “Secundo notandum, quod ut diximus in articulo precedenti ex creaturarum cognitione ad Dei cognitionem devenimus. Nam invisibilia cognoscimus per viam negationis; sempiterna virtutem per viam causa-

Añade Gilson que basta un mínimo de sentido metafísico para llevar a cabo dicha reducción: partiendo de la tercera vía (Dios como ser necesario) se puede pasar a la cuarta (el ser absoluto es la causa de todos los seres relativos), y de ella se pasa a la segunda vía (Dios como primera causa eficiente) de donde se llega a la quinta vía (porque lo que es la causa primera es también el fin último hacia lo que todo es dirigido por su providencia).⁷⁸ Gilson se muestra contrario a dicha reducción por una única razón: porque el mismo Tomás habla de cinco vías y no

litis; divinitatem per viam excellentiae. Et ad hos tres modos devenimus ex tribus quae inveniuntur in creaturis: creatura enim est ens et ab alio et ex nihilo. Ens dicit perfectionem, et quantum ad hoc cognoscimus Deum per viam excellentiae; alio dicit causalitatem, et per eam cognoscimus Deum per viam efficientiae; ex nihilo dicit imperfectionem, et per remotionem ejus cognoscimus Deum per viam negationis. Haec autem tria sunt quae Divus Thomas hic demonstrat de Deo: essentiam ejus in quarta ratione, ostendendo qualis sit, removendo ab ea omnem limitem perfectionis quae reperitur in creaturis; scilicet quod sit máximo ens; vim efficientiae et virtutem ejus in prima et secunda ratione; sempiternitatem vero in tertia; in quinta vero divinitatem per viam excellentiae.

Ordo vero harum rationum talis est. Nam cum Deus cognoscatur per ea quae facta sunt, et id quod factum est, ut sic, respiciat virtutem facientis cujus est reducere aliquid de potentia ad actum, ideo demonstratur quod sit in natura aliquid omnino immobile et movens caetera. Et quia primum movens debet esse primum efficiens, alias moveretur a primo efficiente, ideo secundo demonstrat quod debet esse unum primum efficiens. Et quia hoc debet esse aeternum et a se, alias produceretur ab alio, debet in se habere perfectiones quas producit eminentiori quodam modo, ideo tertio demonstrat quod sit unum ens necessarium et a se; et quarto quod sit omnium entium nobilissimum et máximo tale; tandem quia ut docet Aristóteles 12 *Metaph.* A primo movente oportet provenire totam ordinationem universi, ideo ultimo loco probat ipsum esse omnium ordinatorum; in quo etiam implicite probatur ipsum esse ultimum finem omnium: efficiens enim primum et primus ordinator est ultimus finis ut dicitur 12 *Metaph.*”

⁷⁸ Gilson, “Trois leçons sur le problème de l’existence de Dieu,” 39–40: “J’ajouterai seulement qu’il n’est pas nécessaire d’être Báñez pour tenter l’opération avec succès: avec un minimum de sens métaphysique, n’importe qui peut obtenir un résultat au moins passable. Partant de la troisième voie (Dieu est l’être nécessaire par soi), on peut passer à la quatrième (l’être absolu est la cause de tous les êtres relatifs); on passera de là à la deuxième (Dieu est le premier efficient), d’où l’on atteindra aisément la cinquième (parce qu’il est la cause première, Dieu est aussi la fin dernière à quoi tout est dirigé par sa providence).”

de una sola.⁷⁹ Para Gilson los partidarios de la unificación de las pruebas no reconocen, en realidad, su fuerza demostrativa y por eso intentan reforzar unas pruebas con otras, más que dar valor demostrativo a todas ellas de modo independiente.⁸⁰ Ahora bien, Gilson tampoco parece partidario de entender las cinco vías de manera independiente unas de otras, pues reconoce en ellas una cierta relación.⁸¹ En este sentido, la conexión apuntada por Báñez podría ser—empleando las palabras de Gilson—admirable.

Pero ¿realmente propone Báñez esa unificación? El maestro salmantino no parece decir explícitamente eso. En primer lugar, advierte que cada una de las vías presenta distintos tipos de evidencia: física, metafísica y moral.⁸² Ante la objeción planteada de que cada una de las

⁷⁹ Id., 41: “Je ne vois à ces entreprises qu’une seule objection, c’est que saint Thomas lui-même n’a rien fait de tel. Au début de l’article 3, le Maître ne dit pas: Je vais proposer une seule preuve de l’existence de Dieu divisée en cinq parties. A la fin du même article, il ne dit pas davantage que les cinq voies peuvent s’organiser en une seule, dont il décrirait la structure. Saint Thomas dit seulement: «Respondeo dicendum, quod Deum esse quinque modis probari potest». Il dit bien, *quinque modis*; le plus simple est donc d’admettre qu’il y a chez lui, non pas une, mais cinq preuves de l’existence de Dieu.”

⁸⁰ Gilson, “Trois leçons sur le problème de l’existence de Dieu,” 41: “C’est que, le plus souvent, ceux qui organisent les preuves en une seule ne sont pas entièrement satisfaits par certaines d’entre elles; dans leur esprit. Les moins fortes sont renforcées par les autres et le faisceau des cinq tient mieux que chacune en particulier. Mais le moins qu’on puisse dire est qu’on ne trouve chez saint Thomas lui-même aucune trace de cette inquiétude. Il ne dit pas: je vais proposer cinq preuves entre lesquelles vous ferez votre choix, ou que, si vous le jugez bon, vous complétez et renforcerez les unes par les autres. Non, sa parole est simplement: *Deum esse quinque modis probari potest*. Le plus simple, semble-t-il, pour ses interprètes, serait de s’en tenir là.”

⁸¹ Id., 43: “Les conclusions des cinq voies sont-elles vraiment incoordonnées? S’il en était ainsi, la situation serait philosophiquement chaotique. On ne saurait même pas que le premier moteur est le même être que le premier efficient, ou inversement, ni que l’un et l’autre sont identiques au premier nécessaire, au suprêmement parfait et, finalement, à la providence universelle, nous obtiendrions simplement cinq preuves discontinues qu’il existe un être tel que celui que nous nommons Dieu, mais nous ne saurions pas s’ils sont le même Dieu. Nous ne saurions même pas s’il n’y a qu’un seul Dieu, ou s’il y en a cinq.”

⁸² Báñez, *Scholastica Commentaria*, q. 2, a. 3, 114: “Pro solutione horum argumentorum, nota primo id quod saepe admonent viri docti et modesti, ex Aristo. 1. *Ethic.* c. 3,

vías ya da por supuesto la existencia de Dios,⁸³ afirma que estas vías incluso tomadas en su conjunto no prueban de modo *inmediato* y *explícito* la existencia de Dios, ni mucho menos que Dios es un ser perfectísimo, mayor que el cual no puede pensarse; sin embargo esas razones prueban de manera muy eficaz que en la naturaleza se encuentran ciertas perfecciones y propiedades que no pueden atribuirse a ningún otro ser más que a Dios, y por consiguiente de modo implícito prueban la existencia de Dios.⁸⁴ Además, en la síntesis del artículo presenta una única conclusión en donde habla de cinco demostraciones, y no de una sola.⁸⁵

El texto bañeciano también plantea la hipótesis de que incluso si se tomaran como un todo las vías no probarían de modo *explícito* e *inmediato* la existencia de Dios, sino solo de modo *virtual* e *implícito* aunque *directo*, la existencia de Dios. Con estas palabras Báñez parece referirse a un problema que tiene que ver con la interpretación de Caye-

non esse hominis bene disciplinati, aequalem evidentiam exigere in omni materia; sed alia est certitudo Mathematici, alia Physici, alia Metaphysici. Unde cum hae demonstrationes quas S. Tho. adducit, quaedam sint physicae, quaedam metaphysicae, partim etiam morales, ut ultima quae procedit ex gubernatione, quae potest ad mores aptari: non sunt aequaliter evidentes.”

⁸³ Id., q. 2, a. 3, 113: “Arguitur primo contra omnes rationes in communi: nam omnes illae simul sumptae non probant intentum, scilicet Deum esse; ergo. Antecedens probatur: nam prima ratio solum convincit, quod reperiatur in rerum natura primum movens immobile; secunda probat esse unam primam causam rerum omnium effectricem; tertia probat esse aliquod ens necessarium non mendicans ab alio suam necessitatem; quarta, aliquod supremum bonum; quinta, quod sit unus supremus gubernator: sed in his supponitur quod Deus sit; ergo non demonstrant Deum esse.”

⁸⁴ Id., I, q. 2, a. 3, 115: “Ad primum argum. itaque respondetur, quod licet omnes illae rationes simul sumptae non probent immediate et explicite, *Deum esse*, et multo minus Deum esse illud ens perfectissimum, quo perfectius quid excogitari nequit (hoc enim reservatur ad probandum in sequentibus quaestionibus) nihilominus rationes illae efficacissime probant quod in rerum natura reperiuntur perfectiones quaedam, et proprietates, quae alteri quam Deo nequeunt competere; et ex consequenti virtualiter et implicite probant Deum esse. Nam prima ratio convincit reperiri in rerum natura primum movens immobile, et sic alias probant efficaciter alias proprietates, quae vi soli Deo convenire possunt.”

⁸⁵ Id., I, q. 3, a. 3, 115: “Habemus unicam conclusionem affirmativam, Quam D. Tho. quinque demonstrationibus confirmat, desumptis ex Philosopho.”

tano de las vías tomistas. Tomás de Vío, ya en su comentario a la *Summa Theologiae*, afirma que el objetivo de las cinco vías no era demostrar la existencia de Dios, sino de algunas propiedades que convienen de hecho solo a Dios; de tal modo que esas vías concluyen en la existencia de Dios sólo *per accidens* interpretación seguida posteriormente por el suarecianismo.⁸⁶ Así parece atenuarse la fuerza demostrativa de las cinco vías.⁸⁷ Báñez se opone a esta conclusión de Cayetano.⁸⁸ El motivo es claro: Los atributos en los que las cinco vías concluyen son propios de Dios o son comunes también a las criaturas. En el primer caso, sería erróneo sostener que ese primer ente no sea Dios, mientras que en el segundo caso de las cinco vías no se podría concluir la existencia de predicados que son verdaderamente propios de Dios, ni siquiera *per accidens*. En efecto, ¿Quién puede afirmar que lo que es *per se* inmóvil no sea *per accidens* móvil? En segundo lugar, los predicados de las cinco vías solo pueden ser propios de Dios; pero de ser así las cinco vías demostrarían directamente—y no de modo indirecto o *per accidens*—la existencia de Dios.⁸⁹

⁸⁶ Cfr. Thomas de Vio (Caietanus), *Commentaria in Primam Partem sanctissimi Doctoris Thomae Aq. Summae Theologiae* [cum commentaris Thomae de Vio Caietani], en *Thomas Aquinas, Sancti Thomae Aquinatis Doctoris. Opera Omnia*, vol. IV (Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1888), 14.

⁸⁷ Cfr. Agnese Alemanno, *Aspetti della cultura teologica nell'Università di Parigi (1604–1643). I commenti alla quaestio II della Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino (Utrum Deus sit)* (Lecce: Conté Editore, 2009), 17; Carlo Giacon, *La Seconda Scolastica*, vol. 1: *I grandi commentatori di San Tommaso* (Torino: Aragno, 2001), 145–155.

⁸⁸ Báñez, *Scholastica Commentaria*, q. 2, a. 3, 114–115: “Cajet. in hoc art. Dicit rationes istas quasi per accidens concludere Deum esse, scilicet quod invenitur Primus motor, quod est praedicatum proprium Dei secundum veritatem. Haec tamen sententia falsa est.”

⁸⁹ Id., I, q. 2, a. 3, 115: “Et probatur primo: nam vel praedicata quae hic de Deo concluduntur, sunt propria Deo, vel communia sibi, et corpori coelesti sive motori ejus. Si primum, ergo male docet Cajet. per has rationes non concludi motorem magis immobilem, quam anima intellectiva vel forma coeli. Si secundum, ergo non concludunt aliqua praedicata, quae secundum veritatem sunt propria Deo: siquidem communia non sunt propria. Confirmatur: nam si hoc commune tantum concluditur, sequitur, neque etiam per accidens istas rationes probare Deum esse. Nam illud praedicatum *motor immobilis*,

Báñez no sigue tampoco a Cayetano al tratar de la validez de la primera vía, como reconoce Gilson:

Cayetano ha visto bien que la vía de movimiento lleva a un primer motor, no movido, pero movable por accidente. Báñez responde que para plantear la objeción debemos tener en cuenta *una clase* de movimiento, no sólo físico, sino también espiritual, metafísico, o moral, impulsado por el deseo de algún fin más alto (*Scholastica Commentaria*, 115). Esto, por supuesto, supone que la «primera vía» deja de ser exclusivamente física. Puesto que él interpreta las cinco vías desde el punto de vista de la filosofía como tal (que no es extensivo a la certidumbre racional), Báñez llega a la conclusión de que puesto que las demostraciones introducidas por Santo Tomás son algunas de ellas físicas, otras metafísicas y al menos una de ellas ética (a saber, la última, del gobierno del mundo, que puede adecuarse a la conducta moral), no son igualmente evidentes; «non sunt alqualiter evidentes» (o. c. 114).⁹⁰

Sin embargo, Gilson no está de acuerdo con Báñez en establecer esos distintos grados de evidencia: “No hay nada en el texto de Tomás de Aquino que justifique esta restricción. Santo Tomás admitiría que la primera vía es «más manifiesta», porque el movimiento mismo es su-

non curando an aliquo modo, saltim per accidens, sit mobilis, potest competere alteri quam Deo, scilicet, intelligentiae motrici coeli; ergo etiam si probetur huiusmodi motorem esse, nihil proprium de Deo probatur. Secundo: nam praedicata quae in caeteris rationibus probantur de Deo, non possunt alteri ab ipso competere, v. g. esse primum efficiens, ens non ab alio, ens omnium perfectissimum; ergo directe quod istis rationibus probatur Deum esse.” Sobre esta cuestión cfr. Mauro Mantovani, “Los comentarios a la q. 2 de la I Pars de la *Summa Theologiae*. Algunas pistas,” en *De la primera a la segunda Escuela de Salamanca*, ed. Miguel Anxo Pena González (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2012), 133–151; Mauro Mantovani, *La discussione sull’esistenza di Dio nei teologi domenicani a Salamanca dal 1561 al 1669* (Roma: LAS, 2011), 215–270.

⁹⁰ Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, 298, n. 46 (*Elementos de filosofía cristiana*, 111).

premanente manifiesto, pero nada manifiesta que considere la primera vía más «evidente» que la segunda o la tercera.”⁹¹

En definitiva, la reducción atribuida a Báñez requeriría un estudio más detenido. En todo caso, Báñez parece oponerse a Cayetano en su intento de rebajar el valor demostrativo de las vías. Una muestra más de las correcciones que Báñez apunta en la interpretación cayetanista (aunque es cierto también que en otros puntos de este mismo artículo se remite al comentario de Tomás de Vío).

Otras cuestiones metafísicas

La lectura gilsoniana del comentario bañeciano imprimió su huella en su explicación de la metafísica tomista en otras dos cuestiones: la causalidad propia de las causas segundas, y el *esse* propio de los accidentes sensibles.

En *Elements of Christian Philosophy* Gilson recoge la tradicional doctrina tomista sobre la causalidad divina y la causalidad de las criaturas. Crear es una acción propia de Dios, pues sólo Él puede dar el ser ya que Él es la pura existencia. Por consiguiente, ningún ser finito puede causar la existencia de ningún otro ser finito. En efecto,

una causa eficiente puede dirigir ciertas formas de una materia preexistente, pero la existencia de materia y formas en la potencialidad de la materia son presupuestos por la misma posibilidad de la causa eficiente en el orden de los seres finitos. Esta proposición ha dado lugar a prolongadas discusiones no sólo entre los tomistas y sus adversarios, sino incluso entre los mismos tomistas.⁹²

Y se remite a pie de página al comentario bañeciano quien adopta una postura bastante conciliadora partiendo del hecho de que la existencia es efecto propio solo de Dios. Gilson se remite al *status quaestionis* presentado por Báñez y resume así la postura del maestro salmantino:

⁹¹ Id.

⁹² Id., 175–176.

“La posición de Báñez es que las causas secundarias pueden producir el ser, *a excepción* de los actos propios del ser (Vid. D. Báñez, *Scholastica Commentaria*, 154–158).”⁹³

Más perplejidad causa en Gilson la afirmación bañeciana acerca del ser de los accidentes. Reconociendo el valor de la interpretación de Báñez encuentra algunas tesis “ridículas” refiriéndose a continuación a esta. No comprende que en un tomista de su talla, después de seguir la opinión ortodoxa de su maestro Soto, se incline finalmente por afirmar que los accidentes poseen un ser propio.⁹⁴ El sorprendente texto de Báñez se halla en su comentario a la q. 3, a. 4, 5ª duda, titulada así: Si los accidentes tienen existencia propia, distinta realmente de la existencia de la sustancia. Comienza su argumentación exponiendo la postura de Escoto y Sonzinas a favor del ser propio de los accidentes; a continuación expone la opinión de su maestro Soto, para concluir:

De estas dos opiniones alguna vez me pareció más probable el parecer del Maestro Soto, porque no me había percatado que ella era contraria a la de Santo Tomás. Sin embargo, analizando bien las cosas, me parece a mí mucho más probable la opinión que afirma que la existencia de los accidentes—que se distinguen realmente de la sustancia—se distinguen también realmente de la existencia de la sustancia.⁹⁵

⁹³ Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, 317, n. 14 (*Elementos de filosofía cristiana*, 234–235): “See D. Bañes, *Scholastica Commentaria*, 154–158. The position of Bañes is that secondary causes can produce beings, minus their very acts of being.”

⁹⁴ Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, vii–viii: “Even Bañes is not a second one, and anybody mistaking himself for the third leaves himself open to well-deserved ridicule. I find it hard to understand how Bañes, in the field of pure metaphysics, and after subscribing to the correct interpretation of his master Soto, decided that, in a Thomist substance, *accidens* could have an *esse* of their own.”

⁹⁵ Báñez, *Scholastica Commentaria*, q. 3, a. 4, 159: “Ex his duabus sentiis aliquando mihi quod visa est probabilior sententia Magistri Soto; quoniam non adverteram, illam esse contrariam sententiae Divi Thomae. Jam vero, re bene inspecta, multo probabilior mihi videtur sententia quae asserit, existentiam accidentium, qua realiter distinguuntur a substantia, distingui etiam reiliter ab existentia substantiae.”

Y se remite a los diversos textos tomasianos que confirmarían esta opinión.⁹⁶ El asunto ha merecido la atención de algún estudio donde se resalta la oscuridad del texto bañeciano.⁹⁷ En todo caso, el catedrático salmantino afirma que le parece una postura más probable (no la afirma de manera taxativa) que haya una distinción real entre el ser de la sustancia y el de los accidentes, pero no de una posible separación del ser de la sustancia del de los accidentes. En todo caso, no parece apartarse de la doctrina de los sentidos del ser aristotélica cuando habla que el ser de la sustancia es más imperfecto que el ser de los accidentes. El ser accidental es imperfecto, pues requiere el ser de la sustancia para darse. Por otro lado, esta interpretación sería más coherente con la explicación de qué sucede en la transubstanciación eucarística, donde el ser de los accidentes sería sustentado por un ser sobrenatural, y no por el ser natural de la sustancia.⁹⁸

Filosofía y Teología

Gilson se apoya en la autoridad de Domingo Báñez frente a Cayetano no solo en cuestiones metafísicas sobre el acto de ser sino todavía más en cuestiones relativas a las relaciones entre fe y razón, o más en concreto entre filosofía y teología. Según Gilson, Cayetano ha errado al interpretar el núcleo de la doctrina tomasiana, ante todo porque ha desconocido su espíritu, sucumbiendo a la tentación del «filosofismo», es decir a la tentación de un ejercicio de la racionalidad filosófica separada del *intellectus fidei*.⁹⁹ Mientras que para el Angélico, el *revelabile*, objeto de la teología, engloba—en una unidad fundada en la causa fi-

⁹⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 77, a. 2; *De ente et essentia* (al principio y en el c. 7); *In I libros Sententiarum*, dist. 3, q. 2, a. 3 y dist. 20, q. 1, a. 1, *IV Contra gentes*, c. 14.

⁹⁷ Llamzon, “Suppositional and Accidental Esse: A Study in Báñez,” especialmente 179–184.

⁹⁸ Cf. Báñez, *Scholastica Commentaria*, q. 4, a. 2, 2ª duda, 172–174.

⁹⁹ Étienne Gilson, “Note sur le *revelabile* selon Cajetan,” *Mediaeval Studies* 15 (1953): 202–203.

nal—todas las verdades necesarias para la salvación, es decir no solamente las verdades de orden estrictamente sobrenatural, sino también las verdades naturales reveladas, Cayetano minimiza la necesidad de la revelación de las verdades naturales y sustituye la consideración tomásiana de la unidad del fin—la salvación—por una distinción, en el plano de la causalidad formal, entre los *revelabilia* puros, de orden sobrenatural, y las verdades naturales reveladas, que califica de *demonstrabilia*. Estos *demonstrabilia* van a tender a salir de la doctrina sagrada para constituir una teología natural. Cayetano abriría así la puerta a una filosofía sagrada desarraigada de su lugar natural, que es la teología.

Báñez, por su parte, parece interpretar más fielmente al Angélico según Gilson. En efecto, el maestro salmantino admite la necesidad de la revelación incluso en aquellas verdades naturales que para gran parte de los hombres permanecen en la oscuridad. Así lo afirma tanto en “Note sur *revelabile*,”¹⁰⁰ subrayando la ortodoxia bañeciana a la hora de interpretar al Angélico¹⁰¹ como en *Elements of Christian Philosophy* donde recoge estas palabras del maestro salmantino:

¹⁰⁰ Id., 202, n. 13: “Il n’est peut-être pas nécessaire de souscrire au commentaire de Bañez sur ce point, du moins en tous ses détails. Ce n’est pas que la logique en soit fautive, mais le ton n’en est plus tout à fait celui de saint Thomas. Il a pourtant raison sur le fond; l’infaillibilité philosophique de la raison naturelle, même en métaphysique, ne semble pas entrer dans les vues de saint Thomas. Surtout, n’oublions pas qu’il s’agit toujours ici du salut du «genre humain» en général. L’existence d’une poignée de philosophes infaillibles en leur sagesse naturelle (*pauci, paucissimi*) ne changerait rien aux données du problème. La nécessité générale d’une révélation de certaines vérités naturellement connaissables demeurerait exactement ce qu’elle est.”

¹⁰¹ Id., 202, n. 13: “L’interprétation est stricte: «Quia quamvis aliquibus possit contingere aliquis Dei cognitio post longum tempus, tamen hoc non contingit de facto, nisi cum aliqua admixtione errorum. Unde necesse est quod doctrina revelata perficiat naturam» (*Scholastica Commentaria*, 1, 1, 16). Aucun infaillibilisme métaphysique chez Bañez. Outre l’embarras des phantasmes, notre intellect blessé par le péché originel ne saurait, *de facto*, atteindre sans erreur des vérités salutaires: «Et denique distincta cognitio et certa et sine admixtione erroris et de brevi tempore acquisita circa veritates en naturales de ipso Deo quae quidem sunt necessaria homini, non potest haberi in statu naturae lapsae viribus humanis; ergo» (*ibid*). Même Platon et Aristote se sont trompés: après de longues études: «isti in gravissimos errores inciderunt»; saint Augustin fut manichéen pendant neuf ans: «Ergo si tam magno et excellenti ingenio viri erraverunt

Puesto que el hábito de la fe y la luz sobrenatural dan más seguridad al intelecto sobre la proposición «Dios existe» que la luz natural pueda darle por medio de argumentos, no puede negarse que, aun quienes tenemos una demostración de ello, asentimos en cierta forma mediante la fe.¹⁰²

Por esta razón,

en el filósofo cristiano (expresión utilizada por Báñez, aunque Gilson no repara aquí en esto) concurren dos hábitos para el asentimiento de esta proposición: «Dios existe»: de otra forma—continúa Báñez—un rústico que asiente a la verdad de la existencia de Dios sólo a través de la fe, estaría más seguro en su asentimiento que un teólogo que asintiera a la misma verdad sólo por la fuerza de la demostración racional.¹⁰³

De aquí deduce Báñez que a veces asentimos a esta verdad a través de la fe hasta donde la certidumbre es posible.¹⁰⁴ En todo caso, esto no significa creer y saber la misma cosa al mismo tiempo, pues aunque ambos asentimientos recaen sobre el mismo objeto material, no recaen sobre el mismo objeto formal visto bajo la misma luz formal.¹⁰⁵ A pesar

circa naturalia, omnibus necessaria est doctrina revelata» (*ibid.*). La lumière de révélation ne démontre pas les conclusions démontrables, elle confirme l'homme dans leur vérité par sa lumière supérieure (*Ibid.* ad 2^m, 17). Cf. «fides in philosopho non destruit demonstrationem conclusionis, sed insuper quantum ad certitudinem confirmat illam certitudine supernaturali: quamvis quantum ad obscuritatem fidei non possit philosophus assentire conclusione scitae» (*Ibid.* ad. 3^m)."

¹⁰² Báñez, *Scholastica Commentaria*, q. 2, a. 2, ad 1, 110: "Nihilominus quia habitus fidei, et lumen supernaturale reddit magis certum intellectum circa istam, *Deus est*, quam lumen naturale per discursum etiam illi qui habemus naturale per discursum, non est negandum naturale per discursum, non est negandum quin per fidem quodammodo assentiamus huic, *Deus est*, etiam illi qui habemus demonstrationes."

¹⁰³ Id.: "Duo enim habitus concurrunt in philosopho christiano ad assensum hujus, *Deus est*: alioqui firmius assentiret illi rusticus, quam Theologus, quia ille per fidem supernaturalem, iste vero per discursum naturalem."

¹⁰⁴ Id.: "Dico autem per fidem quodammodo nos assentiri quantum ad certitudinem."

¹⁰⁵ Id.: "[Q]uod habitus qui differunt genere non terminantur ad idem objectum formale sub eadem ratione formali: terminantur tamen ad idem materiale: fides enim terminatur ad illam veritatem confortans intellectum quantum ad certitudinem supernaturalem; lumen vero scientiae sub ratione quadam naturali evidenti."

de que Báñez sigue con fidelidad el camino recto de Tomás de Aquino, Gilson observa que incide más que su Maestro en las heridas inferidas por el pecado original en el intelecto especulativo.¹⁰⁶

Gilson todavía destaca una afirmación más del comentario de Báñez para hacer frente al filosofismo o racionalismo. La razón filosófica no puede demostrar de tal modo la existencia de Dios que haga superfluo el acto libre de fe:

El Dominico Báñez todavía era de la opinión de que dudar de la posibilidad de una demostración racional de la existencia de Dios que fuese suficientemente segura para que fuera para nosotros un deber adorarle, era una herejía. Todos los teólogos suscribirían esta conclusión. Pero Báñez añade que «si alguien dice que (la existencia de Dios) no puede ser demostrada siguiendo el método de Aristóteles, no comete un error de fe, sino en la física, o en la metafísica, y es temerario en la fe» (*Comentarios a ST*, 1, q. 2, a. 2). No hay razón para seguir a Aristóteles sino en aquello de su doctrina que es verdadero, y el mismo Tomás de Aquino no adoptó otra actitud sobre este punto.¹⁰⁷

En realidad, por el contexto de las afirmaciones de Báñez, se observa que lo que está criticando es el fideísmo que niega la capacidad humana

¹⁰⁶ Gilson, “Note sur le Revelabile selon Cajetan,” 202, n. 13: “Bañez nous semble dans la droite ligne de la pensée de saint Thomas; le ton diffère quelque peu en ce sens que Bañez insiste, plus que Thomas, sur la blessure soufferte par l’intellect spéculatif lui-même. Bien entendu, on peut retrouver chez Thomas cette *ignorantia* parmi les suites du péché originel, mais le Maître y insiste certainement moins que le Commentateur, et il n’en parle pas sur le même ton.” Esta observación de Gilson, ya no se encontrará presente en *Elements of Christian Philosophy*.

¹⁰⁷ Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, 293–294, n. 20: “Dominic Bañez still was of the opinion that to doubt the possibility of a rational demonstration of the existence of God that was sufficiently certain to make it for us a duty to worship Him, was a heresy. All theologians would subscribe to this conclusion. But Bañez adds that «if somebody says that [the existence of God] cannot be demonstrated following the method of Aristotle, this is not an error in the faith, but in physics, or in metaphysics, and it is temerarious in the faith» (*Commentaria in ST*, I, q. 2, a. 2; p. 109). There is no reason to follow Aristotle, except in those of his doctrines that are true, and Thomas Aquinas himself would not have us adopt another attitude on this point.”

de conocer racionalmente la existencia de Dios.¹⁰⁸ Pero Báñez distingue dos posturas: una extrema y herética que afirma que hasta tal punto puede ser demostrada la existencia de Dios que obligaría al hombre a darle culto¹⁰⁹ (privando así de la libertad del acto de fe), de la otra postura que afirma que la doctrina aristotélica no es demostrativa de la existencia de Dios: de este modo no hay un error de fe, sino de metafísica o de física; sería una afirmación temeraria pero no herética.¹¹⁰ Se advierte aquí la fuerza de la autoridad del Estagirita, pero sin caer en un filosofismo aristotelizante, como denunciaba Gilson hablando de Cayetano.

Gilson acude también a la autoridad de Báñez para contrarrestar a Cayetano a la hora de tratar de la teología como una ciencia subalternada. Para Tomás de Aquino, la doctrina sagrada se apoya en principios demostrados por una ciencia superior (la ciencia de Dios y la de los bienaventurados). De este texto (I, q. 1, a. 2), Cayetano deduce que la teología es en sí misma una ciencia subalternada en sentido pleno, mientras que Báñez subraya el carácter impropio de esta afirmación: la teología y ciencia divina se relacionan como lo imperfecto a lo perfecto de la misma especie.¹¹¹ Gilson explica así la mente del Aquinate, que una vez más Báñez parece haber interpretado certeramente:

¹⁰⁸ Báñez, *Scholastica Commentaria*, q. 2, a. 2, ad 1, 109: “Pro hujus rei explicatione sciendum est, fuisse antiquitus quosdam Philosophos qui opinati sunt, non posse demonstrari Deum und esse, nec etiam demonstratione ab effectu et a posterior: sed solum divina revelatione cognosci, atque sola fide certo credi . . . Caeterum hac sententia est temeraria, et ut quibusdam videtur errónea.”

¹⁰⁹ Id.: “Sed nihilominus mihi distinguendum videtur. Si enim quis neget, naturaliter posse cognosci, quantum sat est ad obligandum homines ad cultum Dei, Deum esse demonstrari posse, est haeresis.”

¹¹⁰ Id.: “Si quis autem dicat, non demonstrari secundum artem aristotelicam, non est error in fide, sed in Physica, aut Metaphysica, et temerarium in fide.”

¹¹¹ Cajetan considers that *theologia secundum se est vere scientia simpliciter subalternata* (ad loc.). Báñez does not agree: *Sic nostra theologia non est proprie subalternata, sed solum se habet ut imperfectum et perfectum intra eandem speciem* (ad loc. I, 22). Báñez, *Scholastica Commentaria*, q. 1, a. 2, 22.

El mismo Santo Tomás sólo ha hablado de una *quasi* subalternación: *Est ergo theologia scientia quasi subalternata divinae scientiae a qua accipit principia sua* (*Sent.* Prólogo, 9, 1, a 3). En la *Summa Theologiae* . . . Tomás no hizo nunca uso de la fórmula. No obstante, se encuentra de nuevo y sin el *quasi* en *Expositio Super Boethii de Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 5. En realidad, incluso cuando Tomás no lo escribe, el *quasi* está necesariamente implicado. En una verdadera subalternación, la ciencia inferior ve a la misma luz que la superior de la que recibe sus principios; pero la filosofía contempla la verdad en la fe de los teólogos en la palabra de Dios, no a la luz de la ciencia divina misma, que es una con Dios, y el mismo *esse* de Dios. Entre nuestra teología y la ciencia divina hay una relación de lo imperfecto a lo perfecto, de efecto a causa, y consecuentemente de orden, pero hay discontinuidad en la esencia misma de la luz inteligible. Esta es probablemente la razón por la que Tomás de Aquino ha hablado al menos una vez de una *quasi* subalternación, y en otros casos ha omitido toda referencia a la subalternación. Como ocurre con tanta frecuencia, los comentaristas han atribuido a lo que era una simple comparación una importancia desproporcionada a la que realmente tiene en la doctrina de Santo Tomás.¹¹²

Balance conclusivo

Del estudio pormenorizado de las obras de Gilson podemos concluir que para el medievalista francés en la metafísica de Báñez hay más luces que sombras. Aunque encuentra en él algunos puntos en donde se aparta de la senda de su Maestro le sigue en su tesis fundamental: el acto de ser como acto primero de todos los seres. Y esta tesis, que en tiempos del maestro salmantino ya comenzaba a perderse dentro de la tradición tomista, le sirve para afirmar que Báñez es “el más tomista de los tomistas,” una piedra de toque de la ortodoxia tomista, convirtiéndose así en el antídoto del cayetanismo. Cayetano, en efecto, “minimiza la necesidad de la revelación de las verdades naturales,

¹¹² Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, 287, n. 21.

abriendo el camino a un acercamiento puramente filosófico de estas verdades, en la misma medida Báñez insiste sobre la importancia de la razón *pro statu isto*, salvaguardando el arraigo teológico concreto de la metafísica.”¹¹³

En definitiva, el tomismo de Báñez “se encuentra en perfecta coherencia con las intuiciones centrales del gilsonismo, de las cuales dos se nos han impuesto como centrales: por una parte, el papel decisivo del primer principio y su identificación con una cierta comprensión del «esse», y, por otra, la necesidad de un ambiente teológico para alcanzar este principio.”¹¹⁴ Bonino, sin embargo, esboza algunos límites a la interpretación gilsonianas, pues “opera sobre una base inductiva relativamente estrecha, de donde proviene la impresión, en ocasiones, de un cierto apriorismo, precio de una sistematicidad muy desarrollada: el filósofo lleva demasiada ventaja al historiador. En consecuencia, la reducción de los criterios de fidelidad a Santo Tomás a la única comprensión del «esse» es por lo menos discutible y no podría constituir una hipótesis historiográfica suficiente para la historia del tomismo.”¹¹⁵

En todo caso, la investigación histórica de Gilson supone una aportación fundamental para la comprensión de la Escolástica salmantina de finales del XVI. En efecto, Domingo Báñez aparece todavía para gran parte de la historiografía teológica como un escolástico decadente y polémico, aferrado a la interpretación cayetanista de santo Tomás de cuño aristotélico, y por consiguiente, tenaz opositor de los nuevos rumbos de la teología humanista. Su teología se encuentra más centrada en cuestiones metafísicas abstractas que en los problemas vivos de la existencia humana.¹¹⁶ Este acercamiento al pensamiento de

¹¹³ Serge-Thomas Bonino, “La historiografía de la Escuela tomista: El caso Gilson,” *Scripta Theologica* 26:3 (1994): 975.

¹¹⁴ *Id.*

¹¹⁵ *Id.*, 975–976.

¹¹⁶ Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, vol. II (Barcelona: Herder, 1989), 614. En esta línea interpretativa se hallan también otros estudios: Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI* (Ma-

Báñez puede estar motivado por un modo de hacer teología donde se respira cierto recelo de la especulación metafísica con una preocupación más vitalista o existencialista que ha guiado los pasos de la Teología en la segunda mitad del siglo XX. Un modo de hacer teología muy fecundo, pero que presenta también sus limitaciones y carencias.

El estudio sobre Báñez realizado por Gilson—que desconocía esta perspectiva historiográfica—viene a equilibrar ese enfoque, concretamente en lo referente a la influencia de Cayetano en la Segunda Escuela salmantina, y de modo particular en Domingo Báñez. La interpretación de Cayetano aparece a los ojos de Gilson afectada del filosofismo aristotélico, y del empobrecimiento metafísico de la teología humanista, frente a las que Báñez parece un firme bastión.¹¹⁷

**GILSON AND BÁÑEZ:
LIGHTS AND SHADOWS OF A LATE ENCOUNTER**

SUMMARY

Gilson came across Báñez's commentary on the *Summa Theologiae* in 1952, and since then he saw in Báñez the confirmation of his own understanding of the act of being against the background of deviant interpretations made by other Thomists, especially Cajetan. In this paper, Gilson's claims about the metaphysics of Báñez, including the *actus essendi*, the immortality of the soul, the relation between philosophy and theology, etc., are discussed. Although Gilson rectifies Báñez's interpretations of Thomas' ways and the act of being of the accidents, Gilson's ultimate assessment of Báñez is positive to such an extent that for the French medievalist the Dominican of Salamanca will remain "the most Thomistic of all the Thomists that I have had the privilege of knowing."

drid: BAC, 2000), 779–794; Miguel Anxo Pena González, *La Escuela de Salamanca: de la monarquía hispánica al orbe católico* (Madrid: BAC, 2009), 163–169; Raúl de Almeida Rolo, "Duas linhas de restauração tomista na segunda Escolástica do século XVI," en *Atti del Congresso Internazionale nell VII centenario* (Napoli: Edizione Domenicane Italiane, 1976), 230–241.

¹¹⁷ Cfr. Gilson, "Cajetan et l'humanisme théologique," 113–136.

KEYWORDS: actus essendi, immortality of the soul, faith and reason, Thomistic five ways, accidents, Thomas Aquinas, Cajetan, Thomism, school of Salamanca.