

Ceferino P. D. Muñoz

Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina

EL APORTE DE ÉTIENNE GILSON AL PROBLEMA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA EN CAYETANO

No deja de sorprender que Cayetano, el comentador clásico de Santo Tomás, haya llegado a la conclusión de que no es racionalmente posible demostrar la inmortalidad del alma humana, y de que de la cuestión sólo puedan darse *rationes probabiles*.¹ Varios estudiosos han tratado de esclarecer las causas por las cuales el Cardenal llegó a semejante conclusión. Entre estos se encuentra Étienne Gilson, para quien el principal motivo de dicha desviación doctrinal respecto del Aquinate se debería a sus distintas metafísicas y, en concreto, a la radical diferencia en la concepción de *esse* que formulan ambos frailes dominicos. Además de la propuesta del medievalista francés, han surgido otras que han dejado de poner atención en la noción de *actus essendi* para centrarse en distintas explicaciones que podrían manifestar el viraje en la mente de Tomás de Vio, a saber: el empeoramiento de su salud, sus duras polémicas con diversos adversarios, su excesiva literalidad en la lectura de algunos libros de las Sagradas Escrituras, etc. En este sentido, la explicación filosófica de Gilson parecía haber sido superada por otras de índole más personal y psicológica que aclararían mejor la postura cayetana.

Ahora bien, en lo que sigue intentaremos probar que la posición gilsonianista sigue siendo válida, no solo porque creemos que es la explicación racional más firme y comprobable a través de los mismos textos de

¹ Cayetano, *Commentaria in Ecclesiastes* 4, 21 (Rome 1534), 609a.

Cayetano, sino porque a partir de dicha interpretación se iluminan diversos puntos controvertidos de la doctrina de Tomás de Vio que de otro modo quedarían oscuros o incomprensidos.

Etapas de la doctrina cayetana

Según los estudiosos, el decurso intelectual de Tomás de Vio en torno a la inmortalidad del alma puede dividirse en tres períodos.² En el primero, Cayetano es fiel a su maestro Tomás, y esto se manifiesta en especial en dos escritos: en el *Discurso sobre la inmortalidad del alma*³ y en la *Suma de Teología*.⁴

En *Discurso sobre la inmortalidad del alma*, sermón que predica frente al Papa Julio II, demuestra la inmortalidad del alma con tres argumentos. El primero se basa en la esencial inmaterialidad del alma. Dado que el intelecto del hombre conoce las cosas materiales y las diferencias con las espirituales – y así solo puede operar una facultad incorporea – entonces el intelecto es una facultad inmaterial; y también lo será el alma, puesto que es allí donde se halla el intelecto. Por tanto: si el alma es inmaterial, entonces es inmortal.⁵ El segundo argumento se basa en el apetito natural de inmortalidad. En la medida en que esta inclinación está presente en todo hombre – y ningún deseo *ex natura* puede ser vano o fallar – hay en él un alma inmortal.⁶ Y el tercer argumento propuesto por el Cardenal se apoya en la gradación ontológica de los entes. A saber, el ser humano es

² Para esta clasificación seguiremos a Josephat Obi Oguejiofor, *The Philosophical Significance of Immortality in Thomas Aquinas* (Lanham: University Press of America, 2001), 190-192, Marcos Manzanedo, “La inmortalidad del alma humana según Cayetano,” *Angelicum* 76 (1999): 309-340, y a Juan Belda-Plans, “Cayetano y la controversia sobre la inmortalidad del alma,” *Scripta Theologica* 16 (1984): 417-422.

³ Cayetano, *Oratio IV: De immortalitate animorum* (Roma: Augustae Taurinorum, 1582).

⁴ Cayetano, en Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica, cum comentario Cardinali Caietani*, vol. IV de la *Opera Omnia, prima pars*, q. 75, a. 7 (ed. Romae: Leonina, 1883).

⁵ Cayetano, *Oratio IV: De immortalitate animorum* (Roma: Augustae Taurinorum, 1582), 277a: “Experimur namque nosmet ipsos intelligere discernereque non genus hoc aut illud, sed universam corporum naturam. Decernere autem recte non contingit aliter quam si is qui arbitrat omni vacet affectu [...] Quocirca quoniam universa atque singula quae materiae concreta sunt intellectu nos discernere, atque haec ipsa spiritualibus distinguere comprobamus, necesse est ut noster hic animus universae naturae corporeae natus arbiter, ab omni sit corpore alienus.”

un ser fronterizo entre los materiales y los inmateriales. Y si bien nuestra materia es precedera, nuestra alma es inmortal.⁷

Cayetano también defiende la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma en el Comentario a la *prima pars* de la *Suma Teológica*, q. 75, art. 2 y 5. Lo medular del argumento refiere que el alma es subsistente e inmortal, dado que allí radica nuestra inteligencia. Y esta es una facultad sin materia, lo cual se prueba porque podemos entender todas las cosas corporales, y esto supone que el intelecto no tiene ninguna naturaleza corporal. A su vez, la actividad de nuestro intelecto no está limitada por ningún órgano corpóreo; es una actividad superior a la del orden sensible, y solo depende accidentalmente del cuerpo por cuanto precisa de los sentidos. Como *operatio sequitur esse*, y el alma obra con independencia del cuerpo, se sigue que esta es inmaterial y subsistente.⁸ Asimismo, el Cardenal, en el artículo 7 de la misma q. 75, sigue fielmente la doctrina del Aquinate.⁹

⁶ Ibid., 277b: “Deinceps eiusdem (animi) sempiternitatem a naturali eius desiderio monstrandam curabo... Naturae appetitus inanis esse non potest. Quare si noster animus suapte natura sempiternam cupit vitam, eum immortalitate vigere nemo dubitabit. Quod autem ita sit a natura institutus ut optet se semper fore, manifestum sic fiet [...]”

⁷ Ibid., 278a: “Maiori namque intervallo homo a suprema animantium specie, quam summum animal ab infimo, non modo viventium, sed abiectissimorum quoque corporum genere distat [...] Homo autem pro universis bis (perfectionibus naturalibus) et alus quamplurimis et variis et magnificis, studiosas facilesque solas manus accepit. Actiones demum, quia singulis speciebus alus definitus est agendi modus; homo autem tot tantisque utitur viis... Unde igitur tanta distantia inter hominem caeterasque naturas? [...] Nullam profecto causam aliam reddidisse sat erit nisi animum ex summo rerum fastigio venisse dixerimus: qui in alterum rerum ordinem naturam transferi, supremis infima iungit, caduca immortalibus inserit, horizonta aeternitatis et temporis constituit [...]”

⁸ Cayetano, en Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*... op. cit., q. 75. a. 2, n. 10, 198: “Et propterea Princeps philosophorum super hac propositione stabilivit suam de anima doctrinam, quam tamen Scotus non intellexit.”

⁹ Ibid., n. 11: “In proposito est sermo de desiderio naturali pro actu elicitio [...]. Nec est sermo de *desiderio naturali nostro*, id est totius compositi, sed animae intellectivae. Nec est sermo de esse nostro, sed de esse animae, non curando utrum animae et nostri sit unum aut diversum esse. Ita quod intentio S. Thomae est, ex eo quod in natura intellectiva est naturaliter inditum ut optet esse semper, inferri a posteriori eius incorruptibilitatem.” Y *ibid.*, n. 13: “Ex hoc autem quod voluntas seu appetitus intellectualis habet hoc inditum, ut feratur in bonum absolute, sequitur intentum: quia cum naturaliter appetat esse, et non secundum aliquam certam differentiam temporis, ergo sempiternum.”

En la segunda etapa de su evolución, Tomás de Vio continúa sosteniendo la demostración racional de la inmortalidad del alma humana, pero ahora niega que dicha inmortalidad pueda encontrarse en los escritos de Aristóteles. Tal cambio de postura aparece en su Comentario al *De Anima* del Estagirita de 1509.¹⁰ Explica Laurent: “el alma humana en el pensamiento aristotélico, tal como lo comprende Cayetano, no puede subsistir, desaparece en el momento de la muerte: ella no es inmortal.”¹¹ Para confirmar esto, el Cardenal trae a colación dos argumentos que, según él, aparecen en el maestro del Liceo. El primero de ellos dice que el intelecto agente es una sustancia separada e inmortal; mientras que el intelecto paciente y nuestra alma, están unidos al cuerpo y perecen con él.

Según Aristóteles, nuestro intelecto no puede conocer sin imágenes provenientes de lo sensible y de lo corporal. De aquí se sigue, para el Cardenal, que el alma no tiene ninguna operación independiente del cuerpo, *ergo* no puede sobrevivir sin éste.¹² Nuestro autor responde en relación con dicha cuestión que el maestro del Liceo no comprendió que las imágenes sensibles son necesarias a nuestro entendimiento en cuanto unido al cuerpo, pero no en cuanto intelecto *strictu sensu*. Esto significa que los fantasmas suplen la debilidad de nuestro intelecto para llegar a ejercer sus operaciones propias.¹³ Es la misma interpretación de Pedro

¹⁰ Hyacinthi Laurent, *Le Commentaire de Cajétan sur le “De anima,”* Introd. a la ed. de J. Coquelle, *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus: Commentaria in De anima Aristotelis*, libre I (Roma: Scripta Philosophica, 1938), 29-30.

¹¹ *Ibid.*, 32.

¹² Cayetano, *Commentaria in De anima Aristotelis*, liber III, ed. Guy Picard et Gilles Pelland (Paris: Brugges, 1965), cap. 2, nn. 93-94: “In prooemio primi libri iecit Aristoteles hoc fundamentum ad immortalitatem animae: si anima habet operationem propriam est separabilis, et si non, non [...] Igitur Aristoteles coaedificans super iactum fundamentum, quum hactenus nullam operationem propriam inuenisset intellectui possibili [...] statim intulit immortalitatem intellectus agentis solius.” Y *ibid.*, n. 97: “Apud Aristotelem vero quia intellectus passivus generatur et corrumpitur cum Sorte..., quamvis intellectus agens, qui est impassibilis, ponatur perpetuus et semper intelligens [...]” Y *ibid.*, n. 105: “Quum in progressu non inuenisset [Aristóteles] aliquod intelligere intellectus possibilis sine fantasmate, coneludit animam per intellectum possibilem nullam habere operationem propriam.”

¹³ *Ibid.*, n. 109: “Alii vero philosophi expositionem suam probant ex hoc quod: id quod est per accidens non parit iudicium de incorruptibilitate rei, et consequenter nec de proprietate ex qua habetur incorruptibilitas; obligado autem ad fantasiam intellectus intelligentis absque corporeo organo inest tali intellectui per accidens.” Y concluye Cayetano: “Propter haec igitur et rationes supra et in locis allegatis, communi animi conceptioni hominum consen-

Pomponazzi, contemporáneo de Cayetano, para quien el intelecto tiene una dependencia objetiva pero no subjetiva del cuerpo. Es objetivamente dependiente del cuerpo en sus órganos sensoriales, pues sin ellos no tendría objetos de conocer. Pero no lo es subjetivamente porque no reside en ningún órgano específico.¹⁴

El tercer período de su evolución intelectual se hace manifiesto en sus glosas a la Sagrada Escritura, cuando afirma expresamente que la inmortalidad del alma es demostrable solo por fe. En su Comentario a la *Carta a los Romanos*, nuestro pensador equipara la inmortalidad del alma a los misterios de la Trinidad y de la Encarnación del Verbo, de los cuales afirma que no los comprende pero los cree.¹⁵ Además, en su Comentario al libro del *Eclesiastés*, sostiene que la inmortalidad del alma es una verdad cognoscible únicamente por fe. De modo que las razones que podamos esgrimir serán únicamente probables, no demostrables por la razón natural.¹⁶ Esta será la postura definitiva hasta su muerte.

tiendo, hominem compositum ex natura sensitiva et vere intellectiva fateamur; ac per hoc intellectum habentem qui in rerum natura positus est omnia fieri, propter quod nullius corporis est actus. Propter quod nihil prohibet ipsum separari a corpore, immortale esse et perpetuum. Plus enim hae rationes valent quam negativa Aristotelis, quia scilicet non invenit in eo opus sine fantasia, quod constat ex dictis non verificari nisi per accidens. Et propter hoc non est mirum etiam tam sapientem virum in hoc falli” (Ibid., n. 120).

¹⁴ Al respecto se pueden consultar los siguientes trabajos: José Manuel García-Valverde, “El intelecto agente en Pietro Pomponazzi: un análisis de su presencia en el *Tractatus de immortalitate animae* y en la Apología,” *Anuario Filosófico* 45 (2012, no. 3): 545-566; Jean-Baptiste Brenet, “Corps-sujet, corps-objet. Sur Averroès et Thomas d’Aquin dans le *De immortalitate animae* de Pomponazzi,” in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, ed. Joel Biard y Thierry Gontier (Netherlands, CNRS & Université François-Rabelais, 2009); Nicolás Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, vol. II: *El Renacimiento*, trad. Juan Estelrich y José Pérez Ballestar (Barcelona: Hora, S.A., 1994), 78; Armand Maurer, *Medieval Philosophy* (Toronto, Ontario: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982), 341.

¹⁵ Cayetano, *Commentaria in S. Pauli Ep. ad Romanos* 4, 21-23 (ed. Parisiis, 1537), 34: “Et cum obiiciis: coniunge haec verba simul (gratiam divinam et libertatem humanam), respondeo me scire quod verum non est vero contrarium, sed nescire haec iungere; sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbo caro factum, et similia, quae tamen credo. Et sicut credo reliqua fidei mysteria, ita credo et haec mysteria praedestinationis et reprobationis [...] Haec ignorantia quietat intellectum meum.”

¹⁶ Cayetano, *Commentaria in Ecclesiastes* 4, 21, (Rome, 1534), 609a: “Et quamvis argumentando loquitur (Ecclesiastes), dicit tamen verum negando scientiam animae nostrae. Nullus enim philosophus hactenus demonstravit animam hominis esse immortalem; nulla apparet demonstrativa ratio, sed fide credimus, et rationibus probabilibus consonant.”

La explicación de los autores contemporáneos

Tal como adelantamos al iniciar este trabajo, a muchos sorprendió y sigue sorprendiendo que el Cardenal haya llegado a esta postura, atravesada de cierto escepticismo, en torno a la demostración *per rationem* de la inmortalidad del alma. Al respecto citaremos las explicaciones de algunos estudiosos. Belda Planz afirma con relación al cambio de rumbo de Cayetano:

Hubo, sin duda, circunstancias externas importantes: la publicación del tratado de Pomponazzi y la polémica subsiguiente que también alcanzó al propio Cayetano; la fuerte controversia con Lutero y sus seguidores, en la que fue protagonista destacado; quizá el resquebrajamiento de su salud; puede que el contraste entre la seguridad y firmeza del conocimiento revelado, al que se dedicó de lleno la última época de su vida, con la limitación y debilidad de la razón.¹⁷

Tanto el dominico francés Laurent¹⁸ como el pensador italiano Verga creen que esto último sería el factor más decisivo.¹⁹ También Guillermo Fraile sostiene: “lo más probable es que ese cambio se deba al influjo de la lectura del *Eclesiastés* en sus últimos años, que dedicó al estudio de la Sagrada Escritura.”²⁰

Otro dominico, Marcos Manzanedo, en torno a esta cuestión opina:

Al final de la vida, lo más común entre los hombres es refugiarse en el agnosticismo (nada tiene valor), o en la religión (sólo Dios puede salvarnos). Es claro que Cayetano optó por la segunda alternativa después de una vida de duras polémicas con múltiples adversarios. Fue la reacción natural de una persona de profunda vida religiosa. Sus experiencias vitales le enseñaron a confiar poco en sí mismo y en los demás hombres, y a confiar mucho en Dios. Así, al final de sus días, profesó un “fideísmo” moderado, que le inclinó a pensar que el problema de la inmortalidad del alma humana, y otros difíciles problemas, sólo podían ser resueltos por la fe en la revelación divina.²¹

Analicemos algunas de las razones que dan estos estudiosos para entender el cambio operado en Cayetano. Nosotros agregaremos a los aconte-

¹⁷ Juan Belda-Plans, “Cayetano y la controversia...,” op. cit., 421.

¹⁸ Hyacinthi Laurent, *Le Commentaire de Cajétan...*, op. cit., 35-36.

¹⁹ E. Verga, “L’immortalità dell’anima nel pensiero del Card. Gaetano,” *Revista di Filosofia Neoscolastica* 27 (1953): 21-46.

²⁰ Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, tomo III (Madrid: BAC, 1966), 400.

²¹ Marcos Manzanedo, “La inmortalidad...,” op. cit., 339.

cimientos reseñados las fechas correspondientes. Belda Planz refiere la aparición del *Tractatus De immortalitate animae* de Pomponazzi (publicado en 1516), las duras disputas de Tomás de Vio con Lutero (entre 1518 y 1519), y el decaimiento de su salud (probablemente cerca de su muerte en 1534²²). En esta misma línea, Lauren, Verga y Fraile aducen la lectura del *Eclesiastés* en los últimos años del Cardenal (cuyo comentario fue publicado en 1534²³). Por su parte, los argumentos de Manzanedo también hacen hincapié en un cambio operado hacia los últimos años de su vida.

Llama la atención que estos autores, en sus argumentaciones, no hayan tenido en cuenta la postura de Cayetano sobre el tema durante el Concilio Laterano. Quien sí lo hizo fue Étienne Gilson:

El 19 de diciembre de 1513 tuvo lugar la séptima sesión del Concilio Laterano bajo la presidencia del Papa León X. Durante la sesión, el Papa reiteró la condenación hecha en el siglo XIV contra los que enseñan que el alma humana es mortal. Él insistió también en que, “puesto que lo verdadero no puede contradecir a lo verdadero,” debe ser posible demostrar la inmortalidad del alma enseñada por la fe católica. Todos los teólogos que acudieron al Concilio asintieron finalmente a la Constitución pontificia, con sólo dos excepciones. Uno fue Nicolás Lippomani, obispo de Bérgamo, cuyas razones de disensión no nos son conocidas. El segundo, según Mansi, fue el “Reverendo padre Tomás, Ministro General de la Orden de Predicadores,” quien “dijo que él no aprobó la segunda parte de la Bula que prescribía que los filósofos deberían persuadir a su auditorio de la verdad de la fe.”²⁴

Es de notar, entonces, que ya en 1513 Cayetano había tomado posición con respecto al tema de la demostración racional de la inmortalidad del alma. Tres años antes del primer hito – la publicación de Pomponazzi – marcado por Belda Planz. Luego, parece poco probable que los acontecimientos que señalan los demás estudiosos hayan sido determinantes en la postura final de Cayetano: tiene que haber sido otro el factor que le influyó.

²² Hacia el año 1525 Cayetano comienza a retirarse de la vida pública. Resulta extraño que, si su salud estaba tan delicada, se hubiera pensado en él para suceder en el Pontificado a Clemente VII, quien había caído enfermo en 1534. Cf. Juan Antonio Hevia Echevarría, *Tratado sobre la analogía de los nombres, Tratado sobre el concepto de ente* (Oviedo: Biblioteca Filosofía en español, 2005), 11.

²³ Cayetano, *Commentaria in Ecclesiastes* (Rome 1534).

²⁴ Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid: Rialp, 1959), 276-277. Las comillas son del autor para referirse a la obra de Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, vol. 32, col. 843.

En esta dirección, Gilson²⁵ cree que la causa medular del cambio doctrinal es más profunda y se asentaría en la misma metafísica del Cardenal, radicalmente distinta a la de su maestro Tomás de Aquino. A continuación examinaremos algunos postulados de la visión gilsoniana.

El aporte de Étienne Gilson

Con carácter previo a la exposición de la postura del medievalista francés, esbozaremos – recurriendo a la clara y sucinta explicación de Armand Maurer – la doctrina tomasiana en torno al alma.²⁶ Según Maurer, el Aquinate asevera que todos los seres, excepto Dios, están compuestos de potencia y acto; y lo que es acto permanece del lado de la forma, y lo que es potencia del lado de la materia. Así, un alma es una sustancia ya que está compuesta de su esencia y de su acto de ser (*esse*). En esta sustancia intelectual, la esencia está con su *esse* en relación de potencia a acto. Es decir, que es un ser compuesto de dos elementos: uno actual y otro potencial. Pero el alma humana no sólo informa y anima a la materia de su cuerpo, sino que también ejerce una operación intelectual. Por tanto, y como tal, es una sustancia intelectual.²⁷ Ahora bien, este *esse*, para el Angélico, es el acto que hace que la sustancia sea un *ens*. Y ese acto es donado solamente por Dios: una vez que ha dado el ser a las sustancias espirituales – hombres y ángeles – lo poseen necesariamente, para siempre y por su propia naturaleza, razón por la cual son inmortales.²⁸ En palabras de Tomás: “Lo que pertenece por sí a un ser, siempre, necesaria e inseparablemente, estará unido a él; por ejemplo, la redondez está en el círculo

²⁵ Sobre el tema se pueden consultar algunos de sus trabajos: “Cajetan et l’humanisme théologique,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 30 (1955): 113-136, y “Autour de Pomponazzi,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 28 (1961): 163-279.

²⁶ No es nuestra intención exponer acabadamente el tema, ya que no es objeto del presente escrito. Para indagar sobre la doctrina tomasiana del alma se puede ver el completo estudio de Juan Cruz Cruz a la traducción española de las *Cuestiones disputadas sobre el alma* del Aquinate: Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, Estudio preliminar y revisión de Juan Cruz Cruz, traducción y notas de Ezequiel Téllez (Madrid: EUNSA, 1999), 9-53.

²⁷ Cf. Étienne Gilson, *Elementos...*, op. cit., 264 y 266.

²⁸ Cf. Armand Maurer, *Medieval Philosophy*, op. cit., 348.

esencialmente.”²⁹ Es decir que del mismo acto de ser del alma el Aquinate toma la prueba de su inmortalidad.³⁰

Con todo, para Gilson, Cayetano no puede llegar a una noción de *actus essendi* tal como la entendió Santo Tomás, porque aquél identifica el *esse* o *actus essendi* con la existencia o *esse actualis existentiae*,³¹ considerándolo como una realidad distinta de la esencia real de la criatura.³² Por tanto, la criatura sería un compuesto de dos cosas distintas: la esencia y el *esse*.³³ Tanto llamar “cosa” al *esse*, cuando para Santo Tomás es un acto, como sostener que este *esse* sería la última actualidad que un ente obtiene – como resultado de ser producido por una causa eficiente, antes que como el *actus essendi* por el que cada sustancia es un ser³⁴ – es ajeno a la doctrina tomasiana. Cayetano, al sostener aquello, estaría reduciendo el *esse* a la categoría en la cual está el *esse*: así, la sustancia se reduciría a la sustancia. Al respecto, Gilson dirá que esta es una posición filosóficamente sostenible, pero ciertamente no pertenece al Aquinate, ya que, según Santo

²⁹ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 55: “Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest: sicut rotundum per se quidem inest circulo.”

³⁰ Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, op. cit., 31.

³¹ Nos hemos ocupado en detalle de este tema en nuestro trabajo: “Dificultades en torno a la interpretación cayetana del *ens*: *esse essentiae* y *esse actualis existentiae*,” *Thémata* 46 (2013) [artículo de próxima aparición].

³² No se puede dejar de mencionar el embate contra Gilson que hace 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. Al respecto Mario Silar comenta: “En primer lugar, el filósofo norteamericano [McInerney] señala que, en el texto de Cayetano [cap. 5. q. 12 del comentario al *De ente et Essentia*], las expresiones *esse* y *existentia* son las predominantes. La ‘tristemente célebre’ expresión *esse actualis existentia*, por la que Gilson acusa a Cayetano de haber perdido de vista lo que Tomás quería decir, y que se convirtió en un lugar común para juzgar la interpretación de Cayetano, sólo aparece una vez” (Mario Silar, “El estudio de Ralph McInerney sobre los *preambula fidei*. Iª parte: El antitomismo en el tomismo,” *Studium* 11 (2008): 113). Los resaltados son del autor.

³³ Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia D. Thomae Aquinatis*, cap. V, q. 12 (Roma: Edición H. Laurent, Marietti, 1934), 161: “S. Thomas autem ex fundamentis in dubitatione praecedenti positus opinatur intelligentias et quamlibet creaturam esse compositas ex actu et potentia, sicut ex duabus rebus distinctis realiter, esse scilicet et essentia.”

³⁴ *Ibid.*, 159: “Ad hoc dicitur quod cum esse sit ultima actualitas rei et ultimum in generatione sit primum in intentione, esse erit in genere substantiae ut principium formale ultimum ipsius substantiae; per hoc enim res reponitur in genere substantiae, quia est capax esse substantialis, etenim differentiae in omnibus generibus, ut infra declarabitur, sumuntur ab ordine ad ipsum esse.”

Tomás, el *ipsum esse* de la sustancia no es reductible a la sustancia: este es el acto que hace de la sustancia un ente. Como todo *habens esse*, la sustancia es el receptor de esto que hace de ella un ente.³⁵

Estas desviaciones, resaltadas por Gilson, también fueron advertidas mucho antes por otro gran Comentador del Aquinate, traído a escena por el medievalista francés. Nos referimos a Domingo Báñez. A este autor le llama poderosamente la atención la insistencia de Cayetano en identificar el acto de ser tomista, con el ser real que el sujeto adquiere al término de la generación. Para Báñez, el *esse* tomista no es el *actus ultimus* – en el sentido de la actualidad obtenida finalmente por el sujeto en su devenir – sino su *actus primus*: aquel sin el cual el sujeto del devenir no sería el mismo ser, y sin el cual ni siquiera habría devenir. Ejemplifica Gilson 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 acto supremo, más allá del cual no existe otro.³⁶

Lo notable, tal como remarca Gilson, es que Cayetano no critica o se declara en desacuerdo con la noción de *esse* de su maestro Tomás, sino que ni siquiera la nombra en sus comentarios o en sus escritos. Esta eliminación del *actus essendi* en el alma ha llevado, según entiende el pensador francés, a que nuestro autor no llegue a la demostración de la inmortalidad del alma. Es más, demostrar que el alma humana es una sustancia natural incorruptible no tiene el mismo significado para Cayetano que para Santo Tomás de Aquino. Porque, como se dijo previamente, aquel excluye

³⁵ Cf. Étienne Gilson, “Cajetan et l’humanisme théologique,” op. cit., 119.

³⁶ Domingo Báñez, *Scholastica commentaria in Primam Partem Summae Theologicae D. Thomae Aquinalis*, tomo I, ad 1, 3, 4 (Madrid-Valencia, ed. Luis Urbano, 1934), 142: “Cajetanum etiam De ente et essentia, c. 5, q. 11, ad 8 argumentum ait, existentiam substantiae esse substantiam [...]” etc. 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. Inventes in quaestione unies *De anima*, art. 6, ad 2m, ubi inquit, quod ipsum esse est actus ultimus, qui partieipabilis 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.”

el acto de ser (*ipsum esse*), y en cambio se introduce en la composición de la sustancia. Apunta Gilson:

La misma noción de la sustancia ya no es la misma. Para Cayetano, la sustancia es la que, tras la generación, es capaz de subsistir por sí misma. Para Santo Tomás, esta es la sustancia cuya esencia es tal que si recibe un acto de ser (*esse*) es capaz de existir por sí misma.³⁷

No obstante, especula el pensador francés que se podría explicar, al menos en parte, este descuido de Tomás de Vio, si se piensa que, para los teólogos y filósofos de esa época, si algún concepto no se encontraba en Aristóteles, por ende, no estaba en la filosofía.³⁸ Esto es, en cierto sentido, el Estagirita es la medida de la filosofía mientras que, por contraste, la Escritura, los Padres y, en definitiva, la Revelación lo son de la teología. Y es sabido que la noción de un *actus essendi*, dado y sostenido por Dios en las criaturas, no se hallaba en el Filósofo.³⁹ Por consiguiente, para el Cardenal, no se trataría en sí misma de una noción filosófica en sentido estricto.

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. Explica Echauri siguiendo a Gilson:

Si el alma es una forma simple, actualizada por el *actus essendi*, no hay inconveniente para afirmar la perennidad de semejante sustancia. Pero ello supone haber reconocido la legitimidad filosófica de esta noción inagotable y especulativamente tan fecunda del *esse* tomista.⁴⁰

Otros temas controvertidos en Cayetano

Además de la doctrina sobre la inmortalidad del alma, existen otros tópicos en los cuales se pueden encontrar notables divergencias entre el Cardenal y Tomás de Aquino. Aquí haremos una breve mención a dos de ellos.

³⁷ Étienne Gilson, "Cajetan et l'humanisme théologique," op. cit., 116-117.

³⁸ Étienne Gilson, "Autour de Pomponazzi," op. cit., 173.

³⁹ Cf. Dietrich Lorenz, "Sobre algunos disensos, progresos y crisis en la historia de la metafísica tomista," *Philosophica* 26 (2003): 110.

⁴⁰ Raúl Echauri, *El pensamiento de Étienne Gilson* (Pamplona: EUNSA, 1980), 54.

El primero se refiere a la explicación que da nuestro autor de las cinco vías tomasianas, las cuales concluyen en la existencia de un ser superior a quien él se negaba a llamarle Dios. Sobre el particular, Tomás de Vio afirma, en el segundo punto de su comentario a la q. 2 de la *Prima pars* de la *Suma de Teología*:

Ninguna ciencia prueba su *subjectum* (en sentido de objeto); y, como dice Averroes en el comentario XXVI al II libro de los Físicos, [no lo prueba] ni a priori ni a posteriori, sino que supone que ese *subjectum* es o por sí evidente a los sentidos o al intelecto, o recibido de otra ciencia, como fue dicho en la primera cuestión. Luego, no debe probarse aquí que Dios exista, pues esto va contra toda lógica [...]. A esto se dice, en efecto, que ninguna ciencia prueba, hablando per se, que su *subjectum* exista. Y así se da en este caso.⁴¹

En el tercer punto del comentario mostrará cómo opera este principio en el caso de las vías, y explicará que las conclusiones de las vías no son que Dios “es,” sino que existen algunas condiciones o atributos.⁴² Lo que nuestro autor nos estaría diciendo es que las vías elaboradas por el Doctor Común no demuestran propiamente la existencia de Dios, sino la de ciertos atributos vagos e imprecisos, que más tarde el teólogo habrá de pulir y aplicar a Dios, apoyando esta lectura, según parece, en otros textos del Aquinate y de Avicena.

Para Carlo Giacon, otros pensadores previos a Cayetano (como Duns Escoto y Aureolo) habían cuestionado alguna vía de las propuestas por el Angélico, pero ninguno había afirmado que su intención no había sido la de demostrar directa y propiamente la existencia de Dios, como sí que hizo Cayetano.⁴³ En este sentido, según Saranyana, el Cardenal admite que las vías “concluyen la existencia de un ser superior enteramente incorpóreo, sumamente inteligente, etc. Pero se resistía a llamarle Dios.”⁴⁴

⁴¹ Cayetano, en Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*..., op. cit., q. 2. a. 3. n. 2, 32: “Nulla scientia probat subiectum suum: et, ut dicit Averroes in II Physic, comment. xxvi, nec a priori nec a posteriori: sed supponit illud esse aut per se notum ad sensum vel intellectum, vel accipit aliunde. Sed in hac scientia subiectum est Deus, ut in prima quaestione dictum est. Ergo non debet hic probari Deum esse. Contra artem ergo hic articulus movetur [...] Ad hoc dicitur, quod nulla scientia per se loquendo probat subiectum suum esse.”

⁴² *Ibid.*, n. 3.

⁴³ Carlo Giacon, *La Seconda Scolastica*, Tomo I: *I grandi commentatori di San Tommaso: il Gaetano, il Ferrarese, il Vitoria* (Milano: Fratelli Bocca, 1944), 134.

El segundo de los temas es el referido al constitutivo formal de la persona humana. Tomás de Vio aborda esta cuestión al comentar la *tertia pars* de la *Suma de Teología*,⁴⁵ y emprende su investigación preguntándose qué añade el supuesto (este hombre) sobre su naturaleza individual (esta humanidad).⁴⁶ El supuesto (substancia primera o hipóstasis) y la naturaleza (o esencia) se distinguen realmente.⁴⁷ Este “algo real” que el supuesto incluye es, además de la naturaleza singular, un constitutivo intrínseco;⁴⁸ “de manera que, la persona y el supuesto tendrán dos constitutivos intrínsecos: la naturaleza individual y este algo real,”⁴⁹ escribe Forment. Dicha entidad real será el elemento personificador o *personalitas*. Cayetano sostiene que:

Así esta realidad está reductivamente en el género de la substancia, del mismo modo como algunas razones constitutivas de las substancias, como racional y otras parecidas, aunque no sea propiamente hablando una diferencia [específica], sino que es un término último y puro de la naturaleza substancial.⁵⁰

Este término es “último,” según el de Gaeta, y es una realidad distinta de la esencia. Pero a la vez se ubica en el orden de la esencia, y es separable de la naturaleza que completa. Adicionalmente, este complemento último termina y completa la naturaleza individual, constituyéndola en supuesto independientemente de la existencia, pero tiene otra función primordial: la de disponer para recibir el acto de ser. Continúa Forment: “de modo que, la naturaleza individual por sí misma no es *capax*, capaz, de recibir el *actus essendi*, precisa de este término que la haga *susceptivum*,

⁴⁴ Joseph-Ignasi Saranyana, *La Filosofía Medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca* (Pamplona: EUNSA, 2007), 428.

⁴⁵ Seguimos aquí el trabajo de Eudaldo Forment, *Persona y modo sustancial* (Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1983).

⁴⁶ Cf. Cayetano, en Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*..., op. cit., q. 4, a. 2, n. 2, 76.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, n. 6, 75.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, n. 7.

⁴⁹ Eudaldo Forment, *Persona y modo sustancial*, op. cit., 83.

⁵⁰ Cayetano, en Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*..., op. cit., q. 4, a. 2, n. 10, 76: “Est autem huiusmodi realitas in genere substantiae reductive, sicut reliquae rationes constitutivae substantiarum, ut rationale et huius modi, quamvis non sit differentia proprie loquendo, sed est terminus ultimus ac ut sic purus naturae substantiae.”

susceptible, de recibir al *esse*.”⁵¹ Y, añadimos, que la haga susceptible también de recibir todo lo que se atribuye a la persona (v.gr., los accidentes).

Siguiendo el razonamiento de nuestro autor, el supuesto o persona no subsiste por el *esse*, sino por este último término o complemento que él llama personalidad, o también subsistencia.⁵² En síntesis: materia, forma y personalidad constituyen el supuesto, al que se añade el *esse*, que sería la última actualidad de la cosa, lo último que acontece en el tiempo y en la generación.⁵³

Empero, si el término confiere el subsistir, y si este es existir por sí y en sí, no se entiende cómo la naturaleza individual puede subsistir sin el *esse* propio, que es quien le hace existir. Para Cayetano, subsistir sería el poder recibir por sí y en sí el *esse* propio, ya que la función de la subsistencia o personalidad es hacer apta la naturaleza individual para recibir el *esse*. Pero esto tampoco sería del todo coherente según la doctrina del Aquinate – a quien Tomás de Vio pretende seguir – porque la esencia individual, sin necesitar de ningún elemento, es capaz de recibir el acto de ser, pues la esencia está en potencia con respecto al *esse*, y está trascendentalmente ordenada a su propio acto.⁵⁴

Mas si el *esse* es la máxima perfección, tal como sostiene Santo Tomás,⁵⁵ no puede incluirse en un predicamento, tal como se incluye por Cayetano en la substancia (como una de sus partes). El ser trasciende a toda categoría, es trascendental. Lo que concuerda perfectamente con que el *esse* sea la perfección, o bien supremo, pues esta noción es también trascendental. Si el ser es la perfección máxima no participa de nada, sino que, por el contrario, todo participa de él.⁵⁶

⁵¹ Eudaldo Forment, *Persona y modo sustancial*, op. cit., 11.

⁵² Cf. José Caba Rubio, “La personalidad en su dimensión metafísica, según Cayetano,” *Crisis* 3 (1956): 174.

⁵³ Cf. Étienne Gilson, “Cajetan et l’humanisme théologique,” op. cit., 119.

⁵⁴ Cf. Eudaldo Forment, *Persona y modo sustancial*, op. cit., 86.

⁵⁵ Cf. Tomás de Aquino, *In IV Metaph. II; De Pot.*, VII, II ad 9; *De Pot.*, V, IV ad 3; *De subst. separ.*, 8; *De spir. creat.*, a. I c, entre otros.

⁵⁶ Cf. Eudaldo Forment, *Persona y modo sustancial*, 360.

Vemos, pues, como vuelve a tener una preponderancia la particular noción de *esse* que erige Cayetano (como existencia actual), a la hora de comprender el constitutivo formal de la persona humana.

A modo de conclusión

Tal y como ha sido descrito, se han vertido diversas opiniones para esclarecer la misteriosa evolución intelectual de Cayetano, y si bien en todas puede haber algo de verdad, creemos que las mismas no han llegado a descifrar lo primordial del giro operado por Tomás de Vio en torno a la doctrina de la inmortalidad del alma. Muchas de las posibles respuestas rondarían en torno a un cierto escepticismo en sus últimos años. Sin embargo, existen autores como Schmitz que, siguiendo la línea de Gilson, aseguran que:

[...] si el llamado “escepticismo” de los libros sapienciales afectó a Cayetano, ésta fue, sin embargo, una actitud que estaba firmemente arraigada ya durante los días de sus estudios filosóficos y teológicos, una actitud que lo hizo propenso a leer aquellos libros con una mirada casi despectiva hacia la capacidad de la razón humana.⁵⁷

Por su lado, Saranyana sostiene que “la cuestión de fondo no era tanto la inmortalidad misma del alma cuanto la distinción entre el ámbito de la fe y el ámbito de la razón.”⁵⁸ Ya Gilson había dilucidado este planteamiento cuando aseveró que uno de los problemas centrales de Tomás de Vio era su filosofismo,⁵⁹ es decir, la tentación de un ejercicio de la racionalidad filosófica concretamente separada del *intellectus fidei*.⁶⁰ Al respecto sostiene Bonino:

Cayetano abriría así el campo de la idea, particularmente nefasta a los ojos de Gilson, de una filosofía sagrada desarraigada de su lugar natural, que es la teología. Esta separación condena ineluctablemente a descuidar la fecundación de la metafísica por la fe, y hace ininteligible la novedad metafísica

⁵⁷ Kenneth Schmitz, *The Immortality of the Soul in the Writings of Cajetan (Thomas de Vio)* (Ph.D. diss., University of Toronto, 1953), 374-375. Los resaltados son del autor.

⁵⁸ Joseph-Ignasi Saranyana y José Luis Illanes, *Historia de la Teología* (Madrid: BAC, 1995), 111.

⁵⁹ Cf. Étienne Gilson, “Nota sur le revelabile selon Cajétan,” *Mediaeval Studies* 15 (1953): 199-206.

⁶⁰ S. Bonino, “La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson,” *Scripta Theologica* 26 (1994, no. 3): 966.

tomasiana, puesto que, precisamente, no ha sido posible sino bajo la influencia de la fe.⁶¹

Por tanto, creemos que la causa primera de que nuestro autor llegase a la conclusión de que es indemostrable la inmortalidad del alma a través de la razón, es fruto, no tanto de las críticas o embates que recibió de parte de sus oponentes; ni de los sufrimientos físicos que experimentó al final de su vida; ni de una actitud agnóstica exclusiva de sus últimos años; ni tampoco por el carácter escéptico de los libros sapienciales, cuya lectura podría haber influido de forma determinante en el Cardenal.⁶² Más bien, es la separación tan tajante entre fe y razón⁶³ la que le llevará a formular una metafísica diferente de la de Santo Tomás, que ha desestimado u olvidado el *actus essendi* y, en cierta medida, no ha logrado reconocer la original y valiosísima síntesis filosófico-teológica a la que arribó el Doctor Común. A mayor abundamiento, dicha escisión entre fe y razón también le conducirá a sostener que es preciso separar infranqueablemente los argumentos filosóficos de los teológicos,⁶⁴ de forma que, o se razona en un “ámbito,” o se hace en el “otro.”

De acuerdo a lo dicho se puede defender, de acuerdo con Gilson, que Cayetano ya pertenece a otro espíritu que, por lo menos en algunos aspectos fundamentales, es diverso del que anima a Tomás.⁶⁵ En este sentido, el caso de la demostración y demostrabilidad de la inmortalidad del alma, según nuestro autor, no debería desconectarse de otras diferencias especulativas con su maestro. Entre ellas, la ya mencionada demostración

⁶¹ Ibid., 997.

⁶² No es nuestra intención desconocer la labor de los autores contemporáneos que arguyen estas razones, pero al mismo tiempo no podemos dejar de notar cómo han obviado sistemáticamente la noción de *actus essendi* a la hora de explicar la doctrina cayetana de la inmortalidad del alma. Sin embargo, autores como Gilson y Fabro han dado un lugar central al *esse* en el pensamiento tomasiano.

⁶³ Sobre este proceso operado en el s. XVI se puede consultar: Étienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris: Vrin, 2007), 46.

⁶⁴ Cf. Joseph-Ignasi Saranyana, *La Filosofía Medieval*, op. cit., 326.

⁶⁵ Afirma Gilson: “La obra de Cayetano, cuyo comentario ha reemplazado tan frecuentemente al texto de la *Summa*, es el ejemplo perfecto de lo que puede ser un tomismo sin acto de ser [...] El pseudo-tomismo de Cayetano es una teología, por lo menos, posible. Ha satisfecho a generaciones enteras de teólogos [...]” (Étienne Gilson, “Eléments d’une métaphysique thomiste de l’être,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 40 (1973): 34).

de Dios, y la particular explicación del constitutivo formal de la persona humana. En suma, si fueran correctas las líneas que se han expuesto aquí, podría avanzarse que, en última instancia, esas diferencias no radican en otra cosa que en el simple, sorprendente, pero importantísimo hecho de que Cajetano concibe la filosofía y la teología de un modo distinto que el Aquinate.

**THE CONTRIBUTION OF ÉTIENNE GILSON TO THE PROBLEM OF
THE IMMORTALITY OF THE HUMAN SOUL IN CAJETAN**

SUMMARY

In his article the author reviews Cajetan's different positions on the problem of the immortality of the human soul, and investigates possible reasons which led the Cardinal to dissent with the position of Thomas Aquinas. For this purpose, he invokes selected interpretations of distinguished scholars, with special reference to the approach of Étienne Gilson. Against the background of his analyses the author attempts to give a synthesis which, as he hopes, can become a modest contribution to contemporary comments on the thought of this great French medievalist about the problem of the immortality of the human soul in Cajetan.

KEYWORDS: Gilson, Cajetan, Thomas Aquinas, soul, immortality.