
ACERCA DE UNA DE LAS FUENTES DOCTRINALES DE TOMÁS DE VIO CAYETANO: EL ARISTOTELISMO SECULAR DE PADUA**Ceferino P.D. Muñoz**

Conicet-UNCuyo-UMendoza

e-mail: ceferino.munoz@um.edu.ar

Recibido: 21 febrero 2018 | Revisado: 16 abril 2018 | Aceptado: 26 mayo 2018 | Publicado: 21 juny 2018 | doi: 10.1344/Svmma2018.11.4

Resumen

Durante mucho tiempo se creyó que Cayetano era un tomista casi en estado puro cuya única y principal influencia teórica era la Tomás de Aquino. Sobre este mismo supuesto, también tendió a pensarse que Cayetano junto a su maestro y a otros pensadores conformaban un bloque doctrinal uniforme conocido como aristotelismo-tomista. Sin embargo, muchas de las tesis del comentador de Gaeta contienen supuestos teóricos muy distintos y hasta opuestos a los del Aquinate. Aquí nos centraremos en uno de esos supuestos que operan potentemente en la *forma mentis* de Cayetano, a saber: el aristotelismo secular de Padua.

Palabras clave: Cayetano, aristotelismo secular, tomismo, fe, razón**Abstract**

Cajetan was long believed to be an almost pure Thomist whose one and only theoretical influence came from Aquinas. On this basis, Cajetan along with his mentor and other thinkers were also thought to form a uniform doctrinal school known as Aristotelian-Thomism. However, many of the theses of Gaetanus's commentator contain theoretical assumptions that are very different and even opposed to those of Aquinas. Here we will focus on one of those assumptions that operate potentially on Cajetan's *forma mentis*, namely the secular Aristotelianism of Padua.

Key Words: Cajetan, secular Aristotelianism, Thomism, faith, reason

Algo sobre Cayetano

A Tomás de Vio Cayetano (1468-1534) se lo conoce principalmente por dos motivos, uno de índole histórica y el otro doctrinal. El primero refiere a que el cardenal Cayetano fue nombrado por León X legado suyo en Alemania entre 1518 y 1519 con vistas a resolver la crisis provocada por las nuevas doctrinas de Lutero (WICKS 1977: 9-32). Nuestro autor se entrevistó en tres oportunidades con fray Martín, pero estos encuentros no alcanzaron para que el agustino se retractase de sus posturas. Con todo, según John Todd, para Lutero, Cayetano debió haber sido «el hombre más inteligente y educado en Roma» (TODD 1964: 153).

El segundo motivo por el que Cayetano adquiere fama, aún en vida, es por ser el comentador clásico de Tomás de Aquino. Nuestro autor fue considerado por siglos un “alter Thomas”. También solía repetirse entre los estudiosos tomistas: “Aquinatis quasi vivens” [...] “si vis Thomam intelligere, lege Cajetanum” (LÁZARO 2015: 1). Los halagos pueden entenderse perfectamente teniendo en cuenta la gran tarea de restauración de la obra del Aquinate que llevó adelante el Cardenal. Por ejemplo, consiguió que la *Summa Theologiae* reemplace a las *Sentencias* de Pedro Lombardo como obra básica para la explicación escolar de los alumnos y para la contemplación e investigación de los teólogos profesionales. Asimismo, es asombroso el número de sus escritos (muchos de ellos para explicar y defender a su maestro Tomás), aun absorbido desde los cuarenta años por graves responsabilidades de gobierno.¹ Según Bandera González, algunos investigadores han llegado a señalar hasta ciento catorce títulos, no todos publicados (BANDERA GONZÁLEZ 1885: 674). Sin embargo, el dominico Yves M.-J. Congar, en un número especial de la *Revue Thomiste* dedicado a Cayetano, refiere un total de ciento cuarenta y ocho títulos, sin contar cartas, documentos administrativos ni discursos.²

Considerando lo anterior, podría resultar extraño y hasta difícil de probar que Cayetano haya recibido, incorporado y luego desarrollado influencias intelectuales de corrientes de pensamiento que se opongan a la doctrina de Tomás de Aquino o que nieguen algunas de sus tesis fundamentales. Sin embargo, estudios recientes así lo muestran (DE TANOÛARN 2009)³.

Dicho de otro modo, sobre la base de los enormes aportes de Cayetano al tomismo, se ha construido un *a priori* interpretativo que aún sigue latente al momento de abordar alguno de los numerosos y profundos textos del Cardenal. Tal presupuesto exegético es el siguiente: suele leerse

¹ Sobre esta doble faceta de Cayetano como estudioso y hombre de acción, se puede ver el estudio de O'CONNELL 1976: 310-322 y el de PRANDONI 1935: 149-162.

² Para ver toda la obra de Cayetano, cfr. CONGAR 1934-1935: 36-49.

³ Un completo relevamiento de otros trabajos en línea con éste puede verse en MUÑOZ, 2014: 950-952.

a este comentador tomista como parte de un todo doctrinal, y ese todo sería el pensamiento de Santo Tomás y el de diversos tomistas posteriores, entre los que se ubicarían el mismo Cayetano,

Juan de Santo Tomás y muchos otros. En este sentido, decir que Cayetano tuvo influencias del aristotelismo secular podría ser disonante ante las lecturas tradicionales que sobre él se han hecho (MUÑOZ 2014: 950-952).

Sin embargo, el *a priori* enunciado se ha construido porque al parecer no se ha prestado la suficiente atención a la importancia que posee el contexto histórico-doctrinal en el que nuestro autor vivió, el cual de un modo u otro seguramente ha configurado sus reflexiones teóricas ulteriores. Como bien señaló Hyancinthe Laurent en su introducción al Comentario de Cayetano al *De anima* de Aristóteles:

[...] si se quiere percibir su profunda originalidad [la de Cayetano], es necesario no considerar a ésta en sí misma, desvinculada de su entorno. Puesto que el mismo es esencial para introducirse en este siglo [XVI], en cuya presencia se desarrolló dicha originalidad [...] Una primera investigación se impone: es necesario examinar brevemente los sistemas filosóficos que Cayetano pudo conocer y que, sea por su doctrina, o por su método, pudieron tener una influencia en la elaboración de su trabajo (CAYETANO 1938: 8-9).

Siguiendo esta línea interpretativa, pretendemos enfocarnos aquí en uno de esos sistemas filosóficos que han marcado notablemente el rumbo del pensamiento cayetaniano, a saber: el aristotelismo secular paduano. Por cuestiones metodológicas y de espacio, no podremos ahondar demasiado en otras variantes del aristotelismo paduano (FORLIVESI 2004: 174),⁴ como fue la del aristotelismo escotista⁵ —más adelante haremos una breve referencia a ella—, la cual también tuvo una fuerte presencia en la universidad de Padua y que, según entendemos, ejerció asimismo una importante influencia sobre Tomás de Vio Cayetano.

El aristotelismo secular

Se le ha dado el nombre de aristotelismo secular (KRISTELLER 1985: 101)⁶ a la corriente de pensamiento que hace una lectura de Aristóteles desligada del aspecto teológico, y que, en líneas generales, promulga un aristotelismo completamente naturalista (FERRATER MORA 1964: 359-

⁴ Explica Forlivesi allí: “Tra questi, nei secoli dal XV al XVII, i rappresentanti delle varie forme di aristotelismo vive all’Università di Padova: Trombetta, de Vio, Vernia, Pomponazzi, Achillini, Zimara, Nifo, Malafossa, Piccolomini, Zabarella, Fabri, Fræe, Liceti, Piccinardi, Arnou e molti altri”.

⁵ PINI, 1995: 375-389.

⁶ Si bien Kristeller prefieren hablar de aristotelismo secular italiano en lugar de aristotelismo paduano, autores como Saranyana, (2011: 429) usan esta última denominación. Sin embargo, la misma parecería ser más abarcativa, pues incluiría tanto al aristotelismo secular como al ya mencionado aristotelismo escotista y a otras ramas del aristotelismo.

360).

Aunque con distintas ramificaciones, en la Universidad de París⁷ y en otras universidades nórdicas, los textos de Aristóteles junto a los comentarios de Averroes —escritos que habían comenzado su entrada desde el siglo XII— se establecieron con mucha fuerza a mediados del siglo XIII, a pesar de las iniciales resistencias. A partir del siglo XIV en los ambientes universitarios de Europa la enseñanza de la filosofía se fue separando cada vez más de la teología. Es verdad que los filósofos tendieron a reconocer la superioridad de ésta, pero afirmando de un modo cada vez más fuerte la independencia de la filosofía; tal es la posición de Siger de Bravante (DI GIACOMO 2013: 65-90. FALGUERAS 1992: 133-152) y Boecio de Dacia,⁸ por mencionar sólo a dos de los pensadores más renombrados (GILSON 2007: 529-566.).

Si tuviésemos que resumir el pensamiento de estos dos maestros, y en general el de los llamados “aristotélicos rígidos”⁹ —quizás a riesgo de simplificar demasiado—, diríamos que para ellos la filosofía *stricto sensu* se reduce a la letra aristotélica exclusivamente. En este sentido, para tales filósofos el pensamiento del Estagirita debe ser tomado tal cual es, sin ninguna alteración, sin comentarios, sin críticas ni actualizaciones para adaptarlo a nuevos problemas; es decir, lo asumen dogmáticamente. Además, para esta línea de filósofos no reviste mayor importancia la concordancia o no que surja entre la adopción de esta forma de pensamiento y la fe.

Es notable el doble efecto que tuvo la llegada de los textos del Maestro del Liceo a las universidades medievales. Por un lado, aportó una marcada reivindicación del valor de los datos sensibles para conducir al conocimiento inteligible. De esta manera Aristóteles proveía al cristianismo de una justificación filosófica afín con sus principios, los cuales resaltaban la dignidad de las cosas creadas. Aunque pocos años más tarde, por otro lado, una lectura del Estagirita distinta y escindida del plano teológico habría de producir una notable ruptura entre la fe y la razón. En relación con este punto afirma S. Filippi:

La introducción del corpus aristotélico en el ámbito cristiano entre los siglos XII y XIII había favorecido la concepción de una realidad material metafísicamente consistente y de unas facultades humanas de conocimiento que podían llegar a la médula inteligible de lo real a partir del dato sensible. Sin embargo, también la caída de esta visión tuvo relación con el aristotelismo: esta vez, con aquel propiciado por los averroístas latinos. En efecto, estos maestros medievales llevaron el estudio de Aristóteles a tal nivel de entusiasmo que desearon mantenerlo en «estado puro», incontaminado con los motivos de la teología cristiana. Pero ese Aristóteles leído con ojos averroístas conducía a afirmaciones lisa y llanamente contrarias a la fe, pues se le atribuía el

⁷ “El averroísmo parisiense es uno de los hechos menos conocidos en la historia de la filosofía y esto ha hecho que su estudio haya carecido de atractivo hasta hace relativamente poco tiempo” (MARTÍNEZ BARRERA, 2015: 48).

⁸ Sobre algunos puntos y textos significativos del pensamiento de Boecio de Dacia se puede ver: MARTÍNEZ BARRERA 2008: 197-207.

⁹ Cfr. VAN STEENBERGHEN, 1970.

haber demostrado con necesidad racional tesis inaceptables en el marco de la Revelación (FILIPPI 2010: 41-42).¹⁰

Los aristotélicos italianos del Renacimiento heredaron esta posición de sus predecesores. Este tipo de aristotelismo suele conocerse como “averroísta”,¹¹ ya que mantenía algunas de las tesis del Comentador. Entre éstas se destaca la idea de una autonomía metodológica de la filosofía, la cual debería poseer un campo de desarrollo propio e independiente de la fe y la teología. Asimismo, sostiene que el intelecto, y con él el espíritu humano, es una sustancia separada y única para toda la humanidad. Lo cual lleva a negar la inmortalidad personal, al menos desde un punto de vista filosófico, es decir desde Aristóteles, ya que para los aristotélicos italianos del Renacimiento el Estagirita representaba “la” filosofía sin más.

También por esa época encontramos el “aristotelismo alejandrino”, que siguiendo la interpretación de Alejandro de Afrodisia niega explícitamente que la espiritualidad del alma humana sea una doctrina del Maestro del Liceo. Las teorías de Alejandro fueron conocidas ya en el siglo XIII gracias a Averroes y a Gerardo de Cremona. Sin embargo, no puede sostenerse que en esa época hubiera una “escuela alejandrino”. Al parecer, la misma surge en el siglo XV cuando se toma contacto con los textos griegos de Aristóteles y con los de sus antiguos comentaristas. Incluso en la Universidad de Padua en el año 1497 se abrió una cátedra en la que se enseñaba al Estagirita en su idioma original. Por otro lado, ya en 1480 se había impreso en Venecia el tratado *Sobre el intelecto* de Alejandro de Afrodisia, donde éste sostenía la teoría de que, según Aristóteles, todo hombre posee su propio intelecto, el cual fenecce cuando muere su cuerpo (MAURER 1982: 337-338). En este contexto es en el que surge el justificado interés por Alejandro, uno de los grandes comentaristas del Filósofo.

En referencia a la actividad de averroístas y alejandrinos en Padua, Kuksewicz sostiene que después del primer cuarto del siglo XIV el averroísmo desaparece de París, pero su actividad se traslada a Italia (KUKSEWICZ 1977: 65. POPPI, 1989: 220-270). Este aristotelismo averroísta tuvo un centro propio muy importante en la Universidad de Padua (DELBOSCO 2011: 374). En el año 1472 apareció en esa ciudad la primera edición latina de las obras de Averroes, que en el siglo XVI tuvo muchas más ediciones. El ambiente averroísta paduano se remonta a los primeros años del siglo XIV, cuando Juan de Jandún, averroísta parisino, tuvo que huir de esta ciudad para encontrar refugio finalmente en Padua, tal vez por la amistad con Marsilio.¹² Allí Jandún enseñó y tuvo una notable influencia. También lo hizo —entre 1488 y 1509— Pedro Pomponazzi (SARANYANA 2011: 423-424), quien coincidió en su magisterio en Padua con Cayetano. Asimismo, impartieron clases en esa Universidad Cayetano de Thiene¹³ y Nicoletto Vernias,¹⁴ quienes sostuvieron sin reservas la unidad del intelecto. Durante el siglo XVI, las ideas averroístas sobrevivieron de la mano de Agostino

¹⁰ Las comillas son de la autora.

¹¹ Con respecto al término averroísmo, a fin de no caer en simplificaciones conceptuales, remitimos al trabajo de MINECAN 2010: 63-85.

¹² Sobre Marsilio de Padua se puede consultar el trabajo de BERTELLONI 2011: 475-500.

¹³ Sobre este autor puede verse DA VALSANZIBIO 1949.

¹⁴ El pensamiento de este filósofo es estudiado por HISSETTE 1987: 195-221.

Nifo (MAHONEY 2000) —alumno de Vernias— y de Marco Antonio Zimara (NARDI 1958: 322-355), profesores ambos en Padua. Aquí nos ocuparemos muy brevemente de Jandún y de Pomponazzi.

Juan de Jandún

Conocido como el *princeps averroistarum*, Juan de Jandún (1280/89-1328) fue maestro en la Facultad de Artes de París. Este filósofo, de acuerdo con los estudios de Gilson, «sitúa la verdad del lado de la razón, y se burla de la fe» (GILSON 2007: 659), y declara que en sus comentarios le basta imitar a Averroes. Jandún siempre quiso ser fiel discípulo de Averroes a quien nombra como «perfectissimus et gloriosissimus physicus, veritatis amicus et defensor intrepidus» (BRENET 2003: 18). Según lo atestigua la letra de Jandún, el mundo¹⁵ y el movimiento¹⁶ serían eternos, habría un solo intelecto agente para toda la humanidad,¹⁷ la inmortalidad del alma sería una tesis

¹⁵ Et est considerandum quod licet Aristoteles et Commentator sic dicunt motum semper fuisse, tamen dico quod secundum fidem et veritatem, et hoc simpliciter determino et indubitanter confiteor, quod motus incepit esse, et terminabitur, et non solum motus habuit initium essendi, sed etiam omnia alia entia ab ipso primo principio quod est Deus fuerunt facta postquam non erant; non quidem factione proprie dicta et univoca cum factionibus quae nunc contingunt, scilicet per transmutationem et motum, sed factione omnino aequivoce dicta, sine motu et transmutatione sine subjecto praeexistente. Et sic ante primum motum non fuit aliquis motus, quia production ipsius mobilis non fuit motus, ut frequenter sumitur, nec sequens motum; nec habuit subjectum prius, nec illi potentiae productivae praesupponitur aliqua potentia receptiva; ideo ratio Aristotelis non procedit. Motus etiam terminabitur, et remanebit motor et mobile in aeternum, propter hoc quod ipsum movens primum movet per voluntatem. et ideo potest destruere motum sine omni innovatione sui et mobilis.

Istam autem conclusionem non probo ratione demonstrativa, sicut nec alias quas fide tenemus et quas credendo movemur; nec puto quod sit possibile homini demonstrare eam ex principiis sensibilibus vel assumptis ex sensibilibus. [...] Ratio etiam de tempore solvitur [...] Et cum dicitur quod dispositio quae inest pure per accidens inest omnibus individuis illius speciei praeter duobus, hoc est impossibile; et dico quod nihil est impossibile apud Deum omnipotentem, et multa apparent hominibus impossibilia quae sunt possible secundum Deum summum et benedictum. JUAN DE JANDÚN 1501: lib VIII q. 3. Todos los textos de Jandún que citaremos fueron compilados por GILSON 1921: 70-75.

¹⁶ Considerandum est quod licet Aristoteles ita diceret, ut praemisum est, tamen dico secundum fidem et veritatem quod totum tempus est terminatum a parte ante, ita quod aliquod instans sic fuit initium temporis quod non fuit terminus alterius; et terminabitur a parte post, ita quod erit aliquod instans quod sic erit ultimum temporis praecedentis quod non erit initium alterius temporis sequentis. Hoc autem quamvis non sit per se notum, tamen non est demonstrabile aliqua demonstratione ab homine, sed sic esse credimus sola auctoritate divina et scriptura sanctorum. Et ad hujusmodi et similium credulitatem multum facit consuetudo audiendi a pueritia hujusmodi dicta. JUAN DE JANDÚN 1501: lib. VIII q. 11.

¹⁷ Nec est aliquid inconveniens quod ipsius hominis sit duplex forma propria, quarum una det ejus corpori esse substantiale, et alia esse intrinsecum operans, a qua denominatur intelligens modo supradicto: praecipue quia homo est ens nobilior et perfectior omnium quae sunt hic. De hoc tamen inquiretur inferius seorsum et divisim ubi quaeretur an anima sensitiva et intellectiva in homine sint una sola substantia animae an diversae. Sed attendendum est quod licet ista fuerit determinatio Aristotelis et Commentatoris, praecipue et hoc non revoco in dubium, tamen dico et firmiter aliter esse dicendum assero, scilicet quod ipsa anima intellectiva est forma substantialis dans esse et unita secundum esse corpori humano, et est talis forma substantialis quae habet initium essendi non quidem ab aliquo agente particulari educente eam de potentia materiae, sed ab agente universalis quod est causa totius esse, seu a Deo supremo, producente eam simplici productione sine motu et transmutatione ex nullo subjecto; sicut et omnia alia creavit, et ista quidem substantia virtute divina perpetuabitur in futurum quamvis sit annihilabilis de se. Dico etiam et teneo firmiter hanc substantiam habere virtutes quasdam naturales quae non sunt actus aliquorum corporalium organorum, sed fundantur immediate in essentia animae, et sunt intellectus possibilis et agens et voluntas. Ista quidem virtutes sunt elevatae supra materiam, et capacitatem materiae corporalis superexcellunt, et facultatem ejus

inverosímil,¹⁸ al igual que la resurrección¹⁹ y la vida futura. De todo esto, lo que más nos interesa resaltar de la postura de Jandún es que en su doctrina hay una clara ruptura entre fe y razón, la cual se manifiesta en las tesis antes mencionadas. Por ejemplo, en relación con la doctrina del intelecto agente, así se expresa nuestro autor:

[...] digo que el intelecto no es uno en número para todos los hombres, sino que más bien es numerado en diversos según la numeración de los cuerpos humanos y es la perfección que da el ser *simpliciter*. Sin embargo, esto no lo pruebo con alguna razón demostrativa, ya que no comprendo que esto sea posible, y si alguien lo sabe, que se alegre. Pero esta conclusión la mantengo *simpliciter* como verdadera y la tengo sin duda por la sola fe.²⁰

supergradiuntur ratione substantiae animae quae non potest totaliter includi a materia; et quamvis ipsa sit in materia, tamen remanet ei aliqua actio in qua materia corporalis non communicat; et omnia talia attributa ei secundum fidem nostram verissima sunt simpliciter et omnino. Et quod ipsa pati potest ab igne corporali et reuniri corpori post mortem jussu creatoris Dei. *Horum autem demonstrationem inducere non intendo, sed simplici fide haec puto esse credenda, ut et alia multa quae credenda sunt sine ratione demonstrativa, sola auctoritate sacrae Scripturae et divinis miraculis approbata. Et sic recipiendo talia nos meremur. Dicunt enim Doctores fidem non habere meritum ubi ratio humana praebet experimentum.*

[...] Rationes autem philosophorum quae contra istam viam esse videntur, solvendae sunt secundum praemissa. Omnes enim procedunt si poneretur animam rationalem esse factam a generante particulari, et per extractionem de potentia materiae; sed quia non est ita, immo ipsa est creata a Deo immediate, ideo multa potest habere quae aliae formae naturales habere non possunt scilicet quod ipsa remaneat post mortem secundum suam substantiam, non autem in quantum forma; et quod ipsa non sit extensa secundum extensionem corporis, et quod recipiat non individualiter sed universaliter, et quod sit intellectiva per se; et quod possit recipere species intelligibiles et intelligere, et tamen ipsum corpus non recipiet istos actus neque etiam aliqua pars corporis, et omnia talia. Quod si alicui primo aspectu non videretur sufficere ad solutiones rationum, non tamen propter hoc debet conturbari; quia certum est quod auctoritas divina majorem fidem debet facere quam quaecumque ratio humanitus inventa; sicut auctoritas unius philosophi praevaleret alicui debili rationi quam aliquis puer induceret. JUAN DE JANDÚN 1544: lib. III q. V. Las cursivas son nuestras. Estudios más recientes han mostrado que si bien Juan de Jandún recibió una notable influencia de Averroes, lo criticó por identificar el intelecto con una sustancia separada externa al hombre (SELLES 2008: 78).

¹⁸ Sed quamvis Aristoteles et Commentator sic dicerent et non possent aliud ponere secundum principia concordantia rébus sensatis, tamen ego dico aliter, scilicet quod anima intellectiva hominis est forma communicans esse suum corpori humano, et indivisibilis omnino, et inextensa et per se et per accidens, et perficit totum corpus humanum et omnes ejus partes sine omni alia forma substantiali inhaerente materiae; et ista anima intellectiva incepit esse de novo postquam non erat, non quidem per generationem, sed per creationem ex nihilo, et ista perpetuabitur a parte post virtute divina; *et omnia talia quae dicunt fideles catholici ego dico simpliciter esse vera sine omni dubitatione, sed demonstrare nescio; gaudeant qui hoc sciunt; sed sola fide teneo et confiteor.* Rationem in oppositum dissolve secundum eandem viam. Quamvis enim omnis forma inhaerens materiae esset corruptibilis, tamen dico quod Deus potest eam perpetuare et praeservare a corruptione in aeternum. Modum tamen nescio; Deus scit. (JUAN DE JANDÚN 1544: lib. III q. 12). Las cursivas son nuestras.

¹⁹ Ex omnibus his manifestum videtur quod impossibile est aliquid corruptum regenerari idem in numero, et prima ratio forte est efficacior inter omnes. *Considerandum tamen quod licet sic dicerent philosophi, tamen secundum fidem nostram debemus dicere, et ita confiteor et assero simpliciter, quod homo postquam fuerit corruptus vel mortuus, iterum redibit ídem numero simpliciter, sed hoc non erit per regenerationem et per agens naturale, et sic procedunt rationes philosophorum; sed per resurrectionem, aut per iterationem, aut per aliquam hujusmodi viam praeternaturalem, et ab agente universali quod est causator omnium nullo praesupposito subjecto; et hoc non improbant rationes adductae*” (JUAN DE JANDÚN 1501: lib. V, q. 14, ad de quaestione). Las cursivas son nuestras.

²⁰ [...] dico quod intellectus non est unus numero in omnibus hominibus; immo ipse est numeratus in diversis secundum numerationem corporum humanorum, et est perfectio dans esse simpliciter. Hoc autem non probó aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciât, gaudeat. Istam autem conclusionem assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide. (JUAN DE JANDÚN 1544 lib. III, q. 7).

Para Gilson, «la manera que tiene [Jandún] de proclamar constantemente su sumisión a las enseñanzas de la Iglesia es verdaderamente inquietante» (GILSON 2007: 660). El texto citado, como tantos otros que hemos referido en notas al pie, muestra de modo patente el inevitable conflicto que establece el llamado príncipe de los averroístas entre los argumentos de razón y los de fe. En este sentido, creemos junto a Selles que es muy difícil negar que Jandún recibió una notable influencia averroísta; sus textos y diversos estudios así lo muestran (SELLÉS 2008: 78).

Pedro Pomponazzi

Otro pensador que resultó del ambiente paduano y luego influyó decididamente en el mismo fue Pedro Pomponazzi (1462-1525). Nació en Mantua, obtuvo su doctorado en medicina en la Universidad de Padua, convirtiéndose allí más tarde en profesor extraordinario. Enseñó filosofía en competencia con Alejandro Aquilino. Cuando la Universidad fue cerrada como resultado de la guerra de Ghiaradadda en 1509 abandonó Padua, se mudó a la Universidad de Ferrara y finalmente aceptó un profesorado en la Universidad de Bolonia donde enseñó desde 1512 hasta 1525, año de su muerte (KRISTELLER 1985: 104.). Tal como señala Kristeller (1985: 102), fue el aristotelismo italiano o averroísmo paduano el que produjo a Pomponazzi, y junto a él a toda una línea de distinguidos filósofos aristotélicos.

De la abundante producción de Pomponazzi —comparada con otros profesores de filosofía de la época— se destacan tres obras: *De immortalitate animae* (1516), *De incantationibus* y *De fato* (ambas de 1520 aproximadamente)²¹. Aquí nos centraremos concisamente en la primera de ellas, por ser ésta la que podría haber influido en la postura cayetaniana sobre la inmortalidad del alma (GARIN 1972: 225).

El autor inicia dicho tratado con la sentencia de que el hombre es de una naturaleza múltiple y ambigua, y tiene un lugar intermedio entre los seres mortales e inmortales.²² En el capítulo cuatro, respondiendo a una sentencia de Averroes que afirmaba que el intelecto es capaz de actuar sin el cuerpo, Pomponazzi sostiene lo contrario: asevera que, según la experiencia, el intelecto no posee ninguna acción que sea enteramente separable del cuerpo. Para corroborar esto el natural de Mantua distingue entre estar en el cuerpo teniendo al mismo como su órgano o sujeto, y depender del cuerpo teniendo éste sus percepciones e imaginaciones como su objeto.²³ Es decir, el intelecto

²¹ Un estudio muy completo sobre varios puntos de la doctrina de Pomponazzi se puede encontrar en: BIARD, y GONTIER 2009. Concretamente sobre la inmortalidad del alma conviene consultar el reciente trabajo de SPRUIT, Leen 2017: 225-246.

²² Initium autem considerationis nostrae hinc sumendum duxi, hominem scilicet non simplicis sed multiplicis, non certae sed incipitis naturae esse mediumque inter mortalia et immortalia collocari [...] Quapropter bene enunciauerunt antiqui cum ipsum inter aeterna et temporalia statuerunt ob eam causam quod neque pure aeternus neque pure temporalis sit, cum de utraque natura participet, ipsique sic in medio existenti data est potestas utram velit naturam induat [...]. (PETRI POMPONAZII 1791: cap. 1, p. 2).

²³ Ergo anima intellective est actus corporis physici organici: cum itaque secundum esse intellectus sit actus corporis physici organici ergo et in omni suo opera dependebit ad organo, aut tanquam subiecto, aut tanquam obiecto: nunquam ergo totaliter absolvetur ad organo (PETRI POMPONAZII, 1791: Cap. IV, p. 9-10).

no depende subjetivamente del cuerpo –porque no reside en ningún órgano específico– pero sí lo hace objetivamente –ya que no puede operar sin imágenes (GARCÍA-VALVERDE 2012: 545-566. BRENET 2009. ABBAGNANO 1994: 78). Más adelante, en el capítulo ocho y también en el quince, Pomponazzi afirma que no encuentra ninguna evidencia racional para probar la inmortalidad absoluta del alma, aunque al mismo tiempo sostiene que no duda de la veracidad de tal doctrina, ya que ésta se encuentra en la *Sagrada Escritura*.²⁴ En tal sentido, nuestro autor concluye que no cree que haya ninguna razón natural para afirmar dicha inmortalidad o para refutar su mortalidad, y que en definitiva es una cuestión neutral, como lo es la referida a la eternidad del mundo. Entonces, puesto que la cuestión es dudosa desde la mirada del hombre –sentencia Pomponazzi–, sólo Dios puede resolverla a través de su palabra manifiesta en la Biblia.²⁵

O por la razón o por la fe

Si es posible sostener la presencia de una teoría de la doble verdad en estos aristotélicos paduanos y en alguno de sus predecesores es un tema sumamente controvertido y admite diversos matices y distintas posiciones a favor (TAHA 2001. KUKSEWICZ 1977: 65-72) y en contra (PUTALLAZ 1995: 18-19. DE LIBERA 1989: 25.). Sin embargo, la noción de doble verdad no es una quimera de la historiografía, sino que fue el mismo Tomás de Aquino quien habló de ella para referirse al pensamiento de los averroístas.²⁶

Allende a las discusiones sobre este tema, de lo que sí podemos estar más persuadidos es de que los autores que hemos traído a escena estaban convencidos de que había que trazar una brecha

Ergo movebitur a re corporali, et sic indigebit tanquam obiecto: secunda demonstratio est quod species intelligibilis non recipitur in organo, sed in ipso intellectu. Ergo idem quod prius cum recipere sit pati. Oportet igitur dicere alterum membrum videlicet medium esse quia non indigent corpore tanquam subiecto, licet tanquam obiecto (PETRI POMPONAZII 1791: Cap. IV, p. 18).

²⁴ De veritate quidem huius positionis apud me nulla piorsus est ambiguitas, cum Scriptura canonica quae quilibet rationi et experimento humano praeferenda est, cum a Deo data sit, hanc positionem sanciat: sed quod apud me vertitur in dubium est, an ista dicta excedant limites naturales; sic quod aliquid vel creditum vel revelatum praesupponant, et conformia sint dictis Aristotelis, sicut ipse Divus Thomas enunciat [...]. (PETRI POMPONAZII 1791: Cap. VIII, p. 28). [...] Ergo probari debet per propria fidei, médium autem quo innititur fides est revelatio, et scriptura Canonica: tantum vere et proprie per haec habet probari: Caeterae vero rationes sunt extranae, innitunturque medio non probante quod intenditur: non igitur mirum est si philosophi inter se discordant de immortalitate animae, cum argumentos extraneis conclusioni, et fallacibus innitantur [...]. (PETRI POMPONAZII 1791: Cap. XV, p. 122).

²⁵ His itaque sic se habentibus, mihi in hac materia dicentium videtur, quod quaestio de immortalitate animae est neutrum problema, sicut etiam de mundi aeternitate: mihi namque videtur quod nuluae rationes naturales adduci possunt cogentes animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem, sicut quam plures Doctores tenentes eam immortalem declarant; quare nolui ponere responsiones ad alteram partem, cum alii ponens et praecipue D. Thomas, luculenter, copiose et graviter, quapropter dicemus sicut Plato de Legibus certificare de aliquo cum multi ambigunt folius est Dei, cum itaque iam illustres viri inter se ambigant, nisi per Deum hoc certificari posse existimo [...]. (PETRI POMPONAZII 1791: Cap. XV, p. 120).

²⁶ “Que ésta [la teoría de la doble verdad] haya sido realmente sostenida por los maestros de la Facultad de Artes es hoy un hecho discutido, pero es evidente que Santo Tomás, creador del concepto de doble verdad para atribuirlo a los averroístas, está más cercano en el tiempo a tales maestros que algunos medievalistas actuales que niegan de plano la existencia de tal teoría, basados en la inexistencia de textos donde se hable de eso y, esencialmente, en la enérgica protesta de los «averroístas» contra tal acusación”. (MARTÍNEZ BARRERA, 2010: 155).

entre la fe y la razón o entre filosofía y teología. Es decir, no dudaban de que lo científicamente incuestionable era que se razonara en un ámbito o que se lo hiciera en el otro. Cada ciencia tenía

su terreno propio y no debían invadirse entre sí. Incluso estudiosos contemporáneos que denostan la idea de una doble verdad, admiten no obstante la escisión de fe y razón como presente en aquellos filósofos. Es el caso de Kristeller, quien sostiene en relación con Pomponazzi y con otros aristotélicos lo que sigue:

Este [Pomponazzi] pertenece a la larga línea de pensadores que han intentado trazar una clara distinción entre razón y fe, filosofía y teología, y establecer la autonomía de la razón y la filosofía dentro de su propio dominio, sin que puedan asaltarlas las exigencias de cualquier fe o de cualquier pretensión no basada en la razón (KRISTELLER 1985: 121).

En suma, la doctrina de estos autores está signada por una radical separación entre revelación y razón, la cual expresa una clara actitud racionalista que no condice con el espíritu de la filosofía medieval, el cual se caracterizó por una estrecha y aveniente continuidad entre el plano natural y el sobrenatural.

Sin embargo, y a pesar de la tajante división entre fe y razón en estos pensadores, la mayoría de ellos eran creyentes, y por eso admitían por fe ciertas verdades. Por ejemplo decían creer en la inmortalidad del alma, pero afirmaban no llegar a ella por la vía filosófica, ya que no podía ser demostrada sobre la base de la pura razón. O en todo caso, para estos aristotélicos los argumentos filosóficos a favor de algunas de estas verdades de fe aparecían como racionalmente menos probables que los que se presentaban en contra.

Podría ser cierto o no que estos pensadores argumentaran así para encubrir su verdadera opinión de que el alma era mortal y a través de esta fórmula evitar las censuras o castigos de la Iglesia. No nos atañe por ahora resolver este asunto. Lo que sí nos interesa resaltar es que la actitud de la mayoría de los escolásticos cristianos medievales era la de armonizar la fe y la razón (LOHR 1996: 5); por ello no se planteaban una separación entre filosofía y teología. Y por ello también con razón se los llamaba teólogos filosofantes o simplemente filosofantes, dada la importancia que ocupaba la filosofía en su especulación teológica (MAURER 1982: 192). Tal es el caso de Tomás de Aquino en quien se dio una perfecta conformidad entre razón y fe.

Ahora bien, tal avenencia entre fe y razón se torna llamativamente problemática en Cayetano sobre todo a partir de una serie de posturas teóricas que sostiene el comentador en clara disidencia con la enseñanza del Aquinate de quien pretende ser un fiel hermeneuta.

La influencia concreta sobre Cayetano

El claro concepto que vertebra al aristotelismo secular es la escisión entre fe y razón, entre teología y filosofía; y este rasgo, según creemos, ha calado hondo en algunas tesis de Cayetano. Fundamentalmente en tres de ellas: la existencia de Dios, el deseo natural de ver a Dios y la inmortalidad del alma. Asimismo, aparece una cuarta tesis que mencionaremos al final dado su particularidad, a saber: la misma provendría de la influencia del aristotelismo escotista, el cual también se desarrolla en Padua (SCAPIN 1976).

No explicaremos en detalle cada una de dichas tesis, pues además de ya haberlo hecho en otras recientes publicaciones,²⁷ excedería el espacio del que disponemos y nos desviaría de nuestro objetivo fundamental que es centrarnos en el aristotelismo secular como fuente doctrinal de Cayetano. Por ello bastará con un breve esbozo de cada tesis.

En cuanto a la “existencia de Dios” (GELONCH Y MUÑOZ 2012: 327-339), Cayetano sostiene que lo que concluye Tomás de Aquino en sus famosas *cinco vías* expuestas en la *Suma de Teología* no es la existencia de Dios o, dicho de otro modo, el Cardenal niega que esas vías sean verdaderas pruebas de que Dios existe. En cambio, la interpretación alternativa que ofrece es que las vías prueban la existencia de algunas condiciones o atributos imprecisos y difusos que luego el teólogo habrá de trabajar para aplicarlos a Dios. El gran inconveniente que Cayetano detecta en las vías de Tomás es que las mismas están problemáticamente ubicadas, ya que aparecen en la *Suma de Teología* cuando en realidad su status es de índole estrictamente filosófico, no teológico. Nuestro autor claramente marca una separación entre filosofía y teología, separación que no es tal en el Aquinate.²⁸

La segunda tesis es la del “deseo natural de ver a Dios” (MUÑOZ 2016: 627-650 17). Cayetano niega la tendencia natural del hombre a la visión de la esencia de Dios. Según esta tesis, no existiría una inclinación natural en el alma humana dirigida hacia las perfecciones sobrenaturales, ya que no habría un apetito innato de la visión de la esencia de Dios. En la naturaleza sólo habría lo que Cayetano llama “potencia obediencial” a la visión beatífica y a las perfecciones de orden sobrenatural, es decir, una pura capacidad receptiva. Nuestro autor apoya su tesis en que dichas perfecciones —en virtud de su misma naturaleza— pertenecen a un orden radicalmente diverso e infinitamente superior al natural. Luego, no es posible que exista *proportio* entre la potencia pasiva o receptiva en igual relación con las perfecciones naturales que con las sobrenaturales. Nuevamente nos parece clara la disensión, ahora entre el orden natural y el sobrenatural, lo cual en esta ocasión no solo colisiona con las tesis tomasianas, sino incluso con gran parte de la tradición cristiana.²⁹

²⁷ A continuación citaremos cada artículo. Allí podrá encontrarse los textos fuentes de Cayetano y abundante bibliografía secundaria.

²⁸ Acaba de publicarse un libro en el que, entre otras cosas, el autor muestra que las divisiones entre teología y filosofía en Tomás de Aquino son más nominales que reales; postura con la que Cayetano no acordaría (MENDOZA 2018).

²⁹ Al respecto conviene ver el clásico estudio de LUBAC 1998.

La tercera tesis que queremos traer a colación es la de la “inmortalidad del alma” (MUÑOZ 2013: 33-49). A diferencia de las tesis anteriores, aquí Cayetano fue variando su postura a lo largo de su vida. Sólo nos detendremos en su posición final sobre el tema, la cual se hace manifiesta en sus comentarios a la *Sagrada Escritura*, donde sostiene una posición muy cercana a la de Pomponazzi. Para Cayetano la inmortalidad del alma es un tema que puede equipararse al misterio de la Trinidad y al de la Encarnación del Verbo, de los cuales puede afirmarse que no se comprenden pero sí se cree en ellos. Es decir que la inmortalidad del alma es una verdad que solo es accesible o cognoscible por fe, mas no por la razón. Esto no implica para Cayetano que no puedan darse argumentos naturales para probarla, pero los mismos tendrán un carácter meramente probable, no de certeza. Parece evidente que la teoría de la doble verdad asoma en esta polémica tesis que, además, también se separa de los textos de Tomás de Aquino.

La cuarta tesis, de raigambre aristotélico-escotista, es la que sostiene “la diferencia entre el ente primer captado por el entendimiento y aquél que es objeto de la metafísica” (MUÑOZ 2017: 125-138). Esta tesis tiene un peculiar papel en la historia de la metafísica porque de la misma se deriva la famosa teoría de los tres grados de abstracción, según la cual las ciencias especulativas se diversifican de acuerdo a las diversas abstracciones que opera la inteligencia humana. Ahora bien, nos interesa tal tesis en la medida en que la misma es fruto de la polémica que entabla Cayetano con el franciscano Antonio Trombetta, uno de los más importantes discípulos de Juan Duns Escoto, que al mismo tiempo aparece como un aristotélico en Padua (FORLIVESI 2004: 174 y 183). Trombetta era contemporáneo a Tomás de Vio y también impartía clases como moderador en la cátedra de Escoto en la universidad de Padua.

Para Trombetta, siguiendo a Escoto y refutando a Tomás, lo primero captado no será el ente sino la *species specialissima*, cuyo singular mueve primero y más eficazmente al sentido. Y la principal razón esgrimida es que la metafísica tiene como objeto propio al ente, pero si la metafísica es la última de las ciencias logradas por el intelecto (luego de haber pasado por la física y la matemática), entonces, concluye Trombetta, el ente no puede ser lo primero captado por la inteligencia. Cayetano responde a esta confutación diciendo que uno es el *ens primum cadit* (logrado por abstracción desde los particulares, o también llamada abstracción neutra) y otro es el ente como objeto de la metafísica (logrado por el tercer grado de abstracción formal).

Lo que buscamos resaltar de esta última tesis cayetaniana es que la misma no está presente en un contexto tomasiano de la división de las ciencias, sino en uno escotista. Y es aquí donde vemos la fuerte influencia que también ejerció el escotismo de corte aristotélico sobre el Cardenal. La misma fue tal que hizo que Tomás de Vio aceptara gran parte de la objeción de Trombetta (el ente que primero captamos y el de la metafísica son distintos) y con ello adhiriera —aunque, creemos, de modo inconsciente— a una forma de entender el conocimiento más cercano al formalismo

escotista que a Tomás de Aquino (MUÑOZ, 2015: 23-39).

A modo de coda

Durante mucho tiempo se insistió hasta el hartazgo en que Cayetano era un tomista en estado puro, y por esta causa —allende a su aguda inteligencia, sutil pluma y encomiable labor de restauración— se lo erigió como el comentador oficial de Tomás, al punto que se publicaron casi íntegras sus glosas a la *Suma Teológica* en la *editio Piana de la Opera omnia* del Aquinate. Hecho que luego se reiterará en la *editio Leonina*. Sin embargo, lo que hemos intentado mostrar en este escrito es que a pesar de su fama de auténtico tomista, algunos de sus desarrollos doctrinales (nodales en la doctrina tomasiana) no se ajustan a lo que pensó Tomás de Aquino, pero sí lo hacen en mayor grado a los postulados del aristotelismo secular y al de varios de sus representantes más eximios, por ejemplo Juan de Jandún y Pedro Pomponazzi. Este hecho no sorprendería tanto si se prestase más atención al contexto histórico doctrinal en el cual se formó Cayetano: la universidad de Padua y su atmósfera averroísta.

Una correcta hermenéutica filosófica debería al menos incluir tres elementos cuando se va al encuentro de un autor —sea Cayetano o cualquier otro—: su expresa adhesión filosófica (Cayetano efectivamente fue un importantísimo discípulo de Tomás de Aquino); el ambiente doctrinal y cultural de la época (como la prevalencia de la teoría de la doble verdad en una universidad cristiana) y su situación personal (Cayetano era un fraile). Quizás los estudios que no advierten una solución de continuidad entre Tomás y Cayetano hayan puesto demasiado acento en la primera y en la última condición (un fraile, discípulo del Aquinate). Asimismo, probablemente esta cuestión de énfasis hizo que perdiera gravitación el contexto cultural en el cual se desarrolló Cayetano, olvidando que dicho contexto también tuvo un rol preponderante en la formación y en los desarrollos doctrinales de este notable filósofo y teólogo del siglo XVI.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicolás, 1994. *Historia de la Filosofía, Vol. II, El Renacimiento*, trad. ESTELRICH, J. y PÉREZ BALLESTAR, J., Barcelona, Hora.

BANDERA GONZALEZ, Armando, 1885. *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, t. II, Barcelona, Domenech.

BERTELLONI, Francisco, 2011. “La filosofía explica la revelación. Sobre el «averroísmo político» en el Defensor Pacis de Marsilio de Padua”, *Educação e Filosofia Uberlândia* 25, 50: 475-500.

BIARD, Joel and GONTIER, Thierry (dir.), 2009. *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Netherlands, CNRS & Université François-Rabelais.

BRENET, Jean-Baptiste, 2009. “Corps-sujet, corps-objet. Sur Averroès et Thomas d’Aquin dans le *De immortalitate animae* de Pomponazzi”, in: BIARD, J. y GONTIER, T. (dir.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Netherlands, CNRS & Université François-Rabelais.
—2003. *Transferts du sujet: La noétique d’Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Sic et Non, Vrin.

CAYETANO, Tomás de Vio, 1938. *Commentaria in De anima Aristotelis*, in: COQUELLE, Joannes (ed.), *Scripta Philosophica*, vol. I, Roma.

CONGAR, Yves, 1934-1935. “Bio-bibliographie de Cajétan”, *Revue Thomiste* 17: 36-49.

DA VALSANZIBIO, Silvestro, 1949. *Vita e dottrina di Gaetano di Thiene, filosofo dello studio di Padova, 1387-1465*, Padova, Studio Filosofico dei Fratrum Minorum Cappuccini.

DELBOSCO, Héctor, 2011. “Polémicas entre platónicos y aristotélicos en el Quattrocento”, en: FILIPPI, S. (ed.), *Controversias Filosóficas, Científicas y Teológicas en el Pensamiento Tardo-Antiguo y Medieval*, Paideia, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes: 373-382.

DE TANOÛARN, Guillaume, 2009. *Cajétan. Le personnalisme integral*, Les Éditions du cerf, Paris.

DI GIACOMO, Mario, 2013. “Santo Tomás de Aquino y Sigerio de Brabante: la duplex veritas

como nuncio de una secularización en ciernes”, *Studia Gilsoniana*, 2, 65-90.

FALGUERAS, Ignacio, 1992. “Los orígenes medievales de la crisis de la metafísica”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 9: 133-152.

FERRATER MORA, José, 1964. *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, Tomo I.

FILIPPI, Silvana, 2010. “La restitución de valor inteligible al conocimiento sensible en el realismo medieval”, *Scripta Mediaevalia* 3, 2: 29-46.

FORLIVESI, Marco, 2004. “Aristotelismo e aristotelismi tra Rinascimento ed età moderna”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 96.1: 175-194.

GARCÍA-VALVERDE, José Manuel, 2012. “El intelecto agente en Pietro Pomponazzi: un análisis de su presencia en el *Tractatus de immortalitate animae* y en la *Apologia*”, *Anuario Filosófico* 45, 3: 545-566.

GARIN, Eugenio, 1972. “Polemiche Pomponazziane”, *Rivista critica di storia della filosofia*, 27: 223-228.

GELONCH, Santiago y MUÑOZ, Ceferino, 2012. “Algunas inflexiones en la cuestión Si Dios es: santo Tomás, Cayetano y Platón”, en: HERRERA, Juan José (ed.), *Fuentes del Pensamiento Medieval*, UNSTA, Tucumán.

GILSON, Étienne, 1921. *La doctrine de la double verite*, in: *Etudes de Philosophie Médiévale*, fascicule 3, Strasbourg, Commission des publications de la Faculté des Lettres, Palais de l’Université.

—2007. *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del Siglo XIV*, Madrid, Gredos.

HISSETTE, Roland, 1987. “En marge des éditions de la Métaphysique d’Averroès. Sur les traces de Nicoletto Vernia”, *Medioevo* 13: 195-221.

JANDÚN, JUAN DE, 1501. *Questiones de physico auditu*, lib. VIII, sin indicación de lugar.

—1544. *Super tres libros de anima*, lib. III, Venise.

KRISTELLER, Paul, 1985. *Ocho filósofos del Renacimiento Italiano*, México Fondo de Cultura Económica.

—1986. *El Pensamiento Renacentista y Las Artes*, Ensayistas Series, Volumen 261 de Ensayistas, Madrid, Taurus.

KUKSEWICZ, Zdzislaw, 1977. “*Commentarium super libros de anima* by an anonymous averroist of the fouteenth century Erfurt”, *Studia Mediewistyczne* 17: 65-72.

LÁZARO, Nicolás, 2015. “Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano: un gran desconocido”, en: Díez, R. (ed.), «*Vita flumen*» 10 años en el pensamiento medieval, Actas de las X Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires.

LIBERA, Alain de, 1989. *La philosophie médiévale*, Paris, Press Universitaires de France.

LOHR, Charles, 1996. “Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista. La transformación de la división aristotélica de las ciencias especulativas en el siglo XVI”, *Patristica et Mediaevalia*, 17: 4-15.

LUBAC Henri de, 1998. *The mystery of the supernatural*, Vol. 210. New York: Crossroad Publishing Company.

MAHONEY, Edward, 2000. *Two Aristotelians of the Italian Renaissance, Nicoletto Vernia and Augustino Nipho*, Aldershot, Variorum.

MARTÍNEZ BARRERA, Jorge, 2008. “Ambivalente Aristóteles: la distinta valoración de su filosofía en la formación del pensamiento político”, *Thémata. Revista de filosofía* 40: 197-207.

—2010. “Una fuente que pudo haber consultado Santo Tomás para conocer el Islam: el Pseudo-Kindi”, *Sapientia* 65: 155-162.

—2015. “El papel del averroísmo latino y la emancipación de la filosofía en el siglo XIII”, *Philosophia* 75, 1: 3-14.

MAURER, Armand, 1982. *Medieval Philosophy*. EGS 4, New York, Random House.

MENDOZA, José M., 2018. *La noción de ciencia en Tomás de Aquino. Un estudio acerca de los sujetos de las ciencias, las distinciones de sus nombres, sus divisiones y ordenamientos*, Buenos Aires, Prometeo.

MINECAN, Ana María, 2010. “Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de «averroísmo latino»”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27: 63-85.

MUÑOZ, Ceferino PD. 2014. “Breve status quaestionis sobre el lugar de Cayetano en la historia

- del tomismo (siglos XX-XXI)”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, 151, 4: 950-952.
- 2013. “El aporte de Étienne Gilson al problema de la inmortalidad del alma humana en Cayetano”, *Studia Gilsoniana*, 2: 33-49.
- 2015. “La *distinctio formalis ex natura rei* en la filosofía de Juan Duns Escoto como antecedente del planteo de la objetividad”, *Alpha* 41: 23-39.
- 2016. “Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión”, *Cauriensia*, 11: 627-650. 17)edge, New York and London, 2 dad del alama conviene consultar tambimo.nza de aqu la Trinidad y al de la Encarnaciamientos,
- 2017. “Sobre el origen de la doctrina de los grados de abstracción: la polémica sobre el primer objeto del conocimiento en Cayetano y Trombeta”, *Discusiones Filosóficas*, 18/30: 37-49.
- NARDI, Bruno, 1958. *Saggi sull’Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florencia, G. C. Sansone.
- O’CONNELL, Marvin, 1976. “Cardinal Cajetan: Intellectual and Activist”, *The New Scholasticism*, 50, 3: 310-322.
- PINI, Giorgio, 1995. “Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas *Expositio and Quaestiones on the Metaphysics*”, in: SILEO L., *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Roma: Antonianum*.
- POMPONATHI MANTUANI, PETRI, 1791. *Tractatus de Immortalitate Animae*, collatis tribus editionibus denuo edidit, et quae de philosophis, post scholasticorum aevum in talia claris, de vita auctoris, librique argumento notatu digna sunt, adiecit, Tubingae, BARDILI, Christoph Gottfried (ed.), Sumtibus, John. Georg. Cotta.
- POPPI, Antonino, 1989. *La filosofia nello studio Franciscano del Santo a Padova*, Padua, Centro Studi Antoniani.
- PRANDONI, Narciso, 1935. “La figura del Card. Gaetano e la sua attività scientifica”, *Rivista di filosofia neo-scolastica* 27: 149-162.
- PUTALLAZ, François, 1995. *Insolente liberté: controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Fribourg- Paris, Editions Universitaires, Du Chef.
- SARANYANA, Josep-Ignasi, 2011. *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca*, Pamplona, EUNSA.
- SCAPIN, Pietro. 1976. La metafísica scotista a Padova dal XV al XVII secolo. *Storia e cultura al Santo di Padova fra il XIII e il XX secolo*.

SELLES, Juan Fernando, 2008. “El intelecto agente en el s. XIV”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 15: 75-100.

SPRUIT, Leen, 2017. “The Pomponazzi affair. The Controversy over the Immortality of the Soul”, in: LAGERLUND H. and HILL B. (ed.), *Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*, New York and London, Routledge.

TAHA, Abdulwahid Dhunun, 2001. “Les universités européennes du moyen âge et l’averroïsme”, in: AFRA-MENISA M., *Actualité d’Averroès colloque du huitième centenaire*, Académie tunisienne Beït al-Hikma, Ediciones Unesco.

TODD, John, 1964. *Martin Luther, a Biographical Study*, Londres, Burns & Oates.

VAN STEENBERGHEN, Fernand, 1970. *Aristotle in the west: «the origins of latin aristotelianism»*, trad. JOHNSON, L., Louvain Nauwelaerts Ed.

WICKS, Jared, 1977. “Thomism between Renaissance und Reformation: the case of Cajetan”, *Archiv Für reformationsgeschichte*, 68: 9-32.