

La institución del estudio en los comienzos de la Orden de Predicadores

The introduction of Study at the early stages of the Order of Preachers

Flavia Dezzutto

Universidad Nacional de Córdoba

Resumen

Nos proponemos considerar el proceso de constitución de la institución del estudio en los inicios de la *OP* desde una perspectiva plural. Para ello analizaremos la noción de institución, *institutio*, y su funcionalidad analítica con relación al estudio, *studium*, atendiendo a la acepción medieval del término *institutio*, comprendido como *status*, *ordo*, *conditio* propia de algo o alguien.

Asimismo evaluaremos cierto número de nociones relativas al lugar y modo del estudio en la *OP*, que aparecen en los escritos y en la praxis de Alberto Magno, y en las cuestiones sobre los géneros de vida y los oficios (qq. 179- 189) de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino.

Por esta vía deseamos, de una parte, destacar cómo el estudio se muestra solidario, simultáneamente, de la ascética propia de la *OP*, de la dinámica de la vida fraterna, y del oficio de la enseñanza, vinculando predicación, *communitas*, y magisterio; y, de otra, ponderar la inserción del *studium* dominicano en la reflexión moral. A este respecto examinaremos dos cuestiones de la *Suma de Teología* que Tomás de Aquino consagra a la virtud de la *studiositas*, y a su vicio contrario, la *curiositas* (qq. 166 y 167).

Palabras clave: *Institutio*, estudio, Orden de Predicadores, modo de vida, magisterio, predicación, *studiositas/curiositas*.

Summary

We propose to consider the process of constitution of the institution of the study in the beginnings of the *OP* from a plural perspective. For it we will analyze the notion of institution, *institutio*, and its analytical functionality in relation to the study, *studium*, keeping in mind the medieval meaning of the term *institutio*, understood as the characteristic status, *ordo*, *conditio* of something or somebody. Also, we will evaluate a certain number of notions regarding the place and way of the study in the *OP*, as they appear in the writings and praxis of Albert the Great, and in the questions on the ways of life and on the offices (qq. 179 - 189) of the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas. Thus we wish, on the one hand, to emphasize how the study is shared in common, simultaneously, by the asceticism of the *OP*, the dynamics of the fraternal life, and the office of education, linking preaching, *communitas*, and teaching; and, on the other, to examine the insertion of the Dominican *studium* in the moral reflection. To this effect, we will examine two questions of the *Summa Theologiae* that Thomas Aquinas dedicates to the virtue of the *studiositas*, and to its opposite vice, the *curiositas* (qq. 166 and 167).

Key words: *Institutio*, study, Order of Preachers, way of life, teaching, preaching, *studiositas/curiositas*.

Introducción

Nos proponemos examinar el proceso de constitución de la institución del estudio en los inicios de la Orden de Predicadores (OP), atendiendo a la acepción medieval del término *institutio*, comprendido como *status, ordo, conditio* propia de algo o alguien.

En efecto, el *studium* es parte medular de la forma específica de vida de los Hermanos Predicadores desde los comienzos de la Orden, vinculado con las regulaciones propias del monacato, en la medida que su ejercicio tiene un contenido ascético y procura una cierta bondad objetiva, la *honestas morum* de la *Regula* benedictina.

Para profundizar en la coherencia de esta concepción respecto de las intuiciones fundamentales del carisma de Domingo de Guzmán, perceptible en la delimitación del lugar y modo del estudio en la OP, nos detendremos en primer término en algunas observaciones y características presentes en los documentos fundacionales de la Orden, en la *Exposición sobre la Regla de San Agustín* de Humberto de Romans –quinto sucesor de santo Domingo como Maestro de la Orden– y en los escritos y praxis relativos a la investigación intelectual de Alberto Magno.

En esta aproximación inicial deseamos destacar cómo el estudio se muestra solidario, a un tiempo, de la ascética propia de la OP, de la dinámica de la vida fraterna, y del oficio de la enseñanza, vinculando predicación, *communitas*, y magisterio.

El segundo ángulo a considerar es la inserción del *studium* dominicano en el plano de la reflexión moral. Conviene recordar, a este respecto, que Tomás de Aquino dedica dos cuestiones de la *Suma de Teología* a la virtud de la *studiositas*, así como a su vicio contrario, la *curiositas* (qq. 166 y 167).

La virtud de la *studiositas* regula el apetito de saber, por cuanto lo moderado es el deseo de conocimiento natural al hombre, según indica Aristóteles en las primeras líneas de *Metafísica*.

Asumiendo la procedencia aristotélica del marco inspirador de ambas cuestiones, es relevante subrayar que los vocablos utilizados en ellas para dar cuenta del talante moral del estudioso, nos revelan un mundo terminológico de clara procedencia monástica –en coherencia con el proceso de apropiación y transformación de concepciones religiosas y morales previas al surgimiento de las órdenes mendicantes–.

De este modo, por la doble vía mencionada resulta posible comprender, de un lado, la relación entre *studium* y género de vida, de otro, la orientación, en la virtud de la *studiositas*, de la actividad intelectual al campo de la moral, al ámbito de los deseos y afectos del hombre.

En los comienzos de la Orden fundada por Domingo de Guzmán, la especulación y la experiencia relativas al *studium* y a la *studiositas* trazaron los contornos de una espiritualidad, una moralidad, y un régimen institucional, que supo enriquecer las canteras siempre fecundas de la antropología medieval, y brindar elementos de discernimiento para el tiempo presente.

El estudio en las primeras *Institutiones* de la Orden de Predicadores

Para analizar el modo en que el estudio adquirió su estatuto propio en la naciente Orden de Predicadores, hemos seleccionado la noción de institución, *institutio*, por cuanto este concepto nos permite advertir las múltiples aristas relativas al valor del estudio en la regulación de la vida de los primeros hermanos predicadores.

En efecto, el término latino *institutio*¹ remite al conjunto de prácticas y a la fijación legal de esas prácticas en lo concerniente a un grupo de personas que ejercen cierto *officium* en común, en el sentido de deber, servicio, ministerio.

El género literario de las *institutiones* recalca el sentido señalado antes, pues en él se exponían la naturaleza y los medios para alcanzar cierta pericia en determinadas áreas cognoscitivas o prácticas.

Por su parte, la literatura cristiana nos muestra ejemplos relevantes de este género, tales como las *Institutiones Divinas* del apologista Lactancio, o las *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* de Casiodoro, escritas para ser observadas en el contexto del *Vivarium*, la comunidad de estudiosos por él fundada.

¹ Para esclarecer el sentido de los términos latinos empleados en este trabajo hemos consultado: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. Ernout- Meillet ; *Dictionnaire Illustré Latin Français*. Gaffiot ; *Oxford Latin Dictionary*, Oxford at Clarendon *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Niermeyer, *Lexique Latin Medieval - Medieval Latin Dictionary*.

En el contexto de los orígenes de la vida religiosa, la *institutio* encuentra su paralelo en las *hipotyposis* o *praxéis*, entre las cuales hallamos desde las Prescripciones a los monjes de San Pacomio, al célebre *De Instituto Christiano* de Gregorio de Nyssa, así como a las *Instituciones Cenobíticas* de Casiano.

Si en Pacomio aparecen los primeros intentos por sistematizar los diversos criterios regulatorios de la *synaxis* en el marco del nacimiento del cenobitismo, en Gregorio de Nyssa emerge la preocupación por dotar a ese camino primariamente práctico de una reflexión teológica y antropológica. Finalmente, las *Instituciones* de Casiano dan cuenta de las enseñanzas que el abad marsellés obtuvo de su visita a los monjes de Palestina y Egipto, convirtiéndose en una fuente cardinal para el monacato latino.

Estas breves referencias quieren señalar que la vida religiosa, desde la antigüedad cristiana, ha ido plasmando sus intuiciones centrales sobre la base de un recorrido en el que se vinculan de modo complejo el nivel experiencial –práctico– el legislativo y el de la reflexión teológica –entendida esta expresión en sentido lato–².

Por ello, nuestro abordaje de la institución de los estudios en los comienzos de la Orden de Predicadores, en las primeras décadas del s. XIII, intentará mostrar cómo los frailes, a partir de un oficio común, legislaron y teorizaron acerca del *studium*, recogiendo, *nova et vetera*, la tradición precedente y los desafíos de su actualidad.

A este respecto es relevante efectuar un sumario recordatorio del itinerario legislativo de la *Ordinis Praedicatorum*, al menos en sus primeras etapas.³

Es claro que al momento de la primera aprobación dada a Domingo de Guzmán por el Papa Honorio III en 1216, fue necesario asumir alguna de las legislaciones religiosas existentes, como consecuencia de la prohibición de erigir nuevas órdenes, decretada en el canon tercero del IV Concilio de Letrán.

La Regla de San Agustín ya era utilizada desde el s. XI para regular la vida común canonical. Se le daba este nombre a un documento -cuyo autor no fue Agustín de Hipona, aunque le fuera atribuido- compuesto por dos

² Algunas clásicas obras de referencia obligada para comprender este proceso son: *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique*, (1995); Ermanno- Ancilli, *Diccionario de Espiritualidad* (1983); *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Vacant, Mangenot, (1923- 1950).

³ Para esta tarea nos hemos servido de algunos textos clásicos: Introducción a *Santo Domingo de Guzmán, Su vida, su Orden, sus Escritos*, (1966); Vicaire, *Histoire de saint Dominique* (1982); Walz (1930) *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*.

partes: el *Ordo monasterii* -compendio de prescripciones para ordenar la vida cotidiana- y la *Regula ad servos Dei*, una suerte de comentario espiritual del *Ordo* mencionado.

A comienzos del s. XII, habiéndose extendido dicha legislación por toda Europa, el papa Gelasio II, a instancias de una comunidad de canónigos alemanes -con sede en Springirsbach- suprime el *Ordo monasterii*, cuyas prescripciones, aptas para el mundo nordafricano de la tardo antigüedad, no tenían vigencia en la Europa medieval, incorporando en su lugar a la *Communis consuetudo fratrum regularium*.

La *Regula* agustiniana que adopta Fr. Domingo incluye a la *Communis consuetudo* y a la segunda parte de la antigua Regla, el comentario mencionado, o *Regula ad servos Dei*.

Las primeras *Instituciones* de los hermanos predicadores o *Liber Consuetudinem*⁴ se establece para brindar normativas básicas a la comunidad recientemente aprobada. El *Liber* se estructura en dos distinciones, una que puede ser fechada en 1216, seguramente establecida por Santo Domingo, en la que se ordenan las costumbres de los hermanos, y una segunda distinción, compuesta en el 1220, como fruto del primer Capítulo General, querido y presidido por Domingo de Guzmán, en la que se especifica lo propio de la vida del fraile predicador.

Los Capítulos anuales desarrollados entre 1221 y 1227 introdujeron diversas prescripciones, y en 1228 en el Capítulo General presidido por el beato Jordán de Sajonia, sucesor de Domingo de Guzmán como maestro de la Orden, se estabilizó este itinerario legislativo.

En el número 31 de la segunda distinción del *Liber Consuetudinem* se nos señala que el fin de la Orden es la predicación y la salvación de las almas, *predicationem et animarum salutem*. A tal cometido se dirige el estudio: *studium nostrum ad hoc principaliter ardentemque summo opere debeat intendere*.

Este pasaje de las *Instituciones* relativo a la misión de los Predicadores asocia sustancialmente la predicación al estudio, *studium*, en el doble con-

⁴ El texto ha sido profusamente estudiado por historiadores de la OP de la talla del P. Mandonnet, del P. Vicaire y del P. Denifle -su reconocido editor- entre otros. Estas *Constitutiones prime ordinis fratrum predicatorum* constan en un ms. del s. XIV, proveniente del convento dominicano de Rodez, conservado en los Archivos de la Orden (*Archivium Fratrum Praedicatorum*, 5 (1935: 5- 123), en él se evidencia el proceso gradual de elaboración de las Constituciones de 1220, además de las adiciones de los Capítulos posteriores.

tenido semántico que ofrece la lengua latina: como dedicación esforzada a una labor *-officium-* y como forma de vida del predicador⁵.

El vínculo entre estudio y predicación se plantea en la encrucijada concreta del nacimiento de la Orden de Predicadores, en lo que concierne a la polémica con los movimientos heréticos -en particular el catarismo⁶- pero también, y fundamentalmente, con relación a un nuevo proyecto de vida religiosa, cuya inspiración central es “vivir la vida apostólica” constituyendo una comunidad de hermanos dedicados a la Predicación del Evangelio⁷.

La percepción de qué cosa fuera imitar el modelo de la comunidad apostólica estuvo claramente mediado por las claves epocales en cuanto a los modos de su institución.

En efecto, en las primeras disposiciones legislativas dominicanas de las que hemos hablado -notablemente en la distinción primera del *Liber Consuetudinem-* se hace perceptible, por una parte, la influencia de las regulaciones de costumbres de los Premonstratenses, por cuanto refieren a una comunidad de canónigos y no de monjes, y, por otra parte, según hemos señalado, resulta coherente con la adopción de la Regla de San Agustín realizada por Domingo de Guzmán. Ambas instancias legislativas se ubican en una línea similar: dotar a la nueva comunidad de una normativa acorde con las exigencias de la vida apostólica, en lo que concierne a la predicación y a la vida fraterna.

En este marco, la opción por el estudio como parte constituyente de la predicación, y por ello, del estilo de vida de los hermanos, es una formulación propia de Domingo de Guzmán, perceptible tanto en las preceptivas específicas al respecto, como en la praxis fundacional del santo castellano, y que, según hemos mostrado sumariamente, no forma parte de las tradiciones legislativas mencionadas de modo explícito.

⁵ Remitimos en lo que sigue continuación a dos importantes y clásicos estudios: Douais (1884) *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs au trezième et au quatorzième siècle* (1216-1342). Duval (1967 :221-247) “L'Étude das la Législation religieuse de Saint Dominique”, *Mélanges offerts a M-D Chenu*.

⁶ Sobre el tema ver, a modo de bibliografía básica: Jiménez Sánchez, 2004: 139; 365-379. Un repertorio completo de fuentes de gran valor sobre el catarismo medieval ha sido recogido por Duvernoy en su página web: <http://jean.duvernoy.free.fr/sources/sources.htm>

⁷ Al respecto sigue resultando sumamente sugerente la presentación de la novedad religiosa de los Predicadores realizada en: *Chenu* (1962).

No abrumaremos al eventual lector con las prescripciones que la legislación dominicana primitiva nos brinda acerca del punto, pero deseamos destacar algunos elementos relevantes, procedentes de las fuentes citadas.

En primer término ha de advertirse que el conjunto de los textos, sean los que declaran el ideario de la Orden, como los de orden práctico y organizativo, apuntan a un idéntico objetivo: vincular estudio y predicación.

Partiendo entonces del pasaje citado más arriba, correspondiente a la Distinción Segunda del *Liber Consuetudinem* que reiteramos ahora: *cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentissime summo opere debeat intendere*⁸, podemos agrupar lo legislado acerca del estudio en:

- lo que concierne a la provisión de los instrumentos materiales indispensables para estudiar, señalando la exigencia de que los frailes cuenten con los libros necesarios, que se conformen bibliotecas en los conventos, así como la prohibición de enajenarlos.
- lo relativo a la disposición del tiempo y lugar imprescindible para el estudio, en particular en lo que concierne a la ley de la dispensa, según la cual el fraile puede ser dispensado de sus obligaciones –incluso del rezo de las horas litúrgicas- cuando fuera necesario por causa del estudio.
- las que concretan los modos de la relación entre predicación y estudio, estableciendo las etapas concernientes a la formación de los frailes de modo que adquieran los conocimientos que los hagan aptos para la predicación, así como el examen exigido para que ejerzan tal tarea, según el cual los respectivos priores decidirán si debe continuar formándose, o comenzar a predicar en compañía de otro fraile experimentado.
- los que eximen a los frailes dedicados a los oficios de la predicación y del estudio de la administración de las realidades temporales, para que nada les impida dedicarse a ellos con libertad⁹.

En cualquier caso es claro que la comunidad de predicadores, según nos aclara el P. Bataillon (1996) en su artículo sobre la relación entre estudio

⁸ Citamos el texto latino del *Liber Consuetudinem* –en adelante LC- según la siguiente edición: Santo Domingo de Guzmán, *Su vida, su Orden, sus Escritos* (1966).

⁹ Los textos correspondientes a las temáticas mencionadas pueden leerse en: LC Distinción II, n. 20, *De los aptos para la predicación*, 21, *De las cuestiones que se han de proponer* –al Capítulo- 23, *De la fundación de conventos*, 28, *Del Maestro de Estudiantes*, 29, *De las dispensas a los estudiantes*, 30, *Del Lector*, 31, *De los Predicadores*.

y predicación, adquiere la faz y el dinamismo de la *schola*, incluso, como veremos más adelante, por el ordenamiento de sus estudios, prontamente vinculados con la currícula universitaria.

Así, y siguiendo a otro ilustre estudioso de este tema ya citado, André Duval, la oposición entre claustro y escuela, la enseñanza directa de Cristo y la de los maestros, es un motivo corriente en la época para señalar dos géneros de vida bien diferenciados¹⁰.

En efecto, el benedictino Pedro de Cella habla del claustro llamándolo *beata schola*, en la que se recibe la palabra de Cristo, *sine studio et lectione*¹¹, en contraposición con los sofismas y la verbosidad de los maestros escolares.

Esta oposición no pudo haber sido extraña a la mentalidad de Domingo de Guzmán, tomando en cuenta que una de sus originalidades fue la “fusión entre *schola* y *claustrum*”, según la afortunada expresión de Duval.

De tal modo, conviene recordar que en el Prólogo de la Regla de San Benito¹² se habla del Monasterio como *dominici schola servitii*, escuela del servicio divino, y en su capítulo IV se lo llama *officina* o taller: “El taller, empero, donde debemos practicar con diligencia todas estas cosas, es el recinto del monasterio y la estabilidad en la comunidad”¹³. Finalmente, la escuela cisterciense se referirá al cenobio como *schola caritatis*, escuela de la caridad¹⁴.

¹⁰ No es vano recordar una de las más fuertes controversias del siglo XII, entre Pedro Abelardo y Bernardo de Clairvaux. Se expone en ella la polémica entre el Maestro que busca la verdad en la disciplina racional de la escuela ciudadana, y la del monje que halla su propia escuela en el Monasterio como *schola caritatis* y su ciencia en la Cruz de Cristo. Así se expresa Bernardo de Clairvaux en *De Erroribus Petri Abelardi*: “Tenemos en Francia un sabio Maestro y novel teólogo, muy versado desde su juventud en el arte de la dialéctica. Y ahora maneja, sin el debido respeto, a las Sagradas Escrituras. Está empeñado en dar nuevo impulso a los errores hace tiempo condenados y olvidados, tanto propios como ajenos, y se atreve a inventar otros nuevos. Se gloria de no ignorar nada de cuanto *hay arriba en el cielo y abajo en la tierra*, excepto su propia ignorancia.” *I.1*. He aquí la sustancia de la disputa, *nihil videt in speculum*, dice Bernardo de Pedro Abelardo, en clara alusión a la Epístola Paulina. San Bernardo de Claraval, *Obras Completas* (1983).

¹¹ *Epístola 73*, en *Patrologiae Latinae. Cursus Completus* –en adelante PL-. Acc. Migne. 1846. Edición en CD Rom. T. 202, col. 520.

¹² Para la versión española: *Regla de San Benito*. Versión e introducción de Colombás (1994). Para el original latino: PL. vol. 66.

¹³ “*Officina vero, ubi haec omnia diligenter operemur claustra sunt monasterii, et stabilitas in congregatione.*” C. IV, 78.

¹⁴ Con relación a esta cuestión resultan esclarecedoras las palabras de Juan María de Torre en la Introducción General de las *Obras Completas* de San Bernardo editadas por la BAC que hemos citado antes: “La vida monástica, inmersa en Cristo, es una ascensión con Él. El claustro

En este contexto el *conventus* dominicano se define -más que por un *locus* y por la estabilidad en él- a partir de la dedicación compartida a una misión, lo cual hace inteligibles a las prescripciones enunciadas más arriba para la regulación de los estudios, entre ellas a la conocida ley de la dispensa que puede ser invocada en su provecho.

De allí que el convento como escuela entienda al estudio con relación a la predicación, y asuma al vínculo fraternal, a la ley del *socius*, del socio, como la norma que regula los lazos establecidos para un propósito común.

Al respecto conviene recordar que el modo básico de la 'escolaridad' preparatoria para la evangelización en los inicios de la Orden de Predicadores - según también aclara el P. Bataillon- es el entrenamiento 'en terreno' de los noveles hermanos en compañía de un fraile de mayor doctrina y experiencia¹⁵.

La fuerza del vínculo fraternal, de la *societas* que se endereza a un objetivo común, se encuentra ya presente en la *Carta Charitatis* cisterciense, un siglo antes, así como en otro de los textos iniciales de esta orden, el *Exordio Parvo*¹⁶, como expresión de un estilo de relaciones más horizontales en el interior de la institución monacal¹⁷, resultando solidaria de la definición del cenobio como *schola charitatis*.

A este respecto es necesario advertir que el *Liber Consuetudinem*, en particular los puntos dedicados al modo de la predicación y al estilo de vida de los predicadores, es considerado una verdadera *Carta de Predicación*, -en

llega a ser entonces "*schola caritatis, schola humilitatis, schola Christi, schola Verbi*". Cristo es el maestro. Los cistercienses explican de qué forma Cristo es maestro: simplemente por ser "*sacramentum dispensationis*". Con su doble naturaleza, espiritual y carnal, resuelve la dualidad que hay en nosotros". De Torre, "El carisma cisterciense y bernardiano". Introducción a San Bernardo de Claraval, 1983: 43- 44.

¹⁵ LC n. 31. Renard (1977).

¹⁶ Los comienzos de la Orden del Císter se narran del siguiente modo en el *Exordio Parvo*: "Todos juntos se encaminaron gozosos a un desierto llamado Císter. Este lugar se encontraba en la diócesis de Chalon, y debido a la espesura del bosque era intransitable al hombre y habitado únicamente por fieras. Al llegar allí los siervos de Dios comprendieron que aquel lugar, por ser el más despreciable e inaccesible a la gente del mundo, era el más adecuado para el género de vida que con tanto empeño y desde hacía mucho tiempo habían pensado y por cuyo motivo habían llegado hasta allí." *Ex. Pv., III, 2- 7. Exordio Parvo, Carta Caritatis*, original latino y versión francesa en www.userskynet.scourmont.be.

¹⁷ Acerca del evangelismo presente en la institución monacal durante el s. XII: Chenu (1983). Traducción italiana del francés: *La théologie au douzième siècle* (1976). Sobre la concepción de la fraternidad en el Císter, Regnard (2003: 258- 275).

referencia al documento fundacional cisterciense- y por ello el *conventus*, la comunidad de los hermanos, adquiere el valor de *Escuela de Predicación*.

Entre las diversas prescripciones prácticas concernientes al estudio que manifiestan una nueva concepción de la vida religiosa, es llamativo el valor otorgado a la celda.

En efecto, el otorgamiento de una celda individual a los frailes por parte del Prelado dependía de su dedicación al estudio, según reza el *LC* en su número 30: *Celle non omnibus studentibus sed quibus magistro eorum expedire videbitur assignentur*. Si el fraile no progresaba en sus estudios había de ser despojado de la celda, que se le otorgaba a otro más digno, lo cual viene además indicado en las actividades que en ella han de desarrollarse: *In cellis legere, scribere, orare, dormire et etiam de nocte vigilare possint qui voluerint propter studium*.

La celda, emblema de la espiritualidad del monacato cristiano, adquiere su sentido con relación al estudio, pues ella es el taller del oficio dominicano por excelencia: la predicación de él nutrida, y que, aunque la consideración del asunto no sea el tema inmediato de nuestro escrito, se aquilata en la oración contemplativa.

Para finalizar lo dicho en esta sección, deseamos destacar, en cuanto al establecimiento de los conventos, la importancia de contar con un Doctor en la Doctrina Sagrada, que, asumiendo la tarea del Lector, según se indica en el *LC* n. 23, pudiera garantizar el estudio comunitario tanto para los frailes estudiantes como para los ya profesos.

Así, y desde la primera legislación dominicana, el estudio es parte de la *observantia canonicae religionis*, constituyendo parte medular de la regulación de la vida pensada por Domingo de Guzmán para los hermanos predicadores.

Del estudio como penitencia al gaudium de veritate.

Si, como se ha señalado antes, el estudio formaba parte de la observancia canónica de los predicadores, resulta claro que había de integrar las regulaciones de la vida claustral, participando de la penitencia propia de la Orden.

Es oportuno recordar que según la concepción forjada en los comienzos de la institución monacal, la vida religiosa fue comprendida como la penitencia adecuada para lograr la salvación y alcanzar la vida angélica *-biós angelikós-*. Las órdenes religiosas medievales –monásticas y mendicantes-

entendieron que el oficio propio de la comunidad religiosa era la penitencia debida para lograr la meta antes señalada¹⁸.

De allí que el conjunto de elementos componentes de la observancia canónica -regular- fueran parte de la penitencia de la Orden, por la cual el hermano modelaba su vida según una cierta bondad objetiva que ordenaba sus costumbres y le brindaba las coordenadas existenciales necesarias para la *sequela Christi*.

Existe entonces una ascética del estudio, que incorpora tanto a la actividad del intelecto, como al modo de emprenderla, y a la atención y aplicación de la persona a dicha actividad, en una dinámica de unificación de sus potencias y capacidades¹⁹.

El vínculo entre estudio y predicación no fue descubierto en sí mismo por Domingo de Guzmán, pero él ideó su inserción en una trama institucional determinada como parte de la regulación religiosa de la vida de los hermanos.

Ya Pedro el Canciller, maestro de teología en París, fallecido al final del siglo XII, percibió la necesidad del estudio para la predicación. En el *Verbum Abbreviatum*, compendio de moral práctica con acento sobre la doctrina de las virtudes y los vicios, enuncia los dos males posibles en cuanto a las relaciones entre estudio y predicación: o que ésta se realice sin la debida preparación, o que los frutos de aquél no se vuelquen en la acción predicadora.

La formación pensada por el Canciller para los predicadores es magníficamente expuesta por el P. Bataillon (1996:96):

“C'est au magnus Cantor parisiensis comme l'appelaient ses élèves que l'on doit la célèbre formule: legere, disputare, predicare qui devait être si souvent reprise, notamment par Saint Thomas dans son Principium en théologie. Ce programme prévoit d'abord une première connaissance de L'Écriture (legere), puis un approfondissement par la discussion des points difficiles (disputare), enfin, comme couronnement de l'effort de connaissance de la vérité révélée, la prédication qui communique aux

¹⁸ Así es expresado en las Bulas de Honorio III del 21 de enero de 1217 y del 12 de diciembre de 1219, al aprobar la OP.

¹⁹ Sobre el valor ascético y místico del estudio, y sobre el rol positivo de la filosofía en la formación del fraile predicador ver: Beuchot, 1995: 129- 137.

autres le fruit du travail théologique. Il faut remarquer que ces trois étapes ne sont que la transposition dans un but de communication pastorale de la formule monastique de cheminement vers la perfection personnelle marqué par la lectio, meditatio ou rumiatio, contemplatio. Nous ne sommes pas loin de *contemplari et contemplata aliis tradere*”.

En los comienzos de la Orden los estudios estuvieron dirigidos principalmente a la teología, en particular a la lectura de la *Sacra Pagina*. El conjunto de textos utilizados por los predicadores, además de la Biblia, incluía a la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor, las *Sentencias* de Pedro Lombardo, la *Glossa* de los santos Padres a la Sagrada Escritura, y posteriormente, en la medida que los *studia* conventuales se dedicaron especialmente a la formación de buenos confesores, la *Summa de Casibus Paenitentialibus* de Raymundo de Peñafort²⁰, entre otras obras de igual naturaleza.

Conviene mencionar también el acervo de obras de espiritualidad leídas por los primeros hermanos, cuya procedencia doctrinal remite claramente al monacato cisterciense. Fr. Alberto Justo (2005:19-22) nos ha recordado, en su memorable Conferencia dada en las 2º Jornadas de Historia de la Orden de Predicadores en Argentina en el año 2005, los títulos de las obras en cuestión, según refiere Humberto de Romans en su *De Vita Regulari*: el *De claustro animi* de Hugo de Fouilloy, las *Confesiones* de San Agustín, las *Colaciones* de Casiano, la *Carta de Oro* o *Epistola ad fratres Monte Dei* de Guillermo de Saint Thierry -en aquella época atribuida a Bernardo de Claraval, el *De gradibus humilitatis et superbiae* y el *De diligendo Deo*, finalmente, el *Liber Barlaam*, que, como destacaba el P. Justo, fue una novela bizantina, muy leída entre los predicadores, e inspirada lejanamente en la vida del Buda.

Es relevante advertir que en el número 28 del *LC*, donde se determinan las obligaciones del Maestro de estudiantes, se afirma lo siguiente:

“In libris gentilium et philosophorum non studeat et si ad horam inspiciant, seculares scientias non addiscant nec etiam artes quas liberales vocant nisi aliquando circa aliquos Magister Ordinis vel Ca-

²⁰ En lo que concierne a la actividad de la cura de almas, es relevante señalar la existencia de cuatro *Summas* de confesores compuestas por frailes dominicos en los comienzos de la Orden.

pitulum generale valuerit aliter dispensare. Sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant.”

Aquí se declara la prohibición de leer los libros de los gentiles y de los filósofos, -aún atenuada por la expresión *et si ad horam inspiciant*, si bien los miren en alguna hora- así como la relativa al cultivo de las artes liberales, -excepto dispensa del Maestro de la Orden o del Capítulo- igualmente se manda que no sólo los jóvenes, sino todos los hermanos lean libros de teología²¹.

Pero es necesario apuntar, según las opiniones coincidentes de Duouis, Bataillon, y Duval, que esta prohibición resulta de una paráfrasis de textos canónicos recogidos en los *Decretales* de Graciano -como la de dedicarse a las ciencias seculares: derecho o medicina- de uso habitual en la regulación de institutos eclesiásticos.

Bataillon destaca además que la interdicción dirigida a las artes liberales, supone que al momento de su ingreso a la Orden los frailes ya debían poseer una formación básica.

Lo que resulta claro es que en los comienzos de la Orden de Predicadores no existía una currícula de estudios definida, y son justamente las autoridades invocadas en el *LC* las que acordarán enviar a los frailes más dotados a las ciudades universitarias, en las que se erigirán conventos organizados según las exigencias de la vida universitaria, los *studia generalia*. En 1221 sólo encontramos al convento de Saint Jacques en París, pero para 1248 se sumarán los de Oxford, Bolonia, Montpellier y Colonia.

Humberto de Romans, quinto sucesor de santo Domingo como Maestro de la Orden y protagonista central de sus comienzos, expone claramente en su *Expositio Regule Beati Augustini* -exposición de la *Regula* agustiniana- cuál es la utilidad del estudio para los predicadores, avanzando además respecto de la pertinencia de los estudios filosóficos con relación a sus frutos, que extractamos a continuación: *bonarum personarum adquisicio, alia est major devocio mundi, alia est fructus ad alios, alia est debitum sustentationis, alia est victoria temptationum, alia est informatio interioris hominis, alia est evitacio*

²¹ En el capítulo XX, *Acerca de la tentación de la curiosidad de los filósofos*, de la *Vitae Fratrum*, la *Vida de los Frailes Predicadores*, de Gerardo de Frachet, se narran diversos acontecimientos ligados a la impropia dedicación de algunos frailes a la obra de los filósofos o a las ciencias seculares.

errorum, alia est sustentatio infirmitatis, alia est fortificacio ad labores, alia est occasio proficiendi in omni bono.

La conclusión de fr. Humberto es contundente: *Ideo ordinis illius –Fratrum predicatorum- amatores solent pro studio ibidem promovendo zelare non modicum*²².

Los Predicadores se mostrarán como amadores del estudio promoviéndolo con un celo no pequeño. Las palabras del Venerable Humberto se confirman en el contenido de las decisiones del Capítulo de Valencienes de 1259²³, llevado a cabo mientras él era Maestro de la Orden, en lo concerniente a la *Ratio Studiorum* de los Predicadores, que incorporó con carta de ciudadanía a la filosofía entre los conocimientos a ser cultivados por los frailes. Como es sabido, tal decisión fue impulsada por Alberto Magno y Tomás de Aquino.

En la citada *Exposición sobre la Regla de San Agustín*, en la sección *De studio philosophico*, Humberto de Romans²⁴ señala a su vez los beneficios que surgen de los estudios filosóficos, como la defensa de la fe, la refutación de los errores, la inteligencia de las Escrituras, la confirmación de la fe, la *virtus motiva*, eso es, la fuerza de atracción que la filosofía puede ejercer para el bien -a veces mayor que la teología- el crecimiento en la agudeza del ingenio, el aumento del honor del monasterio -convento- incluso el desprecio de la filosofía misma, pues en ella, como en un huerto, pueden hallarse frutos buenos o malos, que han de ser comprendidos para poder distinguirlos.

Finalmente, nos parece oportuno decir una palabra acerca del modo en que el citado Maestro instruye a los Predicadores acerca de lo reprehensible en relación con los libros, *De reprehensibilibus circa libros*.

En primer término recuerda la necesidad de observar la pobreza, evitando el ornato y la riqueza de los volúmenes, así como el cuidado por la excesiva pulcritud y belleza en ellos, *non tam pulchros habere codices quam*

²² Humberto de Romans, *Expositio Regule Beati Augustini, De utilitate Studii in Ordine Predicatorum*. edit- Berthier, Romae, 1889, 2 vol. Nuestro texto latino fue extraído de: DO-UAIS, 1884: 159- 161.

²³ Un estudio cuidadoso sobre estos temas realizado en nuestro medio es: Bolzán y Fraboschi, 1974: 263-278.

²⁴ Es destacable la insistencia de Humberto de Romans en considerar conveniente que quienes ingresen a la Orden sean aptos para el estudio, pues la imposibilidad de adelantar en ese importante elemento de la vida del predicador podría provocar el desprecio de la Orden misma y del estado de vida asumido. Al respecto ver la sección titulada: *De cautela circa recipiendos* en el texto antes citado.

enmendatus, dice, apoyándose en la autoridad de San Jerónimo. Reprueba también la posesión de libros que contengan falsedades o frivolidades, así como la *curiositas* en cuanto a la avidez por acumularlos, también se opone al acopio de una mayor cantidad de libros que aquellos que pueden leerse en el decurso de la vida humana.

La sección culmina señalando la inconveniencia de aficionarse excesivamente a los libros propios, recordando el ejemplo del Bienaventurado Domingo quien los vendió en provecho de los hambrientos. Afirma fr. Humberto al concluir la sección: *Det Dominus ut qui propter ipsum student in libris, amore librorum nichil faciant contra ipsum*, Conceda el Señor que quienes por Él estudian en los libros, no hagan nada contra Él por amor a ellos.

Para finalizar este apartado, haremos mención del régimen escolar propio de los conventos de Predicadores, en orden a esclarecer los vínculos entre estudio y fraternidad.

La regulación de la vida de los formandos determinaba que los hermanos estudiantes, bajo la dirección del *Magister Studentium*, debían asistir a las lecciones del Lector o del Doctor, y participar de las *Disputationes* concernientes a las cuestiones estudiadas. En ellas, reunidos los frailes junto al Maestro, efectuaban una suerte de repetición o repaso, realizado con el modo de interrogaciones, dificultades puestas en común, o ejercicios argumentativos.

Respecto de este punto el P. Bataillon señala que el fracaso de la predicación de los legados cistercienses en el mediodía francés, durante las primeras incursiones de Domingo de Guzmán, no sólo tuvo como causa el estilo de vida ostentoso, sino también a la falta de formación en el *ars disputandi*, en el arte de la argumentación. En la formación de los primeros dominicos no se descuidó este aspecto necesario para la misión de la Orden.

Sobre la base de las exigencias del estudio en lo que concierne a la vida fraterna y a su fortalecimiento, Alberto Magno ofrece ejemplo cabal del trabajo en equipo y de la consideración de sus compañeros de investigación como verdaderos *socii*, socios en el estudio, fueran estudiantes o maestros²⁵.

Son frecuentes las alusiones a este tema en su obra, pero sobre todo en sus trabajos de filosofía natural, así, en el *comentario a la Physica* dice: *Intentio*

²⁵ Es de obligada consulta el artículo dedicado al tema de Congar, 1980: 47-57.

*nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate Fratribus Ordinis nostri rogantibus ex pluribus jam praecedentibus annis. Lib. I, tr. 1. c. 1*²⁶.

Son estos hermanos, socios en el sentido medieval del término, pares y compañeros, los que solicitan a Alberto la explicación de las tesis peripatéticas acerca de la Causa Primera en el *De Causa et processu universitate*, y también los que colaboran en sus actividades científicas de experimentación y relevamiento de especies animales, vegetales, y de raros exponentes minerales.

En nombre del estudio vivido en fraternidad se alza Alberto cuando critica en su *Comentario a la Política* a quienes reprobaban su dedicación a los antiguos filósofos, en particular a Aristóteles:

“(…) et cum tales sint torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis. (...) Talem Socratem occiderunt, Platonem de Athenis in Academia fugaverunt, in Aristotelem machinantes etiam eum exire compulerunt (...) Qui in communicatione studii sunt quod hepax in corpore: in omni autem corpore humor fellis est, qui evaporando totum amaricat corpus, ita in studio semper sunt quidam amarissimi et fellei viri, qui omnes alios convertunt in amaritudinem, nec sinunt eos in dulcedine societatis quaerere veritatis”²⁷.

Resulta de gran interés que aquí el Doctor Experto destaque la inercia y la amargura presente en quienes hostigan a sus hermanos, pues ella nos evoca uno de los últimos capítulos de la *Regula* benedictina:

“Así como hay un mal celo de amargura que separa de Dios y lleva al infierno, hay también un celo bueno que separa de los vicios y conduce a Dios y a la vida eterna. Practiquen, pues, los monjes este celo con la más ardiente caridad, esto es, adelántense para honrarse unos a otros”²⁸.

²⁶ Los textos de Alberto Magno citados a continuación aún no han sido publicados en edición crítica o *Editio Coloniensis*, y corresponden a la siguiente edición: *Albertus Magnus, Opera omnia*, Auguste et Emile Borgnet (eds.) (38 vol., Paris 1890-1899). Basada en la edición de Lyon (1651).

²⁷ Alberto Magno, *In Pol.* VIII, 803- 804

²⁸ *Regula Benedictina, C. LXXII, 5-10.*

Este *zelus amaritudinis*, se contrapone al *zelus bonus*: si el síntoma fundamental del mal celo es la acritud del carácter, el celo bueno manifiesta un amor ferviente por los hermanos, *ferventissimo amore*, por el que ellos son honrados, reconocidos en su dignidad.

De igual manera el Maestro Alberto contrapone a la *amaritudo* de quienes perturban la vida fraterna, la *communicazione studii*, la dulce sociedad de quienes buscan la verdad: *in dulcedine societatis quaerere veritatis*.

Las duras invectivas de fr. Alberto al dirigirse a sus contradictores: tales son como los que mataron a Sócrates, expulsaron a Platón de la Academia ateniense, y conspiraron contra Aristóteles, señala, por la fuerza de los ejemplos utilizados, la unidad de propósitos de quienes han empeñado su vida en la investigación de cuanto bueno y noble puede hallar la razón. Este oficio es para Alberto fuente de gozo, para él cabe la expresión agustiniana, según la cual hay una alegría que brota de la diligente investigación de la verdad: *gaudium de veritate*.

El *studium* y el deseo de saber.

Para finalizar nuestro recorrido, realizaremos algunas consideraciones relativas al modo en que el *studium*, indisolublemente asociado a la predicación en la Orden fundada por Domingo de Guzmán, es comprendido en lo que concierne a la ética del oficio universitario medieval²⁹.

Nos referimos a una tarea intelectual profundamente enraizada en su medio social, de estructura claramente comunitaria y plural, desafiada a la incorporación, debate, e investigación, de una monumental cantidad de temas, textos y problemas, en la que la Orden de Predicadores estuvo involucrada por entero.

El intelectual medieval -un término que nos hemos resistido a usar por sus marcadas diferencias con la acepción actual del vocablo- es alguien que efectúa un trabajo, que tiene un oficio, el cual le plantea dilemas éticos y responsabilidades personales y sociales.

Está acechado, como es comúnmente descrito en la literatura académica y popular del período, por las tentaciones de todo oficio: desviar la finalidad,

²⁹ Sobre el nacimiento de la figura del intelectual, y las regulaciones de vida propias del mundo universitario, ver los clásicos estudios de: Le Goff (1987; 1993) *de otros estudiosos del período como De Libera* (2000).

ser desgarrado por las solicitudes contrarias a las exigencias de su labor, por ello la actividad intelectual misma será objeto del tratamiento moral.

En este horizonte, las nociones de *discretio* y *consideratio*, como discernimiento y ponderación, nacidas en el marco de la regulación monacal benedictina, y en la antropología teológica cisterciense, son los antecedentes doctrinales de lo mentado en la cuestión del *studium*, tal como es abordado en la reflexión de Tomás de Aquino, y su virtud correspondiente, la *studiositas*³⁰.

El término *studium* evoca, como *discretio* y *consideratio*, la inclinación, la esforzada y constante atención dirigida hacia algún asunto o realidad, según hemos señalado antes.

Igualmente, en el *studium* encontramos el movimiento por el cual las potencias humanas se colectan en pos de la verdad, regulando una tendencia constituyente de nuestra experiencia vital: el deseo de saber, de conocer.

La postulación de la pertinencia del conocimiento filosófico como saber natural según se ha explicitado- determina claramente los alcances del *studium* en tanto aplicación del deseo de saber, que, en el despliegue de su desarrollo, interviene benéficamente en la experiencia humana, desde el crecimiento en la penetración intelectual hasta la conmoción del corazón: *cordium conmotionem*.

Estas afirmaciones encuentran una exposición de gran valor en el examen que Tomás realiza de los problemas relativos a la *studiositas* y de su opuesto, la *curiositas*, en la cuestiones 166 y 167, de la *IIae IIae* de la *Summa Theologiae*.

Esta temática surge, en la vida y producción de Tomás, de su reflexión en torno a su condición de fraile predicador y maestro universitario³¹.

³⁰ Destacamos algunos textos de importancia consultados para nuestro tema: Chenu, 1962; 1966; 1974 ; Walsh, 1996.

³¹ La presencia de las Órdenes Mendicantes y la legitimidad de ese estado de vida asociado al magisterio fue profusamente discutido en el contexto universitario. En las secuencias de los enfrentamientos que involucraron a Alberto Magno y a Tomás de Aquino en la Universidad de París, destacamos: la polémica con el maestro secular Guillermo de Saint Amour sobre el derecho de los Mendicantes a enseñar. Este Maestro expuso su postura en su *Tractatus Brevis de periculis novissimorum temporum* y en el *Liber de Antichristo et eiusdem ministris*, se identifican con ella otros maestros como Gerardo de Abbéville y Nicolás de Lisieux. El Aquinate responde en el *Contra Impugnantes Dei cultum et religionem*. Otros opúsculos del Angélico relativos a la defensa del estilo de vida de los Hermanos Predicadores son *De Perfectione vitae spiritualis* y *Contra Pestiferam doctrinam retrahentium homines ad religionis ingressu*. También San Buenaventura, Maestro de Teología en París, de la Orden de los Hermanos Menores, interviene en esta disputa con sus *Quaestiones Disputatae de Perfectione Evangelica* y con la *Apología Pauperum*, en

Tomás trata la cuestión de la *studiositas* en el contexto del Tratado sobre la Templanza, *De Temperantia*, en la *quaestio* 166. El examen de esta virtud conduce a considerarla como moderación en el apetito o deseo de saber natural del ser humano, según la doctrina de Aristóteles por él citada: *omnes homines naturaliter scire desiderant*³².

La cuestión se divide en dos artículos, uno averigua si la materia propia de la estudiosidad pertenece al conocimiento, la otra si la estudiosidad es parte de la templanza. La cuestión 167, relativa al vicio contrario a la *studiositas*, a saber, la *curiositas*, nos ofrece nociones de importancia para abordar nuestro problema.

En el *Corpus* del artículo primero de la mencionada cuestión, Tomás define a la materia de la *studiositas* de la siguiente manera:

“Estudio es una palabra que designa aplicación intensa de la mente a algo, cosa que no puede hacerse mediante su conocimiento. Por tanto la primera aplicación del hombre se refiere al conocimiento, y luego a aquellas cosas a las cuales se ordena mediante él”³³.

La *vehementem applicationem mentis ad aliquid* de la que nos habla el Aquinate, nos remite de inmediato a las notas centrales de la *discretio* como forma del conocimiento que juzga y separa por la agudeza de su comprensión, y a la *consideratio* como *intentio animi vestigantis verum*, aplicación del alma a la investigación de lo verdadero.

Para el caso del *studium*, la materia propia de la virtud moral involucrada, la *studiositas*, es el conocimiento mismo en tanto *tendencia* a conocer natural al hombre. Aquí la intensidad de la mente encuentra su perfección en la moderación del apetito de conocer.

la que responde a Gerardo de Abbéville, o quien haya sido el autor del libelo infamatorio *Contra adversarium perfectionis christianae et praelatorum et facultas ecclesiae*. En la *Summa Theologiae* II-II, QQ.184-186, y en la *Summa contra Gentiles*, III, 131-135 Tomás de Aquino nos brinda una detallada y riquísima discusión sobre los estados de vida y sobre la conveniencia de la institución de una Orden dedicada a la enseñanza y la Predicación que no podemos abordar en este trabajo, pues involucra problemas específicos que no es posible desarrollar ahora.

³² Aristóteles, *Meth.* I 1, 980a 21. Bk..

³³ S. Th. II IIae q. 166 a. 1 *Corpus Respondeo dicendum quod studium praecipue importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur*. Los textos han sido tomados de la edición bilingüe, Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1955.

En la solución a la segunda objeción, y adelantando la discusión relativa a la *curiositas* como vicio opuesto a la *studiositas*, Tomás nos hace notar la relevancia de la dimensión afectiva en lo que concierne al apetito de conocer: “Por el peso del afecto humano la mente es arrastrada hacia la consecución de aquello que ama. Donde está tu tesoro –leemos en San Mateo- está tu corazón”³⁴.

En efecto, el *studium* plantea en su movimiento un *modus veritatis* que tematiza la importancia de la moderación en cuanto al conocimiento mismo, para evitar la dispersión afectiva propia de la búsqueda desbocada de los placeres –los más sutiles son los intelectuales y por ello son los más vehementes en sus reclamos, nos dice el Angélico-. De esta manera se propicia la progresiva unificación de las potencias en la dinámica del bien, realizada en la ardorosa investigación de lo verdadero.

El artículo segundo de la *quaestio* 166 profundiza la exposición de la *studiositas* como parte de la templanza. Será entonces necesario explicitar los elementos constituyentes de aquello que resulta temperado. Nos dice el Aquinate:

“La templanza tiene por misión moderar el movimiento del apetito, a fin de que no tienda con excesiva vehemencia al objeto que naturalmente apetece. Y así como el hombre, en conformidad con la naturaleza corporal, naturalmente apetece el placer de los objetos venéreos y de los alimentos, así, en conformidad con la naturaleza espiritual, desea conocer. ‘Todos los hombres desean naturalmente conocer’ dijo Aristóteles. Y para moderar este apetito necesitamos de la estudiosidad”³⁵.

La moderación en el apetito de conocer nos recuerda que el campo que cubre la templanza en general es heredero de lo pensado por los griegos en el término *sophrosyne*. Allí se hace presente lo temperado como lo conveniente en cada caso. La *studiositas*, en tanto virtud, posibilita entonces que el ser humano modere su apetito con relación a sus circunstancias, al ámbito completo de su contingencia, a la fecundidad de sus opciones vitales.

³⁴ S. Th. II IIae q.166 a.1 ad secundum “*ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quae afficitur, secundum illud Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tum*”.

³⁵ S. Th. II IIae q. 166 a.2 Corpus

El “estudioso” será por ello un ser humano íntegro, por la excelencia en lo que concierne al deseo de conocer. No se multiplicará en vanidades, no menguará en su esfuerzo por conocer lo que debe en razón de su estado, no manipulará su saber en pro de sus intereses egoístas, o en perjuicio de los prójimos.

Resulta central para nuestra aproximación resaltar que Tomás ubica a la *studiositas* en el concierto de las virtudes morales, y entre ellas, la templanza, pues se trata de moderar un *appetitus*: el que corresponde al saber y a todo lo que lo acompaña en cuanto a las circunstancias de desarrollo de la actividad intelectual. Toda virtud moral encuentra su meollo en el horizonte de contingencia de su realización, también el estudio, en cuanto puede acontecer, según la elección humana, de un modo u otro.

El valor moral de esta virtud se nos hace manifiesto en la solución del Angélico a la segunda objeción de esta *quaestio*:

“El acto de la facultad cognoscitiva está sometido al imperio de la facultad apetitiva, que es motriz de todas las potencias. Se puede, pues, distinguir en el conocimiento un doble bien. El primero se refiere al acto mismo de conocer; pertenece a las virtudes intelectuales y consiste en la verdad en los juicios. El segundo se refiere al acto del apetito, y consiste en la voluntad recta de aplicar la fuerza cognoscitiva de un modo o de otro, a un objeto o a otro. Esto pertenece a la virtud de la estudiosidad y nos obliga a colocarla entre las morales”³⁶.

El bien perseguido en la *studiositas* resulta de la aplicación recta del vigor cognoscitivo, *appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam*, y por ello su opuesto, la *curiositas*, “desvía” al deseo de conocer con relación a su imperio sobre las circunstancias o las consecuencias de la pretensión de ciertos saberes, o por el desorden que afecta al esfuerzo en la adquisición del conocimiento.

³⁶ S. Th. II IIae q. 166 a.2 ad secundum: *Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivae virtutis imperatur a vi appetitiva, quae est motiva omnium virium, ut supra habitum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem, quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula aestimet verum. Aliud autem est bonum quod pertinet ad actum appetitivae virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.*

Citando a Agustín de Hipona, Tomás observa en una de las soluciones del artículo segundo de la *quaestio* 167:

“Distinguir si nuestros sentidos obran a impulso de la voluptuosidad o de la curiosidad no es difícil. La voluptuosidad busca objetos hermosos, suaves, sonoros, sabrosos, blandos; la curiosidad, por el contrario, busca incluso objetos contrarios a los que acabamos de señalar; no por sufrir la molestia que implican sino por el placer de experimentarla y conocerla”³⁷.

Es así como la curiosidad posee efectos disolventes en el orden afectivo, que llevan a la perversión del apetito, encontrando placer en el vértigo de su propia dispersión.

El curioso puede analogarse al torpe o al estulto, por el embotamiento o la ligereza de quienes ostentan ese carácter. Asimismo, la *curiositas* acompaña, en cuanto a su poder de dispersión, al tradicional vicio de la acedia³⁸, pues quien la experimenta no puede concentrar su atención, su mente vaga y se entretiene en la multiplicidad imponderada, lo cual nace y se desarrolla por la distensión del *appetitus*.

La acedia es una forma de la tristeza que se caracteriza como desesperanza de alcanzar el bien o lo bueno, por ella puede llegarse a la amargura como cualidad propia de quienes se hacen insufribles para los prójimos, aún intolerables para ellos mismos.

Si la *studiositas* se dirige a moderar el apetito de conocer -en tanto hay un bien del conocimiento que consiste en la rectitud de su aplicación- del vicio contrario, la *curiositas*, puede seguirse la desesperación del bien característica de la acedia. Esa “humildad perversa”, en palabras de Josef Pieper, que se obstina en la desesperanza.

Paradójicamente, el corazón del acedioso se endurece por la tristeza, y se entorpece por la renuncia a buscar lo verdadero. Así, la *curiositas* como *sollicitudo* o *cura* desviada o dispersa, puede conducir o acompañar a la acedia y alimentarse de la tristeza causada por la renuncia a actuar rectamente en el orden de la búsqueda del saber.

³⁷ S. Th. II IIae q. 167 a.2 ad primum

³⁸ Tomás de Aquino aborda diversas perspectivas respecto de esta cuestión en *la Summa Theologiae* I IIae q. 35.

En la *quaestio* 35 de la *II Ilae*, dedicada a la acedia, en su artículo cuarto -que pregunta si es un vicio capital- contestando a la segunda objeción, Tomás menciona a las hijas de la acedia (siguiendo a Gregorio Magno): la desesperación, la pusilanimidad, la indolencia de los preceptos que afecta la justicia respecto de los prójimos, el rencor contra quienes sostienen lo recto; la malicia, la divagación de la mente por lo ilícito.

A continuación, respondiendo a la tercera objeción, especifica los efectos de las hijas de la acedia:

“Efectivamente, la *amargura*, que, según San Isidoro, nace de la tristeza, es cierto efecto del rencor; la *ociosidad*, en cambio, y la *somnolencia* se reducen a la indolencia en lo tocante a los mandamientos, en que uno está ocioso, incumpléndolos totalmente, o soñoliento, cumpliéndolos con negligencia. Los otros cinco que, según él, nacen de la acedia, pertenecen a la divagación de la mente por lo ilícito. Y así, cuando está asentado en el castillo del alma, si pertenece al conocimiento, se llama *curiosidad*; si afecta al hablar, *verbosidad*; si atañe al cuerpo, no dejándole parar en lugar alguno, se denomina *inquietud corporal*, indicando con los movimientos desordenados de los miembros la divagación mental; si lo deja campar por diferentes lugares, se llama *inestabilidad*, aunque con esta palabra se puede entender también la variabilidad de proyectos”³⁹.

La asociación entre acedia y *curiositas* se verifica aquí en la especificación realizada: la curiosidad es desesperanza de los bienes debidos en el plano del conocimiento, lo cual significa que surge de la desesperación en cuanto al deseo de la verdad, por cuanto esta natural tendencia no es temperada según exige la *studiositas*.

³⁹ S. Th. II Ilae, q. 35, a. 4 ad tertium, *Nam amaritudo, quam ponit Isidorus oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. Otiositas autem et somnolentia reducuntur ad torporem circa praecepta, circa quae est aliquis otiosus, omnino ea praetermittens et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quae ponit ex acedia oriri pertinent ad evagationem mentis circa illicita. Quae quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur importunitas mentis; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur curiositas; quantum autem ad locutionem, dicitur verbositas; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagationem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca, dicitur instabilitas. Vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.*

La *studiositas* como virtud alcanza, al igual que la prudencia, todo el campo de la moral, en la medida en que modera el deseo de conocer, a la *vehementem applicationem mentis ad aliquid*. En esa aplicación de la mente reside la posibilidad de rectitud de nuestra voluntad en el orden del *appetitus* que da curso a la *vis cognoscendi*: recordemos lo dicho por Tomás más arriba respecto del peso *-pondus-* de la dimensión afectiva en la inclinación de la mente al saber: *ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quae afficitur*.⁴⁰

Como contraposición a los efectos de la *acedia-curiositas* mencionada, el *éthos* del estudioso experimenta alegría en el conocer, gozo en el comunicar lo conocido, según lo indicado en alusión a Alberto Magno.

Se trata entonces de conocer lo verdadero, de vivir verdaderamente. En esta clave de la vida moral del ser con *lógos*, del viviente que desea naturalmente conocer, según las palabras del Filósofo, el *officium* universitario medieval encontró su encrucijada, que supo discutir y plasmar en su propia producción intelectual y en su praxis institucional.

Igualmente, los predicadores pudieron experimentar el valor de la *studiositas* como parte de sus propios desafíos ascéticos y espirituales. Citamos a renglón seguido un pasaje del escrito de Liam Walsh sobre el estudio en Tomás de Aquino, pues su perspectiva resume la nuestra y la enriquece:

“El estudio del fraile contemplativo existe para explorar cómo la realidad de Dios está presente en la realidad de la experiencia humana, de modo que esa experiencia humana pueda describir la experiencia de Dios. El camino del predicador es la vivencia de la experiencia de Dios en vistas a hablar de ella como: *laudare, benedicere, praedicare*. Tomás concluye su declaración sobre el predicador como un contemplativo comunicante con una frase: *et ideo Christus talem vitam elegit*: y Cristo mismo eligió ese modo de vida”⁴¹.

⁴⁰ S. Th. II IIae q.166 a.1 ad secundum.

⁴¹ “The study of the contemplative preacher is for exploring how the reality of God is present in the reality of human experience, so that human experience can describe the experience of God. The way of the preacher is the living of the experience of God in view of the speaking of it as: *laudare, benedicere, praedicare*. Thomas concludes his statement about the preacher as a communicating contemplative with a phrase (...): *et ideo Christus talem vitam elegit* (“and so Christ chose this way of life”). Walsh, 1996: 241. La traducción consignada en el cuerpo del texto es nuestra.

Conclusión

Nuestro recorrido respecto de la Institución del estudio en la naciente Orden de Predicadores nos ha conducido por etapas diversas, en las que ha sido necesario discernir los caminos por los cuales el *studium* como parte de la observancia religiosa de los primeros frailes, y la *studiositas*, como la virtud que modera y perfecciona nuestro deseo de saber, constituyen claves antropológicas de importancia para el presente, aportadas por la reflexión medieval.

En cualquier caso vemos que el *studium*, asociado a la predicación, experimentado fraternalmente, aquilatado en la búsqueda esperanzada de lo verdadero, fue para los primeros dominicos un oficio santo y ardorosamente abrazado, en su legislación, en su praxis, en su teología.

Dice el Maestro Humberto de Romans en su *De Vita Regulari: Sacrum studium, per quod masticatur panis Verbi Dei, corroborat*, El estudio sagrado, por el cual se mastica el pan de la Palabra de Dios, robustece,

Tales palabras, asociadas a una ascética y a una espiritualidad del estudio nos recuerdan otras, las pronunciadas por la filósofa -y mística- francesa Simone Weil, en su bellissimo libro titulado *La gravedad y la gracia*: “El gran dolor del hombre es que mirar y comer son dos operaciones diferentes. La beatitud eterna es un estado en que mirar es comer.”

En esta expresión se nos sugiere que el acto de devorar es diverso del acto de alimentarse. El alimento fortalece y nutre, escogemos nuestros alimentos buscando las conveniencias y armonías que favorezcan nuestro curso vital. En el devorar no hay alimentación, y lo devorado se desdibuja como alimento. Aparece así en toda su contundencia el afán de consumir y destruir, de reducir ferozmente lo otro a la disposición ilimitada de lo propio.

Aristóteles nos dice que la mirada, el ‘sentido’ propio de la contemplación, es la forma perceptiva más afín a la actividad intelectual, en ella el objeto se nos da en la distancia, la contemplación plenifica a la mirada como intimidad, *parrhesía*.

Así, la rectitud en el obrar es comprensible como cierta configuración de la mirada que ordena nuestra praxis en el marco de nuestra constitutiva contingencia, para conducirla a su fin: el cumplimiento de lo verdadero como delectación de lo bueno.

Mirar y comer. Inteligir lo verdadero, aguzar la mirada hasta volverla *diorética*, clarividente, es la tarea de la *studiositas*, para llegar, en peregrinación diligente, a gustar de lo bueno.

Sin embargo, la distancia entre ambos sucesos es condición para el término del movimiento, a eso se niega la *curiositas*: a esperar, en la distancia, los bienes que acompañan a lo verdadero, prefiere ir neciamente tras ellos para devorarlos, y en ese desgarramiento de deseos múltiples, dispersos, se pierde, se descamina.

Pero tales bienes no se nos dan en el confuso juego de espejos de los honores, tampoco en los aturdimientos del verbalismo vano, de ninguna manera llegan por la injusticia, la violencia, la malicia, el desprecio de los prójimos.

Se ofrecen al estudioso por el ardor del deseo que recibe a la verdad como don, *kháris*, y por eso hace de ella su oficio, según las palabras del *Prólogo* del *LC*: la predicación es el fruto de un *studium* que se esfuerza tanto como espera, y por ello puede comunicarse a los prójimos en fraternal convivio: *et studium nostrum ad hoc principaliter ardenterque summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse*, “y nuestro estudio se debe dirigir en primer término, principalmente, y con todo ardor, a que podamos ser útiles a las almas de los prójimos”.

Pues, como nuevamente nos recuerda Simone Weil en *Attènte a Dieu: Les biens plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus*. “Los bienes más preciados no deben ser buscados, sino esperados.”

Fuentes Editas

AAVV. *Santo Domingo de Guzmán, Su vida, su Orden, sus Escritos* (1966), BAC: Madrid.

ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, Auguste et Emile Borgnet (eds.) (38 vol., Paris 1890-1899). Basada en la edición de Lyon (1651).

BERNARDO de CLARAVAL, *Obras Completas*. T. II, B.A.C. Madrid, 1983. *Constitutiones prime ordinis fratrum predicatorum. Archivium Fratrum Praedicatorum*, 5 (1935) pp. 5- 123.

Liber Consuetudinem (LC) en *Santo Domingo de Guzmán, Su vida, su Orden, sus Escritos*, (1966) BAC: Madrid.

DUVERNOY, Jean. Fuentes sobre Catarismo medieval: <http://jean.duvernoy.free.fr/sources/sources.htm>

Ex. Pv., III, 2- 7. Exordio Parvo, Carta Caritatis, original latino y versión francesa en www.userskynet.scourmont.be.

- GULIELMO DE SANCTO AMORE, “De Periculis Novissimorum Temporum”, “Liber de Antichristo et eiusdem ministris”, en *Opera Omnia*, Constance, 1632. Edición facsimilar.
- HUMBERTO de ROMANS (1889) *Expositio Regule Beati Augustini, De utilitate Studii in Ordine Predicatorum*. 2 vol. edit- J. J. Berthier, Romae,
- PEDRO DE CELLA, *Epístola 73*, en *Patrologiae Latina. Cursus Completus* –en adelante PL–. Acc.
- Regla de San Benito*. Versión e introducción de G.M. Colombás. Ed. Monte Casino, Zamora, 1994. Original latino: PL. vol. 66.
- S. BUENAVENTURA, “Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica”, “Apología de los pobres”, en *Obras Completas T. VI*, Madrid, BAC, 1949.
- S. THOMAE AQUINATIS, “Contra impugnantes dei cultum et religionem”, “De perfectione vitae spiritualis”, “Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu”, en *Opuscula theologica. Vol. II. De re spirituali*, Roma, Marietti, 1969.
- (1955) *Suma Teológica*, BAC: Madrid.

Bibliografía

- AAVV (1968), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford at Clarendon Press:Oxford.
- AAVV (1995), *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique*, Beauchesne : Paris.
- BATAILLON, Louis (1996), “Le Rapport entre l'étude et la Predication chez les Frères Prêcheurs au XIII ème siècle”. En *La Formazione Integrale Dominicana*. Edizioni Studio Dominicano: Bologna.
- BEUCHOT, Mauricio (1995), “El estudio de la filosofía en la Orden Dominicana”, en *Aristas de la filosofía medieval*, PPU, Barcelona, pp. 129- 137.
- BOLZAN, Juan Eduerdo y FRABOSCHI, Azucena (1974), “Santo Tomás y los capítulos generales de la Orden de Hermanos Predicadores, 1278-1370”. *Revista Sapientia*, Buenos Aires, Vol. XXIX.PP. 263-278.
- CONGAR, Yves, “*In dulcedine societatis quaerere veritatem*. Notes sur le travail en Équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIII e siècle ». En AAVV, CHENU, Marie Dominique (1962), *Santo Tomás de Aquino y la teología*, Aguilar: Madrid.
- (1966), *La Fe en la Inteligencia*. Editorial Estela: Barcelona.

- (1974), *Introduction a l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique Vrin: Paris.
- (1983), *La teologia nel dodicesimo secolo*. Jaca Book: Milano.
- DE LIBERA, Alain (2000) *Pensar en la Edad Media*, Anthropos: Barcelona.
- DE TORRE, Juan María (1983) *Introducción General, Obras Completas de San Bernardo*, BAC: Madrid.
- DOUAIS, Célestin (1884), *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs au trezième et au quatorzième siècle (1216-1342)*, Paris, A. Picard; Toulouse, E. privat
- DUVAL, André (1967), "L'Étude das la Législation religieuse de Saint Dominique", *Mélanges offerts a M-D Chenu*, Vrin, Paris, pp. 221- 247.
- ERMANNNO, Ancilli (1983) *Diccionario de Espiritualidad* 3 vol. Herder: Barcelona.
- ERNOUT Alfred- MEILLET, Antoine (1951), *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. Ernout- Meillet. Paris: Librairie Klincksieck. GAFFIOT, Felix (1934), *Dictionnaire Illustré Latin Français*. Paris : Librairie Hachette, Saint Germain.
- LE GOFF, Jacques (1993), *Los intelectuales en la Edad Media*, Editorial Gedisa, Barcelona,.
- (1987) *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Taurus: Madrid.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Pilar (2004), "El catarismo: nuevas perspectivas sobre su origen y su implantación en la cristiandad occidental", en *Clío y Crimen* n° 1, Año 2004, p. 139.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Pilar (2004), "Sources juridiques pour l'étude du catharisme", en *Clío y Crimen* n° 1, Año 2004, pp. 365-379.
- JUSTO, Alberto (2005), "Algunos íconos místicos en los primeros dominicos", en *Actas de las segundas Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en Argentina*, Agosto de 2005. Instituto de Investigaciones Históricas "Prof. Manuel García Soriano", UNSTA, San Miguel de Tucumán, Argentina, pp. 19- 22.
- RENARD, Jean-Paul (1977), *La formation et la désignation des prédicateurs au début de l'Ordre des Prêcheurs 1215- 1237*, Fribourg.
- MIGNE, Jacques Paul (1846). Edición en CD Rom.
- NIERMEYER, J. F. (1976), *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Lexique Latin Medieval - Medieval Latin Dictionary - Mittellateinisches Wörterbuch, Brill, Leiden.

- REGNARD, Joël (2003), “Le pacte fraternel. Un élément du pédagogie spirituelle”. *Collectanea Cisterciensia* 65, pp. 258- 275.
- VACANT, MANGENOT (1923-1950) *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Amann, París.
- VICAIRE, M.- H. (1982), *Histoire de saint Dominique*, 2 vols Du Cerf : Paris.
- WALSH, Liam (1966), “Saint Thomas and study”. AAVV, *La Formazione Integrale Domenicana*. Edizioni Studio Domenicano: Bologna.
- WALZ, Angelus Maria (1930), *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum* , Libreria Herder: Roma.

Recibido: mayo de 2011 / Aceptado: agosto de 2011

