

Búsqueda de la verdad y opción por la pobreza en el joven Maestro del convento de Saint-Jacques*

Gaspar Risco Fernández
Universidad Nacional de Tucumán
Centro de Estudios "In Veritatem"

*Pobre teólogo aquel en quien el misterio
ha perdido su tensión.*

Kierkegaard

Tomás de Aquino, feudal por nacimiento y benedictino por adopción monástica, pretendió realizar a los dieciocho años un acto de libertad estrictamente personal. L. H. Petitot ha dicho palabras definitivas al respecto:

abandonó el monasterio feudal, rico, situado como el castillo en la cima de una colina y cuyo abad era noble y monarca absoluto, para hacerse religioso mendicante, habitar una casa común, apenas burguesa, situada en el barrio más populoso de una ciudad.¹

Tal decisión tuvo que afirmarse una y otra vez en el ánimo del joven rebelde, más consciente y más crítica frente a los sucesivos asedios que los prejuicios de su casta urdieron para disuadirlo. Primero se apeló, en vano, a la autoridad familiar, a la violencia armada y a las seducciones del placer, del honor y de las prebendas eclesiásticas. Después, con mayor sutileza y no sin razones atendibles, se invocó la obligación moral que le correspondía como a hijo bien nacido de subvenir al derrumbe socio-económico de su noble estirpe en desgracia.

* Reformulación ampliada de "Tomás de Aquino: el intelectual y sus opciones" en *Nuevas Propuestas*, Revista de la Universidad Católica de Santiago del Estero, 33, junio de 2003, 145-159.

¹ *La vida integral de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires: CEPA, 1951, pp. 67-68.

Con todo, ya para entonces nada ni nadie sería capaz de torcer su destino de teólogo y filósofo profesional, de hombre que hace profesión de sabiduría más propiamente que de ciencia. Sin embargo, no optó por la vía apofática de la teología negativa exclusivamente. En continuidad con el descenso teofánico del Verbo hecho hombre, asumió a su vez la ingente tarea de constituir la teología como ciencia. De suerte que esta otra opción estrictamente sapiencial, también subsidiaria pero fundante, maduró tan pronto en lucidez avizora de los signos de los tiempos, que sus superiores no vacilarán en confiarle al precoz Maestro Regente de la Cátedra de Extranjeros en el Convento parisiense de Saint-Jacques la defensa de la novísima Orden. Una enmarañada trama de intereses confabulados en su contra así lo requería. ¿Cómo encontrar el inédito viable entre el mantenimiento del *statu quo* y la apertura a una nueva constelación histórica?

Parece, pues, legítimo concluir con Petitot que

la vocación de Santo Tomás de Aquino por su punto de partida, su último término y la naturaleza de las oposiciones encontradas, es la más típica, la más cabalmente representativa de la evolución social y religiosa de la primera mitad del siglo XIII.²

Una sociedad en tránsito

Un acto de rebeldía tan rico en implicaciones nos aboca, por un lado, al análisis del marco histórico en que se forjó como opción personal e irrepetible y, por otro, nos remite al contexto significativo dentro del cual se erigió en forma emblemático-institucional. Tomás de Aquino vivió como universitario en una sociedad emergente dinamizada por cambios revolucionarios, en una situación análoga a la de la mayoría de nuestras universidades latinoamericanas.

Lo que constituyó su circunstancia podría calificarse hoy, *mutatis mutandis*, con las categorías de análisis de Paulo Freire, como *sociedad en tránsito*.³ Desde el punto de vista socio-político y económico: tránsito del feudo a la comuna, de la civilización rural a la civilización urbana, de la economía agrícola cerrada y de subsistencia a la naciente economía

² Op. cit., p. 68.

³ Para la caracterización de una *sociedad en tránsito*, concretamente de rural a urbana, y para la consiguiente tipificación de las inflexiones que puede adoptar la conciencia colectiva, sobre todo por parte del sector intelectual, en el interior de ese proceso, cf. *Educação como prática da libertade*, Río de Janeiro: Paz e Terra, 1967, y *Pedagogía del oprimido*, Montevideo: Tierra Nueva, 1970. Más allá de lo extemporáneo que pueda

mercantil y precapitalista. Desde el punto de vista cultural: tránsito de la espiritualidad monástica a la fe, objetivándose en teología como ciencia y a la recuperación crítica de la herencia clásica enriquecida por la impronta de su periplo oriental; de las recatadas escuelas monacales, minoritarias y campesinas, a la ciudadana *universitas magistrorum et scholarium*, democratizante, turbulenta, masivamente juvenil.

Tomás de Aquino se inscribió con *conciencia transitivo-crítica* en este proceso, al ingresar en la Orden de los Predicadores.⁴ Hizo suyo de este modo un proyecto revolucionario para la mentalidad religiosa de su tiempo, entregándose hasta las últimas consecuencias al ideal liberador que constituyó el carisma de los frailes mendicantes. La nueva Orden exigía temple de desafío, talante de riesgo. Su hispánico fundador Domingo de Guzmán había logrado abrirse paso con raro equilibrio.⁵ Por una parte, había conseguido emerger de la *conciencia extático-intransitiva* del monaquismo feudal, reservorio nutricional de Europa. Por otra, se las había arreglado para encauzar la *conciencia transitivo-ingenua* desvirtuada en *conciencia fanática* de los grupos proféticos valdenses, partidarios de un *espiritualismo* y de un pauperismo ultra reformistas.⁶ Había encontrado, en suma, el *inédito viable* que reclamaba su horizonte histórico: un nuevo sistema de vida religiosa basado en la contemplación-estudio-predicación e irrigado por el *Pneuma* de una pobreza evangélica que interpela cuando, como y donde quiere.

parecer recurrir a Paulo Freire, lo que nos interesa es mostrar las correspondencias analógicas que existen entre el contexto de la emergente universidad medieval en que se forjó el pensamiento tomasiano, el contexto de la trasplantada universidad colonial en que se produjo la recepción indiana del tomismo repensado por Francisco de Victoria y Francisco Suárez, y el actual contexto de la universidad latinoamericana, cuya crisis de identidad podría dar lugar a un tomasianismo inédito en el que los latinoamericanos digamos por fin nuestra palabra.

⁴ Mario Bartolomei, "S. Tommaso, espressione del rinovamento evangelico ed ecclesiastico degli Ordini Mendicanti" en *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero II: Dal medioevo ad oggi. Atti del Congresso Internazionale nel suo settimo centenario*, Napoli: Edizioni Dominicane Italiane, 1976, pp. 9-14.

⁵ Jiri M. Vesely, "La *Sacra doctrina* di Tommaso d'Aquino e la *Sancta praedicatio* di Domenico di Guzman (Riflessioni sulla *Summa theologica* I, q. 1)" en *Atti del Congresso Internazionale...* id., pp. 116-122.

⁶ L. Santini, *Il Valdismo ieri ed oggi*, Torino: Claudiana, 1965.

Tal fue el proyecto que Tomás de Aquino adoptó. En primera instancia, como a tuntas, para la conquista de su libertad personal en comunión fraterna. Y más tarde, desde una perspectiva eclesial-epocal bajo la dirección del Maestro Alberto de Bollstädt, para lanzarse junto con él a una genial empresa concientizadora, científica y ecuménicamente abierta a nuevos horizontes. Carisma dominicano, vocación intelectual y tarea liberadora eran términos que se reclamaban mutuamente por dinámica propia. Mientras que entre los frailes menores el giro intelectual se había producido como un complemento posterior a las intuiciones más primigenias del Poverello d' Assisi, entre los frailes predicadores la orientación albertino-tomasiana fue el resultado natural de sus objetivos fundacionales y la mendicancia itinerante la encarnación exacta requerida por la rigurosa lógica de la situación.⁷

El lugar de las contradicciones

Era el momento preciso. Las comunidades universitarias se estaban convirtiendo en punta de lanza del proceso de cambio. Ansioso por ocupar un espacio dentro del multicolor espectro de las corporaciones, el gremio de los intelectuales había adquirido por primera vez en la historia de Occidente una praxis política frente a la teocracia pontificia, frente al fortalecido poder de los reyes y frente a las celosas autonomías comunales.

De esta manera la universidad había llegado a ser el lugar por excelencia de la *concientización transitivo-crítica* y el laboratorio socio-cultural donde se procesaban las más profundas contradicciones. He aquí por qué la gravitación misma de las circunstancias hizo que la vocación dominicana de Fray Tomás se modelara en términos de profesión universitaria tan rápida y linealmente.

H.-D. Chenu ha llamado la atención sobre esta clave mayor del itinerario tomasiano:

No es una simple coincidencia que el hermano Tomás fuera enviado a París e hiciese allí carrera; se encuentra allí como por un determinismo donde se conciertan las leyes de su Orden, las directrices de la Iglesia y el momento mismo de la socie-

⁷ Silvana di Mattia Spirito, "Il problema della povertà e della perfezione religiosa nell'ambito delle polemiche tra Clero secolare e Ordini Mendicanti" en *Atti del Congresso Internazionale...*, pp. 45-58, en particular 51-52.

dad. Santo Tomás es inconcebible fuera de París, espiritual e institucionalmente.⁸

En fin de cuentas, quien analiza la cronología universitaria del Aquinatense termina abarcando prácticamente su biografía toda.

1239-1244: Estudiante en la Universidad de Nápoles.

1245-1248: Novicio y estudiante en el *Studium Generale* del convento de Saint-Jacques en París bajo la dirección del Maestro Alberto de Bollstädt.

1248-1252: Estudiante en el *Studium Generale* de Colonia, donde continúa bajo la dirección del Maestro Alberto.

1252-1255: Bachiller Bíblico y Sentenciario en el *Studium Generale* de Saint-Jacques de París.

1256/7-1259: Maestro y Regente de la Cátedra de Extranjeros en París.

1259-1268: Maestro en el *Studium Generale* de la ambulante Corte Pontificia (Anagni, Orvieto, Roma, Viterbo).

1269-1272: Maestro nuevamente en París.

1272-1273: Maestro en la Universidad de Nápoles.

El gremio de los intelectuales y sus antinomias

¿Cuáles fueron las contradicciones que convulsionaron su medio profesional y cuáles las opciones concretas que adoptó, incluso como protagonista, para superarlas? Jacques Le Goff ha trazado un sugestivo esbozo de las tensiones internas propias de las corporaciones universitarias en el siglo XIII, muy útil desde el punto de vista de una sociología histórica del intelectual occidental.⁹ Sintetizando sus agudas y sugerentes conclusiones, podríamos formular las principales encrucijadas del momento a partir de las siguientes antinomias:

- 1) La universidad como institución específica de la cultura llevaba implícito en su dialéctica esencial un proceso secularizador, pero de hecho éste sólo era políticamente viable bajo la forma de corporación eclesiástica;

⁸ *Santo Tomás de Aquino y la Teología*, Madrid: Aguilar, 1962, pp. 37 y 217-218; cf. también su imprescindible *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-París: Vrin, 1954.

⁹ *Los intelectuales en la Edad Media*, Buenos Aires: EUDEBA, 1966. Primera y Segunda Parte, *passim*.

- 2) La universidad apuntaba hacia una universalidad del saber que requería en el orden institucional una correlativa organización internacional, pero conservaba al mismo tiempo el espíritu monopólico y localista de las estructuras corporativas que había copiado de los otros gremios;
- 3) La búsqueda a la vez que la transmisión de la ciencia exigían libertad de movimiento y efectiva autarquía, pero el universitario sólo podía subsistir acogiéndose al sistema de privilegios graciosamente concedidos por los poderes espiritual y temporal o convirtiéndose en asalariado;
- 4) La empresa intelectual de la universidad se perfilaba como una síntesis omnicomprehensiva y abierta, pero los centros hegemónicos la desviaban alternativamente hacia sus fines particulares excluyentes poniéndola al servicio, ya de una apologética teocrática, ya de los distintos nacionalismos político-culturales emergentes;
- 5) La educación superior se presentaba como autorrealización del hombre, imagen de Dios, mediante la problematización y resolución de sus relaciones con el mundo, pero persistía aún vigorosa una pedagogía agustiniano-avicenizante concebida como desarrollo de contenidos depositados en la mente humana por iluminación divina.

Las luchas del intelectual

Las posiciones críticas de Santo Tomás, inmerso en las lides de esta heterogénea superposición de *ethos* culturales minada de antinomias, fueron tomando cuerpo perfilándose con incomparable nitidez en el decurso de sus tres memorables polémicas parisienses: a) contra las impugnaciones de carácter doctrinal suscitadas por el agustinismo desde el doble flanco de los Maestros franciscanos y de los Maestros seculares, a la vez que b) contra las denuncias de carácter jurisdiccional por parte de estos últimos, con epicentro de la Facultad de Teología, y finalmente c) contra las acusaciones de tergiversación hermenéutica promovidas por el aristotelismo averroísta, preponderante en la Facultad de Artes.¹⁰

¹⁰ La polémica contra los Maestros seculares alcanzó su mayor intensidad entre 1252 y 1290, particularmente durante los períodos 1252-1259, 1265-1271 y 1282-1290. En cambio, la confrontación con el agustinismo franciscano y la polémica con los averroístas se extendieron a lo largo de todo su itinerario intelectual. Si bien se

De la compleja producción académica resultante, cabe destacar como aporte suyo inconfundible el haber puesto proa con mano firme hacia una ecumene más amplia e inclusiva. No sólo mediante la práctica eximia de la "*inventio et disciplina*", articuladora de las diferencias entre escuela y escuela, a nivel de orgánica institucional; sino también y principalmente mediante la configuración de un horizonte abierto al diálogo de culturas en el interior de otro diálogo entre cristiandad y gentilidad, a la luz del acontecimiento histórico concreto de la Palabra revelada. He ahí el trasfondo del llamado a aquel encuentro divino-humano, todavía perceptible a distancia de ocho siglos, resonando bajo el tecnicismo axiomático de su formulación tomasiana: "*Gratia non tollit naturam sed perficit eam*".¹¹

No han de sorprendernos, entonces, las constantes interpelaciones del teólogo al filósofo y del filósofo al teólogo, que en él se dieron cita como por con-naturalizad. Dentro siempre del mayor respeto a sus específicas incumbencias (*inconfuse*) y de la no menos estricta colaboración integradora (*indivise*). En efecto, el filósofo intentará abordar por su propia cuenta y riesgo el dilema de las relaciones entre causalidad intramundana y trascendencia. No obstante, al exhumar el inédito paradigma del ser en cuanto ser sin más subyacente a la tradición bíblica que le mostraba el teólogo, advirtió –por encima de los géneros supremos de la ontología categorial helénica– otro modo de habérselas constitutivamente abierto al todo del ser como acto. Más aún, descubrió que podía ulteriormente asumirse, aunque nada más que como invocación obediencial, al misterio del "*Ipsum Esse Subsistens*" en su asintótica Otreidad indisponible.

A la recíproca, el teólogo intentará mediar *kerygmáticamente* entre esta nocturna vocación del filósofo y la condescendencia del acontecimiento salvífico cuando le salga al encuentro para hacer en él su morada. No ya en cuanto gracia simplemente, sino en cuanto Señor de la gracia bajo la moción

batió prácticamente solo con pasmosa firmeza y equilibrio bajo el fuego cruzado de ambas posiciones extremas, también tuvo que superar algunos picos de agudísima tensión, como las condenas de que fue objeto implícita o explícitamente por parte del agustinismo episcopal y las críticas provenientes del naturalismo imanentista liderado por Siger de Bravante y las condenas de que fue objeto –implícitamente en vida y explícitamente *post mortem*– por parte del agustinismo episcopal.

¹¹ *Sum. theol.* I (1266-1267): q. 1, art. 8, ad 2.

del *Pneuma*, operante en la lábil creaturalidad de su humano asentimiento. Todo dependerá de la imprevisibilidad de ese “sí” para que desde el “*intimior intimo meo*” de la nueva criatura ascienda a la superficie la fe en busca de su *intelectos fidei* como exigencia humano-divina. En adelante, tendrá que valerse de los nuevos recursos analógicos emergentes de la *metanoia* que active la gracia en el estricto ámbito filosófico, devuelta a sí mismo para sus propios fines por refluencia transdisciplinaria.¹²

Manteniendo en su debida profundidad de campo esta dialéctica teológico-filosófica del pensar tomasiano, apenas esbozada, nos referiremos aquí tan sólo a la primera de sus polémicas universitarias. Más atentos al despertar revolucionario del joven Maestro recién nombrado en la cátedra de Teología de la Universidad de París al margen de todos los reglamentos, que al Maestro de la corte pontificia ya universalmente reconocido como referente ineludible en las *Quaestiones disputatae* de su tiempo. Sabemos que la ofensiva de los Maestros seculares contra los Maestros mendicantes se desarrolló en tres fases sucesivas pero discontinuas, según el sesgo corporativo, doctrinal o jurisdiccional que fue adquiriendo. Con la salvedad de que santo Tomás sólo intervino como protagonista en las dos últimas.¹³

Nos ceñiremos a algunos aspectos, los más pertinentes, de su opúsculo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*,¹⁴ redactado en 1256 principalmente para refutar el *Brevis tractatus* del temperamental Guillaume de Saint-Amour *De periculis novissimorum temporum*.¹⁵ Por debajo de la fronda escriturística, histórica y patristica, encontramos ya en la concepción de esta obra la misma perspectiva del solidarismo que cristalizará a renglón

¹² H.-D. Chenu, *Santo Tomás de Aquino y la Teología*, pp. 40-53. Cf. también Emilio del Río, *Fe, inteligencia y teología*, Madrid: Ed. Razón y fe, 1963.

¹³ Las fases doctrinal y jurisdiccional-eclesiológica coincidieron con sus dos estadios de Magisterio en París. Cf. la trilogía de sus Opúsculos *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), *De perfectione vitae spiritualis* (1269) y *Contra retrahentes a religionis ingressu* (1270).

¹⁴ Cf. la edición crítica leonina a cargo de H. F. Dondaine y su excelente *Introducción* en *Opera Omnia* t. XLI, Roma: Editori di Santo Tommaso, 1969, Pars A. Sin olvidar a P. Glorieux, “Le *Contra impugnantes* de S. Thomas. Ses sources, son plan” en *Mélanges Mandonnet* vol. I, París, 1930.

¹⁵ P. Glorieux, *Repertoire des Metres en Théologie de Paris au XIII siècle y Le conflit de 1252-1257 à la lumière de Memoire de Guillaume de Saint-Amour*, París, 1943-1944.

seguido, como quien dice, en la doctrina tomasiana del *Ipsum Esse subsistens* como Bien Común de la *communitas entium*.¹⁶

¿Puede un religioso ejercer la docencia y pertenecer a la *universitas magistrorum*, liberándose del trabajo manual y viviendo de la mendicidad? Éstos fueron los problemas, quizás un tanto domésticos desde la óptica académica, que ocuparon minuciosas discusiones escolásticas por parte de los enconados bandos en pugna ante la comisión cardenalicia constituida por mandato de Alejandro IV. Pero no nos engañemos, lo que en el trasfondo de lo aparentemente anecdótico se jugaba era nada menos que una nueva concepción eclesiológica, el destino de la cristiandad occidental en tránsito hacia un proyecto liberador cada vez más consciente de sus autonomías temporales.

La razón, las manos y el Bien Común

Para santo Tomás, como para Aristóteles, el animal ha sido provisto por naturaleza del equipo imprescindible para la vida. No ocurre lo mismo con el hombre, que cuenta en cambio con la razón y con las manos a los efectos de dotarse adecuadamente de los medios requeridos para autorrealizarse en la construcción y transformación del mundo. Ahora bien, ningún hombre es de por sí suficiente para autoabastecerse haciéndose cargo de los desafíos que le vienen de su anclaje intramundano. Espíritu encarnado, surge en él por esencia la necesidad de constituirse históricamente en sociedad con la consiguiente división del trabajo y el intercambio de bienes o servicios, conforme al *hic et nunc* de su *ethos* cultural y a instancias de su autopropulsividad cuasi-creadora.

De este modo se establecen las diferentes clases de sociedades y se plurifican los oficios, estados y órdenes en cada una de ellas. La distribución concreta de dichos estados, tareas y roles se decide en el juego combinado de la providencia divina y derivadamente de las causas segundas, sin que tal calificación implique restarle consistencia a la efectividad inmanente propia de estas últimas.

¹⁶ *Quaestiones disputatae De veritate* mantenidas durante esa misma estancia de su primer Magisterio en París: q. XXII “De appetitu boni”, art. 1 “Utrum omnia bonum appetant”.

En efecto, la ley de todo dinamismo inteligente radica en el fin que por naturaleza le corresponde, visualizado bajo la razón de bien. Toda estructura social, por tanto, debe organizarse bajo régimen de Bien Común. Vale decir, según la dialéctica del todo con respecto a las partes, de las partes entre sí y de las partes con respecto al todo, analógicamente considerados. Analógicamente, ya se trate de la necesaria unidad espiritual de la Iglesia peregrinante, ya de la imprescindible cohesión del todo político. En cuanto unidades de orden, sólo podrán mantenerse en mutuo y delicado equilibrio respetando las singularidades irrepetibles de sus miembros-personas. Pero orientándolos a su vez hacia el bien del conjunto en comunión y participación, de forma que éste revierta en beneficio de aquéllos.¹⁷

En consecuencia, cualquier desarrollo desigual obtenido por privilegio en beneficio de unos y en detrimento de otros introduce un grave desorden. Lesiona la naturaleza misma del ser social y el sabio designio de su Creador, que lo ha hecho a imagen y semejanza suya. Tal es la condición de naturaleza desquiciada en que se encuentran hombre y cosmos a raíz del pecado. Santo Tomás tuvo aguda conciencia del escándalo que implicaba la explotación del hombre por el hombre tanto para un régimen mítico pagano como para un régimen secular. Cuánto más debió potenciarse en él ese escándalo a escala bíblica y evangélica dentro del régimen de cristiandad en que le tocó vivir. Creado para la libertad y para el condominio responsable sobre su macrocuerpo solidario, el ser humano entra en contradicción con su dignidad subsistente e intransferible de persona cuando cae en el estado de servidumbre, cuando se convierte en ser para otro o en simple medio para el bien de otro.

Dependencia o liberación

El *Doctor Communis* no era tan ingenuo como para pensar que la servidumbre institucionalizada surge espontáneamente por el mero ceder de los exproliados a favor de otros el bien que debería ser su propio e inalienable

¹⁷ *De Regimine Principium* (1265/6) hasta Lib. II, cap. 4 incl., passim y su formulación más madura en *Sum. theol.* I-II (1268-1270): qs. 90-97 "De legibus"; I-II (1271-1272): qs. 57-58 "De iustitia"; *Com. In Politicorum lib.* hasta Lib. II, cap. 6. En conexión con nuestra remisión a Paulo Freire, cf. Clodovis Boff, "Carta a un joven teólogo" sobre Tomás de Aquino y la teología de la liberación en *Páginas*, Centro de Comunicación radial del Perú, Vol. VI 42 (1981) Separata, pp. 2-8.

bien. Todo por el contrario, denunció con precisión el mecanismo del proceso enajenador en el contexto de las nacientes autonomías comunales. No se contentó con estigmatizar la situación de servidumbre como resultado de un patrimonio dominial injusto. Su impunidad clama al cielo –sostenía sin duda– contra el ejercicio pervertido de la autoridad por parte de quienes han asumido legítimamente la responsabilidad de dirigir la vida de la *polis*. Cuando el que administra el orden público distorsiona su natural orientación hacia el bien de todos y de cada uno, haciendo empero que no sean más que instrumentos al servicio del suyo propio como fin, los convierte en una parte o en un órgano de sí mismo introyectado en ellos.

La relación de mando-obediencia, esencial y buena en sí para la marcha de una sociedad justa “*in praesentis vital statu*”, degenera entonces en la relación opresor-oprimido. Lesionado el núcleo personal de la alteridad, conculcado al debido respecto a la inviolable privacidad de las conciencias e interrumpido en circuito de su intercomunicación dialógica, se pierde la dimensión estructural-existencial del todo solidario. El todo deja de ser inclusividad democrática para devenir extrapolación despótica en la hegemonía del poder bajo sus múltiples formas. En el extremo opuesto, el libre talante de cada cual conduce inexorablemente a la atomización competitiva sin orden ni concierto. La alternancia de la *actio-passio*, connatural a nuestra espiritualidad encarnada, se torna patológico conflicto de los polos en contacto, sin posibilidad de acceso al “nosotros” de la comunidad organizada.

El joven Maestro de Saint-Jacques no se resignó a constatar que de facto “*derelicti sumus in mundo*”. A conjeturar que una protohistoria de culpa y castigo gravita sobre los desterrados hijos de Eva, de suerte que todo hubiera acontecido de modo muy distinto en caso de haber permanecido fieles a la inocencia de aquella condición primera. No sólo no se resignó, sino que llegó a saber con la sabiduría de la fe que, si por Adán quedó su progeie sometida a las potencias de este mundo, por Cristo nos fue devuelta en Él la libertad y el señorío de los hijos de Dios. Alertado por el teólogo, el filósofo logró avizorar, más allá de la racionalidad humana, su dimensión de persona como coronamiento subsistente de la sustancia pensante, ampliando así el alcance de nuestro objeto formal de inteligibilidad. Por eso su concepción antropológica y ético-política, estrictamente filosófica, se centró en una analítica existencial del acto humano. A tal punto que puede considerarse hoy como una genial dilucidación de las potencias o mecanismos

que traban o liberan la vocación del hombre, consistente “en ser principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y de dominio sobre cuanto hace”, como dirá más tarde.¹⁸

Nada extraño, pues, que el teólogo la integrara a su *Summa Theologiae* en el dinamismo teológico de nuestro retorno a Dios por haber sido creados a imagen de su Imagen-Verbo Unigénito. ¿Qué papel desempeña la Cristología en las *Sumas* tomasianas, sino el de ser nuestro camino de liberación hacia el Padre? El *Kyrios Christos* no es un resucitado evadido de este mundo sino su *recapitulador*. El señorío que ostenta su humanidad, asumida en cuanto Verbo y glorificada a la diestra del Padre, proclama bien a las claras que en Él le ha sido restituida y resaltada su dignidad al hombre como hombre y como hijo en el Hijo. Doblemente responsable, en consecuencia. Responsable de sí con los otros en el “nosotros” como seres en lo otro del mundo y por ende más allá del mundo. Pero llevándolo responsablemente consigo, traspuesto a lo divino.¹⁹

Los intelectuales y el bien de la multitud

He aquí el substrato filosófico-teológico, sumariamente explicitado, que permitió al Aquinate resolver los problemas internos de su corporación universitaria sin perder de vista los grandes desafíos de su horizonte histórico. Dado que el Bien Común, tanto el de la sociedad eclesial como el de la sociedad política, debe preferirse al bien particular, pues lo incluye, no hay inconveniente en que el monje se exclaustre para asumir el oficio de la docencia superior e integrarse al cuerpo colegiado junto a los maestros seculares.

Tal conclusión ha de entenderse no como una excepción en situación límite de extrema necesidad, sino como lo óptimo deseable en función del Bien Común bajo situación normal. Vale decir que, llegado el caso, la autoridad competente debe garantizar la admisión de Maestros regulares en

¹⁸ *Sum. theol.* I-II Prolog.

¹⁹ Ya en las *Quaestiones disputatae De veritate* XXIX “De gratia Christi”, art. 4 “Utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam” había establecido las conexiones existenciales entre la constitutiva apertura trascendental del hombre a lo Absoluto y su *potentia oboedientialis* en orden a la *gratia Christi* como *gratia capitalis* del Verbo hecho carne.

el seno de la más alta institución de educación pública. Ya no se trata de aquellos saltos pendulares por los que el monje era arrancado de su solitaria contemplación extática con el fin de enderezar subsidiariamente los destinos de la *civitas* temporal en una especie de inmersión intramundana de la que habría de ser liberado cuanto antes.

Lo que ha cambiado es el eje mismo de la perspectiva religiosa. Preferir el bien inclusivo de la multitud al bien privado y exclusivo de unos pocos exige desentrañar hasta el fondo la consistencia del amor al prójimo como camino principal hacia Dios. Hay en esta opción *teandrocéntrica* una clave mayor que luego servirá al Angélico Doctor para estructurar la arquitectónica de la *Summa theologiae*.²⁰

De ahí, las innovaciones introducidas por las Órdenes Mendicantes en la remodelación de su vida religiosa con respecto al trabajo manual y al voto de pobreza. El ideal de perfección de franciscanos y dominicos, tal como se encarnó en sus Reglas, fue una toma de posición a favor de los pobres, encarnados en ese momento en los campesinos que abandonaron el feudo en busca de sus libertades personales y de movilidad social.²¹ Fue, sobre todo, una toma de posición a favor de los siervos de la gleba transmutados en masa suburbana y pasibles de inéditas formas de opresión por parte del capitalismo en ciernes.²²

Nacido junto al taller urbano, el gremio universitario se vio envuelto inmediatamente en las alternativas del nuevo orden de intereses. Para poder subsistir, el maestro tuvo que optar entre el salario o el beneficio, mientras que el estudiante tuvo que hacerlo entre la beca y la prebenda. Se explica así cómo los intelectuales terminaron metamorfoseándose de conciencia crítica en funcionarios, sometidos a los lazos de dependencia que tanto la mercantilización de la ciencia como la obtención del beneficio implicaban.²³

²⁰ Ghislain Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1964, pp. 20-24, 335-340 y 516-520.

²¹ Contra Y. M.-J. Congar, "Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII siècle et le début de XIV" en *Arch. d'histoire doctr. et litt. du Moyen-Age* 28 (1961), pg. 35, cf. J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino - his life, thought and works*, New York: Pontifical Institute of Medieval Studies-Toronto, 1974.

²² J. Le Goff, *La civilización de l'Occident médiéval*, París: Arthaud, 1967, pp. 278-279.

²³ J. Le Goff, *Los intelectuales de la Edad Media*, pp. 127-132.

Fácil es imaginar, entonces, el impacto producido por los grupos proféticos mendicantes al irrumpir, en un medio agitado por la simultánea declinación y emergencia de mundos tan contrapuestos. Mediante el voto de pobreza personal e institucional y la mendicancia, los Maestros de las nuevas Órdenes se colocaban más allá de la opción de hierro: salario o beneficio, y eliminaban así el doble peligro de convertirse en ideólogos, por un lado, del feudalismo perimido y, por otro, del incipiente capitalismo. Su enseñanza no estuvo subordinada como una mercancía más a las leyes de la oferta y la demanda. Tampoco dependió de un sistema de beneficios cuya distribución resultaba demasiado proclive, con harta frecuencia, a la simonía y a la *acceptio personarum*.

El intelectual mendicante y su praxis liberadora

Lo que hizo posible la plena y libre dedicación de los Maestros regulares a la enseñanza fue la limosna. Ahora bien, ¿a título de qué hombres ascéticos y sanos, aptos para vivir del trabajo manual, pretendían dedicarse a la predicación y la docencia exclusivamente como redundancia de la contemplación y el estudio? ¿Cómo era posible el *contemplata aliis tradere*, eludiendo el salario y el beneficio mediante el recurso a un modo de subsistencia que la tradición había reservado para los inválidos, las viudas y los huérfanos?²⁴

La respuesta de santo Tomás a esta objeción, tan hábilmente formulada, confirma nuestra hipótesis de que en la pobreza mendicante no sólo se estructuró un estilo peculiar de consagrarse a Dios sino también un modelo de solidarismo válido para organizar el Bien Común temporal. Su justificación de que el maestro y el predicador mendicantes pudiesen lícitamente vivir de la limosna se basó en una renovada concepción del ministerio evangélico de la Palabra, según la práctica y el espíritu de las primitivas comunidades cristianas.²⁵

²⁴ M. M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne. 1250-1259*, París, 1972, pp. 50-60, 102.

²⁵ Tomás hace suya la respuesta de Jesús al joven rico: "Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres..." (Mt. XIX²⁰), de donde extrae una serie de conectivas muy precisas: "*Ergo actualis paupertas ad evangelicam perfectionem pertinet*", "*Ergo maioris perfectionis est paupertas illa sine possessionibus in communi quam illa quae in communi possessiones habet*" para, haciendo pie en la exhortación de Gregorio

“*Dignus est, enim, operarius mercede sua*” (Luc. X⁷), había sentenciado Jesús en sus instrucciones al colegio apostólico, refiriéndose al ejercicio concreto de la labor evangelizadora. La revolución urbana, por su parte, fomentaba en este mismo sentido cierta aproximación entre las actividades serviles y las liberales, englobándolas bajo la misma categoría de *trabajo*. Todo servicio hecho al Bien Común merecía su paga. No en vano el intelectual había conquistado un lugar entre las corporaciones de oficios. Si el abogado, el arquitecto y el médico, trabajadores *amanuales*, podían vivir de su profesión en la comunidad profana, ¿por qué no podían hacerlo también el maestro y el predicador mendicantes en la comunidad de fe, coincidente de hecho con aquélla?

Pero, vale la pena subrayarlo, sólo a este aspecto se circunscribió la fuerza analógica de la argumentación esgrimida por el joven Maestro en su respuesta. En efecto, a diferencia del intelectual asalariado, el intelectual mendicante solicitaba un medio de subsistencia cuya determinación no proviniera ni de la burocracia gremial, ni de las incipientes leyes de mercado, ni de los monopolios de expansión, sino de la espontánea conciencia de la comunidad en la medida en que ésta se sintiese auténticamente interpretada, asistida y sostenida por aquél en las luchas de su liberación. Por eso los frailes mendicantes pudieron internarse en el mundo sin necesidad de cálculos usuarios: “*In mundo sed non de mundo*” (Jn. XVII¹⁴⁻¹⁶).

Sin embargo, no hay que confundirlos con aquellos líderes carismáticos que en su ingenuidad visceral arrastraron a nutridas bandas campesinas hacia una *girovagancia* sin rumbo cuyo ciego pauperismo resultó poco menos que tentar a Dios.²⁶ De tal confusión se sirvió precisamente la burocracia clerical surgida del sistema eclesiástico-universitario al amparo del beneficio y la prebenda. Al sentirse amenazada o verse desplazada, respectivamente, por

Magno a sus monjes: “*Monachus qui in terra possessionem quaerit monachus non est*”, concluir finalmente: “*Ergo perfectius consilium paupertatis impletur ab illis qui communes posesiones non habent*” *Contra impugnantes...* Cap. VI “*Utrum liceat religioso omnia sua relinquere ita quod nihil sibi possidendum remaneat nec in proprio nec in communi*”, 2° parágr. Pars A, pp. 97, 99-100.

²⁶ R. Masselli, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma, 1995; G. Volpe, *Momenti religiosi e sette eretici nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Firenze: Sansoni, 1971, caps. I-III; Nilda Guglielmi, *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires: EUDEBA, 1986, pp. 11-90, 227-237 y 331-381.

estas dos vertientes del evangelismo, aprovechó los excesos de unos para atribuírselos a la opción evangélica de los otros y neutralizar así su avance incontenible debido a equipos bien adiestrados, móviles y sin ataduras, capaces de discernir las ansias irredentas de liberación que flotaban en el ambiente.

Los Maestros seculares, los párrocos y los Obispos no vacilaron en apelar a una supuesta competencia desleal de los frailes mendicantes. Sólo de este modo podían explicar su propia pérdida de prestigio y liderazgo, incapaces de abordar autocrítica y creadoramente los nuevos signos de los tiempos. Su bancarrota sólo podía provenir, según sus portavoces más esclarecidos, de un seudoprofetismo apocalíptico de sesgo espiritualista y no de sus propias impotencias.²⁷ Guillaume de Saint-Amour fue muy sagaz al introducir este giro dogmático a una controversia aparentemente motivada por intereses de celotipia profesional, a juzgar por el curso posterior de sus intermitentes implosiones.

El testimonio más fehaciente de esas intermitentes implosiones se encuentra en la polémica que Tomás vuelve a entablar durante su segunda estancia en París (1269-1272) con Gerard d'Abbeville, quien bajo la inspiración de la última obra del Maestro Guillaume de Saint-Amour, *Collectiones catholicae scripturae*, escribe su *Contra adversarium perfectionis christianae* como réplica a la *Apologia pauperum* bonaventuriana y al *De perfectione vitae spiritualis* tomasiano. Fruto de este nuevo enfrentamiento fue el opúsculo mencionado y el *Contra retrahentes a religionis ingressu*, en los que el Aquinate logra una más completa y precisa comprensión de la ley evangélica de la caridad, lo que le permite una apreciación más madura de lo asumible y enajenante en la nueva economía, a la vez que una refutación más matizada de la identificación del mensaje cristiano con el pauperismo utópico y ahistórico.²⁸

Contrariamente a lo que sostiene Anders Nygren en su clásico *Eros et agape*²⁹, la *Lex nova* es para Santo Tomás esencialmente *charitas*, intuición

²⁷ Tal es el caso del *Introductorius ad Evangelium aeternum* de Gherardo di Borgo S. Donnino, lanzado inicialmente como anónimo y atribuido a los Predicadores Mendicantes por Guillaume de Saint-Amour en su célebre misiva al Papa *Radix amaritudinis*.

²⁸ Ed. crítica cit. *Opera Omnia* t. XLI: Pars B *De perfectione vitae spiritualis* y Pars C *Contra retrahentes a religionis ingressu*.

²⁹ *Erôs et Ágape: la notion chrétienne del'amour et ses transformations*, París: Coll. Les Religions, 1944

genial que lo lleva a definirla como *phylía*: “*charitas est quaedam amicitia*”. Por ser el amor esencialmente altruista: “*amare est velle alicui bonum*” (*Sum. theol.* I-II, q. 26, a. 1 c.), todo su tratado sobre la caridad se articulará a partir de esta concepción centrífuga socializante frente a la concepción centrípeta interiorista-individualizante del neoplatonismo cristiano. No será casual, entonces, que en la II-II, q. 118, a. 7: “*Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis*” termine respondiendo: “... *non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum... Quia vero instrumentum non propter se quaeritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius quanto maius est instrumentum, sed quanto magis est finis proportionatum*”.³⁰

Hubo además otro factor fundamental en el éxito fulminante obtenido por las nuevas Órdenes entre el estudiantado más lúcido y los sencillos artesanos del suburbio en cuyo seno erigieron sus residencias conventuales. Consistió en un método superconcentrado de contemplación-estudio y predicación-docencia, gracias al redimensionamiento de las Reglas monacales por la supresión del trabajo manual y la flexibilidad para permutar el recitado litúrgico de las horas en el coro conventual por la praxis evangélica, kerigmática o escolástica.

Jacques Le Goff interpreta que santo Tomás retomó de este modo la teoría aristotélica del trabajo como actividad esencialmente manual subordinada al ocio aristocrático, lo que supondría una evidente recaída en la dicotomía artesanos-profesionales.³¹ Desde nuestra perspectiva, en cambio, la superación de la aporía contemplación-acción, en los términos en que se resuelve dentro de la concepción integral tomasiana: (a) de la sabiduría como superación de la bipolaridad *theoria-praxis*, (b) del *iudicium per inclinationem* como conocimiento por connaturalidad y (c) de la docencia

³⁰ Silvana di Mattia Spirito, art. cit., pp. 57-58, ve en esta inflexión un cambio radical, quizá excesivo, respecto del *Contra impugnantes...* debido a múltiples factores: la necesidad de contradistinguirse netamente del movimiento de los espirituales a raíz de las sucesivas condenas de la Iglesia, el rechazo de la hermenéutica demasiado literal que el joaquinismo escatológico hacía de la Biblia y la transformación operada en el seno mismo de las Órdenes Mendicantes, al compás de una evolución de las condiciones económicas que imposibilitaba la práctica de la pobreza según la modalidad del carisma fundacional en sus comienzos. Cf. *Contra Gent.* III, 135; *Contra retrahentes a religionibus ingressu*, c. 15-16: *Sum. Theol.* II-II 188, 7c.

³¹ *Los intelectuales en la Edad Media*, pp. 140-143.

como práctica intersubjetiva de la verdad que nos hace libres, por nuestra praxis transformadora del mundo, nos lleva a concluir todo lo contrario.³²

La pobreza del intelectual mendicante fue, sí, una entrega confiada a la providencia divina, pero no por ello dejó de ser al mismo tiempo una empresa de la libertad humana, comprometida evangélicamente con el mundo. Ambas instancias hicieron eficaz, inteligente y viable la praxis liberadora del intelectual mendicante, al menos durante su etapa fundacional en el siglo XIII. Y, por efecto de demostración, su formidable vitalidad a través de pequeñas comunidades religiosas funcionó como modelo-testigo de una utopía de macrosociedad profana a construir.

La paradoja del evangelismo

El pasmoso equilibrio del revolucionario paradigma tomasiano se templó, sin lugar a dudas, en el clima apasionado y violentamente conflictivo de las *Quaestiones disputatae* que convulsionaron los claustros universitarios. ¿Cuál fue su secreto? Los medievalistas nos han acostumbrado a ver en ese equilibrio una particularidad temperamental, un rasgo psicológico del normando-longobardo *Buey Mudo*, según la tradicional caracterización que se dice hizo de él su Maestro Alberto. Un acceso mucho más serio y más profundo al misterio personal de este santo de la inteligencia es el que nos permite avizorar el ingente proyecto intelectual en cuya realización consumió todas sus fuerzas para responder al cambio de mundo en preñancia que le tocó vivir. ¿Cómo asimilar para la cristiandad germano-latina el *corpus* íntegro de la *humanitas* greco-latina, cómo apropiarse de sus tempranos encuentros con la revelación judeo-cristiana y de los más tardíos con la revelación coránica? ¿Cómo adentrarse en el misterio cristiano precisamente

³² Sobre el conocimiento sapiencial aplicado a la docencia como *contemplata aliis tradere*, cf. *Quaestiones disputatae De veritate* XI “De magistro”, art. 4 “Utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae” y *Sum. theol.* I, q. 1, art. 6 “Utrum (sacra doctrina) sit sapientia”. Sobre el conocimiento por connaturalidad como práctica de la libertad, cf. *De ver.* q. V “De providentia”, art. 1 “Ad quod attributorum providentia reducatur”; q. X “De mente”, art. 9 “Utrum mens cognoscat habitus in anima existentes per essentiam suam vel per aliquam similitudinem”, ad 1 in cont. y qs. XVI-XVII “De ratione superiori et inferiori”, “De sinderesi”, “De conscientia”; *Sum. theol.* II-II “De prudentia” qs. 47-52.

por vía de este proyecto ecuménico, más bien que a pesar de él? Esta propuesta sistemática y abierta a la historicidad dialógica de la Palabra causó estupor entre sus contemporáneos y todavía hoy desconcierta a muchos intelectuales, pues pide “a la fe que consienta, o mejor aún, que provoque el retorno de la razón hacia sí misma”.³³

Gracias a esta renuncia de poder por parte de la fe, surge una libertad de espacio para la razón, que se lanza a ser razón y sólo razón obediente a su constitutiva apertura al todo del ser. Pero también, gracias a este distanciamiento, el misterio del ser se torna más trascendente y más puro en su condición de misterio. De suerte que razón y misterio están así cada uno en sus respectivas disponibilidades biunívocas por gracia, no por naturaleza, de acoger al otro desde sí mismo. El requisito primero para verse uno a otro no está aquí en la cercanía sino en el apartamiento de la mirada dictado por el amor.³⁴

Paradoja del Evangelismo. Toda distancia acontece en esta dialéctica para servir a una mayor presencialidad de la Palabra de Dios. Toda humana autonomía se produce aquí para que el oyente de la Palabra sea más capaz de audición. Tan extraño modo de liberación y de autonomía hunde sus raíces en la Encarnación del Verbo, entero Dios y hombre entero en Cristo.

De su amoroso trato con el Misterio Cristiano emergió Tomás de Aquino para liberar a la filosofía del imperialismo fiducial en que se cimentó el orden teocrático del feudo: “haciéndose más filosofía es como una filosofía se hace más cristiana”.³⁵ Al adueñarse hondamente de sí mismo y del mundo, el hombre se inserta en la lógica *recapituladora* de la Encarnación: “siendo la mejor civilización en la ciudad de los hombres es como una civilización puede calificarse de cristiana”.³⁶

³³ M.-D. Chenu, *Santo Tomás de Aquino y la Teología*, p. 54.

³⁴ Romano Guardini, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 197-300.

³⁵ Etienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires: Emecé, 1952, pp. 211-212.

³⁶ M.-D. Chenu, op. c. pg. 24 y Karl Rahner, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona: Herder, 1963. Cf. Últimamente M.-D. Chenu: “La actualidad del Evangelio y la teología” (Reflexión – homenaje a Gustavo Gutiérrez, teólogo de la liberación) en *Páginas*, Centro de Comunicación radial del Perú, Vol. VII 43, 1982, 4-6.

