



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

JOSÉ PEDRO R. LÍBANO MONTEIRO

LA VOCACIÓN EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1988



**Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus**

Pampilonae, die 11 mensis septembris anni 1987

Dr. Ioseph MORALES

Dr. Xaverius SESE

**Coram Tribunali, die 26 mensis iunii anni 1987, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit**

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

**Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XV n. 2**



PRESENTACIÓN

El tema de la vocación en los escritos de Santo Tomás de Aquino

Los tiempos recientes han visto resurgir dentro de la teología un acentuado interés por el tema de la vocación cristiana. Lo que parecía una cuestión relativamente olvidada ha saltado al primer plano de la atención teológica y comienza a ocupar hoy un destacado lugar entre los estudios de teología espiritual.

La lenta pero indiscutible rehabilitación de esta preterida zona de las disciplinas sagradas ha contribuido al nacimiento de una nueva época para la teología de la vocación. La vocación no se presenta, sin embargo, como un asunto exclusivo de la teología espiritual. Ya sea porque en la teología espiritual confluyen elementos numerosos del saber teológico —especialmente dogmáticos, bíblicos e históricos—, ya sea porque la conciencia de la Iglesia descubre crecientemente en el tema de la vocación hondas relaciones con todos los asuntos capitales de la Revelación divina, la vocación interesa actualmente los campos mayores de la Teología cristiana.

Así las cosas, nos ha parecido que una investigación de los escritos de Tomás de Aquino puede contribuir con luces y contenidos de importancia a una cuestión en la que la teología desvela de modo natural decisivos aspectos «teológicos» y antropológicos. La vocación tiene que ver, en definitiva, con la elección de Dios y con el destino y libertad del hombre.

El Doctor angélico, que podría llamarse también y con mayor razón *doctor humanus*, ha dicho muchas cosas de interés sobre asuntos tan perennes. Y aunque este tema, al igual que muchos otros es considerado por él *sub specie aeternitatis*, hay en sus escritos un realismo cristiano y unos análisis concretos que le permiten presentar la vocación del hombre en un amplio escenario donde podría decirse que se juntan el cielo y la tierra.

Santo Tomás no dedica a la vocación un tratamiento sistemático. Tampoco la hace objeto de un opúsculo determinado o de cuestiones específicas en algunos de los comentarios o de las Summas. Pero nuestro teólogo posee indudablemente pensamientos bien definidos acerca de la vocación del hombre cristiano y una rigurosa visión de conjunto, que no por estar distribuida en lugares diferentes de su obra, deja de ser coherente y completa.

No se trata en ningún caso de una doctrina formulada de paso, que haya de ser obtenida a partir de consideraciones *obiter dicta*. Mucho menos es una enseñanza ocasional, provocada sólo accidentalmente por las controversias numerosas en las que su autor hubo de ocuparse. La doctrina de Tomás de Aquino sobre la vocación deriva natural y armónicamente de sus concepciones sistemáticas acerca de Dios, el hombre y el mundo.

Hay que advertir —adelantando una idea que esperamos sea bien percibida por el lector en las páginas de este trabajo— que el término *vocación* —«vocatio»— tiene para Santo Tomás un sentido más bien restringido. Es en sus escritos una categoría bien precisa y delimitada, que se refiere básicamente a una moción interior de Dios en el alma. El fino análisis del Aquinate irá dirigido en gran medida a diferenciar la *vocatio* de la *praedestinatio*, la *electio* y la *iustificatio*, con el fin de establecer claramente su estatuto teológico como gracia actual.

Esta temática forma parte de los cometidos que debemos asignar a nuestro trabajo. Pero si hemos de penetrar más a fondo el pensamiento de Sto. Tomás, no podemos reducir el estudio a la consideración del término *vocatio*. Porque el tema de la vocación cristiana desborda en Santo Tomás, como en toda la tradición de la Iglesia, las consideraciones puramente técnicas —por muy teológicas y acertadas que sean— en torno a la palabra *vocación*.

La temática propia y completa acerca de la vocación del hombre según Santo Tomás debe buscarse también en sus abundantes enseñanzas sobre el bautismo y la «*professio fidei christianae*», sobre la perfección espiritual suscitada y exigida por el Evangelio, sobre la necesidad y la dinámica del seguimiento de Cristo y sobre las relaciones del hombre cristiano con los afanes seculares.

Nuestro estudio habrá de determinar en la medida de lo posible si la vocación es para Santo Tomás de Aquino sólo la llamada divina dirigida al hombre cristiano para que abrace el estado de vida más perfecto, que en el siglo XIII es el de la vida religiosa, o si la cuestión se sitúa en un horizonte más amplio.

Sin imponer a nuestro trabajo esquemas previos de interpretación ni practicar una indebida selección de textos, habremos de apuntar necesariamente la base bíblica de las afirmaciones de Santo Tomás acerca de la vocación cristiana, así como el consiguiente carácter universal que las acompaña. Es decir, será posible y necesario señalar la presencia en los escritos de nuestro teólogo de lo que podría hoy considerarse una doctrina nuclear de la vocación cristiana en sus aspectos básicos.

A pesar de que la vocación es para Santo Tomás de Aquino una realidad misteriosa y escondida, que hunde sus raíces en Dios y tiene que ver con la experiencia religiosa de la persona, él es muy consciente, sin embargo, de que la vocación ocurre en el mundo y que resulta entonces inconcebible fuera de unas coordenadas de lugar y tiempo.

Es decir, la vocación posee una naturaleza histórica. Actúa aquí de modo decisivo la objetividad que Santo Tomás incorpora como elemento esencial a la ciencia teológica y que libra sus sistemas de cualquier exceso subjetivista.

El punto de partida bíblico aludido anteriormente supone además que los relatos sinópticos sobre la llamada de los apóstoles por Jesucristo, son para Santo Tomás la base inmediata de su teología de la vocación. Esto significa, entre otras cosas, que el *locus* teológico decisivo de esta construcción no es el «*contemptus mundi*», ni su analogado principal está constituido por la vida religiosa. Lo importante para Santo Tomás de Aquino es lo que se llama *vita apostolica*, que implica tendencialmente una perspectiva evangélica aplicable a cualquier cristiano.

El *conemptus mundi* de San Bernardo y otros autores monásticos se equilibra a partir del siglo XII con acentos más versátiles y positivos hacia la naturaleza, la cultura y el lugar del hombre dentro del mundo. Santo Tomás es un excelente testigo del influjo de este proceso en el terreno espiritual, que está lleno de consecuencias para la teología de la vocación cristiana.

A nuestro estudio interesa la obra entera de Santo Tomás, y de hecho ninguno de sus escritos teológicos y espirituales ha quedado sin consultar en alguna medida. Hemos concentrado, sin embargo, la atención, para hacerlas objeto de un examen detallado, en las obras o secciones de obras que hablan de la vocación cristiana y de sus diversos aspectos e implicaciones con cierta intención monográfica.

Por último deseo expresar mi agradecimiento al Claustro de Profesores de la Facultad de Teología de la Univesidad de Navarra, y especialmente a D. José Morales y a D. Javier Sesé, por la ayuda que me han prestado en la realización de este estudio.



ÍNDICE DE LA TESIS

	Págs.
A MODO DE PRÓLOGO	5
INTRODUCCIÓN	7
1. El tema de la vocación en los escritos de Santo Tomás de Aquino.....	8
2. Estudios sobre la vocación en Santo Tomás	18
3. Estructura del presente trabajo	34
 CAPÍTULO I PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS E HISTÓRICOS DEL TEMA DE LA VOCACIÓN CRISTIANA EN SANTO TOMÁS	
1. El carácter providente y misericordioso de la economía divina de salvación.....	40
2. Una nueva noción teológica de «naturaleza»	43
3. Una concepción de 'vita apostolica' vinculada a la « <i>professio fidei christianae</i> »	51
4. Influjo de una situación social que comienza a descubrir la sustantividad de las actividades y de los valores terrenos	60
 CAPÍTULO II VOCACIÓN Y ELECCIÓN DIVINA EN EL TIEMPO	
1. Los sentidos del término « <i>vocatio</i> » en los escritos de Santo Tomás de Aquino	67
A. La vocación como llamada interior	69
B. Llamada o « <i>vocatio</i> » exterior	78
C. Llamada hecha por Cristo y para Cristo	80
D. Vocación, llamada a la Iglesia y a la fe	82
E. Llamada de Cristo al apostolado	84
F. Llamada al estado religioso	85
G. « <i>Vocatio</i> » como llamada de los gentiles	87
2. Predestinación y elección	90
A. El concepto de Predestinación	90
B. Características de la Predestinación	101
C. Relación entre Predestinación y elección	106
D. Elección y vocación	112

3. Vocación y gracia	117
A. Vocación y creación	117
B. La gracia de la llamada en el tiempo	122
C. La correspondencia a la vocación	126

CAPÍTULO III
VOCACIÓN Y PERFECCIÓN CRISTIANA

1. La polémica con los maestros seculares	134
A. Un poco de historia	135
B. La discusión teológica sobre la perfección de los religiosos	139
2. La perfección y el estado de perfección	147
3. La llamada universal a la santidad en Santo Tomás de Aquino	161

CAPÍTULO IV
VOCACIÓN Y VIDA EN EL MUNDO

1. El lugar de Santo Tomás en la tradición de la Iglesia sobre las relaciones entre mundo y vida cristiana	179
2. Desarrollo de una polémica	192
3. Santo Tomás y el valor cristiano de la actividad terrena	202
A. Una doctrina afirmativa	202
B. El comercio y el lucro mercantil	215
C. El trabajo humano	224
D. El matrimonio	229
CONCLUSIONES	234
BIBLIOGRAFÍA	242



BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

- *In Isaiam Prophetam*. Vivés, Paris 1876.
- *In Psalmos Davidis*. Vivés, Paris 1876.
- *In Evangelium Matthaei*. Marietti, Torino 1952.
- *In Evangelium Ioannis*. Marietti, Torino 1952.
- *In Epistolas Pauli*. Marietti, Torino 1953.
- *In Epistolas canonicas B. Petri et B. Ioannis, Ap.* Vivés, Paris 1889.
- *In I Librum Sententiarum*. Vivés, Paris 1872.
- *In III Librum Sententiarum*. Vivés, Paris 1873.
- *In IV Librum Sententiarum*. Vives, Paris 1873.
- *Summa Theologiae*. Marietti, Torino 1962.
- *Summa Contra Gentiles*. Marietti, Torino 1961.
- *Quaestiones disputatae*. Marietti, Torino 1962.
- *Quaestiones Quodlibetales*. Marietti, Torino 1956.
- *Opúscula Theológica, contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Marietti, Torino 1954.
- *Opúscula Theológica, de perfectione vitae spiritualis*. Marietti, Torino 1954.
- *Opúscula theológica, contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*. Marietti, Torino 1954.
- *Opuscula Theologica, in Boetii de Trinitate*. Marietti, Torino 1954.
- *Opuscula Varia, Sermo in festo Beati Martini, Dominica in rogationibus*. Vivés, Paris 1889.

MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

- A. ANCILLI, *Vocación*. Diccionario de Espiritualidad III (1975) 618-624. Barcelona, 1984.
- J. P. ARFEUIL, *La dessein sauveur de Dieu. La doctrine de la prédestination selon S. Thomas d'Aquin*. *Révue Thomiste* 74 (1974) 591-641.

- A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. S. Tomás de Aquino y Concilio Vaticano II*. Madrid, 1984.
- M. W. BLOOMFIELD, *Some reflections on the medieval Idea of Perfection*. *Franciscan Studies* 17 (1957) 213-237.
- L. BOGLIOLO, *La vocazione religiosa e sacerdotale nel pensiero de S. Tomaso*. *Salesianum* 15 (1953) 213-243.
- H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1944.
- R. BULTOT, *Cosmologie et 'contemptus mundi'*. *Sapientiae Doctrina, Mélanges H. Bascour*. Leuven, 1980 (sobre S. Tomás, 13 s.).
- *La doctrine du mépris du monde en Occident, de S. Ambroise à Innocent III. Cristianisme et valeurs humaines*, 4, Le 11^a siècle, vol. I-II. Louvain-Paris, 1963-64.
- Y. CONGAR, *Aspects ecclesiologiques de la querelle entre mediants et séculiers dans la seconde moitié du 13^o siècle et le début du 14^o*. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36 (1961) 35-151.
- *Cleros et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge: Laïcus sans lettres* *Studia Balic*. Rome, 1971, 309-332.
- *Les laïcs et l'ecclesiologie des 'Ordines' chez les théologiens des 11^o et 12^o siècles. I laici nella 'Societas Christiana' dei secoli 11 e 12*. Milano 1968, 83-117.
- *Praedeterminare et Praedeterminatio chez Saint Thomas*. *Révues des Sciences Philosophiques et Théologiques* 23 (1934) 363-371.
- *Vocation sacerdotale et vocation chrétienne*. *Seminarium* 19 (1967) 7-16.
- H. CONTZEN, *De Thomae Aquinatis sententiis ad aeconomicam politicam pertinentibus*. Basilae, 1861.
- G. CORALLO, *Libertà e dovere nel problema della vocazione*. *Salesianum* 11 (1949) 231-278.
- J. CHÁTILLON, *L'influence de Saint Bernard sur la pensée escolastique au 12^o et au 13^o siècle*. *Saint Bernard Théologien*. Rome 1953, 281 s.
- M. D. CHENU, *La théologie au Douzième siècle*. Paris, 1966. (Chap. 10: Moines, Cleres, Laïcs. Au carrefour de la vie evangelique, 225-251; *Révue d'Histoire Eccles.* 51 (1954) 58-89).
- P. DELHAYE, *Morale des valeurs et des réalités terrestres*. *Studia Montis Regii* 7 (1964) 61-90. (S. Tomás, 66 s.).
- A. DESNOYERS, *L'essence de la perfection chrétienne d'après S. Thomas d'Aquin*. *Revue de l'Université d'Otawa* 4 (1935) 57-68; 138-155.
- K. DUNKMANN, *Die Lehre vom Beruf*. Berlin 1922.
- E. FARSEL, *De vocatione religiosa secundum principia S. Thomae*. Romae, 1951.
- G. FEDALTO, *Il cambiamento della volontà dell'uomo in San Tommaso*. *Studia Patavina* 11 (1964) 139-148.
- G. FELDNER, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der Vernünftigen Wesen*. Graz, 1890.

- GARDAIR, *Philosophie de St. Thomas: Les vertus naturelles*. Paris 1901.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De perfectione christiana*. Divus Thomas (P) 1 (1924) 162-169.
— *La predestination d'après les Docteurs du Moyen Âge*. D. T. C. 12, Paris 1935, 2935 s.
- L. B. GILLON, *L'imitation du Christ et la morale de S. Thomas*. Angelicum 36 (1959) 263-286.
- P. GLORIEUX, *Le 'Contra Impugnantes' de S. Thomas, ses sources, son plan*. Mélanges Mandonnet, Paris 1930, vol. 1, 51-81.
— *Pour qu'on lise le 'De Perfectione'*. Vie Spirituelle 23 (1930) Supp. 97-126.
- M. GRABMANN, *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*. Zeitschrift für kath. Theologie 25 (1928) 153-182; 313-356.
— *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin*. Augsburg, 1925.
— *Santo Tomás de Aquino. Introducción al estudio de su personalidad y su doctrina*. Madrid, 1918.
- D. GREENSTOCK, *St. Thomas and Christian Perfection*. The Thomist 13 (1950) 1-15.
- R. GRÉGOIRE, *Saeculi actibus se facere alienum. Le 'mépris du monde' dans la littérature monastique latine médiévale*. Revue d'Ascétique et Mystique 41 (1965) 251-290.
- J. HAESSLE, *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII*. Freiburg, 1923.
- N. HALLIGAN, *Patristic Schools in the Summa*. The Thomist 7 (1944) 271-322; 505-543.
- L. HAMAIN, *Morale chrétienne et réalités terrestres. Une réponse de S. Thomas d'Aquin: «La béatitude imparfaite»*. Recherches de Théologie Ancienne et médiévale 35 (1968) 134-176; 260-290.
- K. HILGENREINER, *Die Erwerbsarbeit in den Werken des hl. Thomas von Aquin*. Katholik 3 (1901) 114 s.
- L. HÖDL, *Das totale christliche Leben im Zeugnis und Verständnis des Thomas von Aquin*. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 66 (1974) 552-570.
- A. HUERGA, *Santo Tomás de Aquino, teólogo de la vida cristiana*. Madrid, 1974.
- J. L. ILLANES, *Mundo y Santidad*. Madrid, 1984.
- H. DEGL. INNOCENTI, *Electio mediiorum non est actus distinctus a volitione finis in doctrina Sancti Thomae Aquinatis*. Divinitas 12 (1968) 541-550.
- J. Y. JOLIF, *Le monde. Remarques sur la signification du terme*. Lumière et Vie 14 (1965) 25-46.
- O. KLINGER, *Der stand der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des Thomas von Aquin*. St. Ottilien, 1926.
- G. LAFONT, *Le sens du thème de l'Image de Dieu dans l'Anthropologie de Saint Thomas d'Aquin, Summa Theologiae, Ip, q. 93*. Recherches de Science Religieuse 47 (1959) 560-569.

- *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Madrid, 1964.
- J. LAHITTON, *La vocation sacerdotale, d'après la doctrine de l'Eglise, de S. Thomas d'Aquin et de S. Alphonse de Liguori*. Revue Thomiste 17 (1909) 422-440.
- M. LANDGRAF, *Das Armutsideal des 13. Jahrhunderts*. Franziskanische Studien 32 (1950) 219-241; 346-361.
- J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*. Paris, 1965.
- F. LAZZARI, *Le «contemptus mundi» chez Saint Bernard*. Revue d'Ascétique et Mystique 41 (1965) 291-304.
- J. LECLERQ, *Ad ipsam Sophiam Christum. Le témoin monastique d'Abelard*. Revue d'Ascétique et Mystique 46 (1970) 161-182.
- *Études sur le vocabulaire monastique au moyen-âge*. Studia anselmiana 48. Roma, 1961.
- *La vie contemplative dans S. Thomas et dans la Tradition*. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 28 (1961) 251-268.
- J. LECLERQ-F. VANGERBROUCKE, *La spiritualité du Moyen Âge*. Paris 1962.
- O. LOTTIN, *La doctrine de S. Thomas sur l'état religieux*. Vie Spirituelle 7 (1923) 385-406.
- J. LUZARRAGA, *Espiritualidad bíblica de la vocación*. Madrid, 1984.
- E. LLAMAS MARTINEZ, *Predestinación y Reprobación*. GER. Gran Enciclopedia Rialp. Madrid, 1972-76.
- M. MAGGIOLO, *La vocazione religiosa secondo S. Tommaso*. Xenia Thomistica 2, 277-309. Romae, 1924.
- *La vocazione religiosa secondo S. Tommaso*. Padova, 1961.
- O. MARCHETTI, *La perfezione della vita cristiana secondo S. Tommaso*. Gregorianum 1 (1920) 41-77; 286-298.
- *La vita contemplativa secondo S. Tommaso*. Gregorianum 7 (1926) 581-587.
- H. I. MARROU, *Le dogme de la Résurrection des corps et la théologie des valeurs humains selon enseignement de saint Augustin*. Mélanges. Paris, 1976, 429-455.
- A. MATANIC, *Il pensiero di S. Tommaso d'Aquino sulla vita religiosa, in particolare degli Ordine Mendicanti*. Antonianum 38 (1963) 193-207.
- F. L. MATEO-SECO, *La vocación en la patrística*. Ius canonicum 11 (1971) 167-180.
- M. MAURENBRECHER, *Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftlichen Leben seiner Zeit*. Leipzig, 1898.
- L. MENDIZÁBAL, *El problema de la vocación simplificado*. Gregorianum 44 (1963) 71-79.
- V. MIANO, *La dottrina della vocazione in S. Bernardo*. Salesianum 15 (1953) 202-212.

- P. MICHAUD-QUANTIN, *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*. Rome, 1970.
- A. MITTERER, *Der Dienst des Menschen an der Natur nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*. Zeitschrift für Katholische. Theologie 50 (1926) 445-454.
- C. MOLARI, *Teologia e Diritto Canonico in San Tommaso d'Aquino. Contesto storico ed analisi dottrinale delle opere polemiche sulla vita religiosa*. Roma, 1961.
- J. MOLINERO, *Elegir a Dios tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor elícico a Dios según Santo Tomás*. Pamplona, 1979.
- B. MONTAGNES, *Les activités séculières et le mépris du monde chez Saint Thomas d'Aquin. Les emplois du qualificatif «saecularis»*. Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques 55 (1971) 231-249.
- G. OLIVERO, *Fonti graziane nella dottrina de statu religionis di Tommaso d'Aquino*. Studia Gratiana 3, 434-450. Bologna, 1955.
- G. PALETTA, *Die soziale Bedeutung der evangelischen Räte für Gottesreich nach den Grundsätzen des hl Thomas von Aquin*. Benediktinische Monatschrift 14 (1932) 176-196.
- E. PANELLA, *La «Lex Nova» tra storia ed ermeneutica. Le occasioni dell'ese-gesi di S. Tommaso d'Aquino*. Memorie Dominicane 92 (1975) 11-105.
- P. M. RASSERINI, *De hominum statibus et officiis. Inspectiones morales ad ultimas septem quaestiones Secundae Divi Thomae*. Romae, 1763-65, 3 vol.
- N. PAULUS, *Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin*. Zeitschrift für Katholische. Theologie 50 (1926) 445-454.
— *Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter*. Historisches Jahrbuch der Goerresgesellschaft 32 (1911) 725-755.
- P. PHILIPPE, *Les fins de la vie religieuse selon Saint Thomas*. Angelicum 39 (1962) 294-349.
- D. PHILLIPS, *The way to Religious Pefection according to St. Bonaventure's De Triplici Via*. Essays presented to A. P. Evans. New York, 1955, p. 31-58.
- S. PINCKAERS, *Le commentaire du sermon sur le montagne par S. Agustin et la morale de S. Thomas*. Miscellanea per L. B. Gillon. Roma-Milano, 1982, p. 105-126.
- M. RADE, *Recension de K. EGER, «Die Anschauungen Luthers vom Beruf»*, Giessen 1900. Theologische Literaturzeitung 26 (1901) 686-689.
- J. B. RAUS, *La vocation religieuse considerée dans St. Thomas d'Aquin, St. Alphonse et le Code de Droit canonique*. Nouvelle Revue Théologique, 51 (1924) 14-32 y 94-107.
- L. RAVASI, *Fontes et Bibliographia de vocatione religiosa et sacerdotali*. Mediolani, Roma, 1961.
- J. ROBILLIARD, *Sur la notion de condition (status) en S. Thomas*. Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques 25 (1936) 104-107.

- A. SANCHIS, *La perfección y sus formas según Santo Tomás*. Teología Espiritual 9 (1968) 346-370.
— *Teología de la vocación religiosa vista por Santo Tomás*. Teología Espiritual 8 (1964) 409-444.
- J. J. DE SANTO TOMÁS, *De la théologie patristique à la Théologie scolastique*. Rêvue Thomiste 58 (1958) 709-733.
- J. SCHNEUWLEY, *La prédestination d'après saint Thomas d'Aquin et Calvin*. Nova et Vetera 6 (1931) 83-93.
- E. SCHREIBER, *Die volkwirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin*. Iena, 1913.
- W. SCHWER, *Stand uns Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. Die geistes —und gesell— schaftsgeschichtlichen Grundlagen der berufsständischen Idee*. Paderborn, 1934.
- M. F. SCIACCA, *Il concetto de «laicità» del sapere in San Tommaso*. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 66 (1974) 626-635.
- F. SEBASTIÁN, *La vida de perfección en la Iglesia*. Madrid, 1965. (sobre S. Tomás, 58 s., 78 s.).
- A. D. SERTILLANGES, *La virginité selon saint Thomas et selon Tolstoi*. Rêvue Thomiste 22 (1914) 559-566.
- J. L. SORIA, *La vocación*. Madrid, 1972.
- W. STAMMLER, *Albert der Grosse und die deutsche Volksfrömmigkeit des Mittelalters*. Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie 3 (1956) 287-319.
- Ph. DE LA TRINITÉ, *Mérite et voeu d'obéissance dans l'état religieux a l'école de saint Thomas d'Aquin*. Divinitas 6 (1962) 423-430.
- E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen kirchen und Gruppen*. Gesammelte Schriften, Bd I. Tübingen, 1912.
- A. VALSECCHI, *L'imitazione di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*. Miscellanea Carlo Figini. Milano 1964, 175-203.
- VV. AA., *Théologie de la Vie Monastique. Études sur la Tradition Patristique*. Paris, 1961.
- A. VAUCHEZ, *Sainteté laïque au 13^o Siècle: la vie du bienheureux Facio de Crémone (1196-1272)*. Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge 84 (1972) 13-53.
- M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (1920). Madrid, 1955.
- J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His life, thought and work*. Oxford, 1974.



LA VOCACIÓN EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

Estudios sobre la vocación en Santo Tomás

Los trabajos de carácter monográfico acerca de la vocación en Santo Tomás son muy escasos y no conocemos ninguno que pueda considerarse globalmente satisfactorio. Ninguno consigue y ni siquiera intenta abarcar los aspectos que, a nuestro juicio, deben tenerse en cuenta e incluirse en el estudio del tema. Esto no significa, como es lógico, que no existan investigaciones y ensayos valiosos que han llegado, en aspectos concretos, a conclusiones que pueden considerarse definitivas. Quiere decirse únicamente que es necesario todavía trabajar en una dirección integradora de elementos que suelen tratarse por separado.

Los estudios sobre la vocación en Santo Tomás de Aquino se inician en los primeros años del presente siglo, y se ocupan exclusivamente de las enseñanzas del doctor angélico acerca de la vocación religiosa, aunque algunos procuran determinar también el sentido teológico del término *vocatio* en los escritos de nuestro autor. Es un planteamiento que reaparecerá a lo largo de varias décadas.

Muy indicativa es a este respecto la postura de L. Ravasi, quien en una extensa bibliografía sobre la vocación publicada en 1961 ¹, limita su actividad compiladora a la vocación religiosa y sacerdotal, e incluye en la página 28 una brevísima referencia a Santo Tomás ².

1. *Fontes et Bibliographia de vocatione religiosa et sacerdotali*, Medionali-Romae, 1961, 139 p.

2. Dice así: «Angelicus doctor duplicem distinguit vocationem, exteriorem scilicet et interiorem. In hac altera, quae est «interior locutio, qua Spiritus Sanctus

Típico y casi único representante de este enfoque en los primeros años del siglo es J. Lahitton³, cuyos puntos de vista provocaron durante algún tiempo una viva polémica. Esta autor tiende a minimizar la denominada vocación interior en la concepción de Santo Tomás y estima más bien que tanto la vocación religiosa como la sacerdotal consisten esencialmente en la legítima admisión del candidato a la profesión o a las órdenes.

Las opiniones de Lahitton, que ciertamente violentan un tanto la letra y el espíritu de los textos que interpretan, suscitaron vivas reacciones de las que no podemos ocuparnos ahora. La respuesta más contundente fue posiblemente la de J. B. Raus⁴, que acentúa el primado en Santo Tomás de la vocación *interior*, al menos desde un punto de vista estrictamente teológico⁵.

El tema de la vocación religiosa es estudiado también, con un tono libre de polémica y estilo más bien convencional, por M. Magliolo⁶ y E. P. Farsel⁷.

Mayor interés encierra el excelente trabajo de L. Bogliolo⁸, que viene a inaugurar de hecho una nueva época en los estudios de Santo Tomás y la vocación. A pesar de que el título no le diferencia de escritos anteriores, el estudio de Bogliolo presenta la enseñanza de Santo Tomás sobre las vocaciones religiosa y sacerdotal en el marco más amplio de una vocación cristiana entendida evangélicamente y dirigida a todos los bautizados.

Resultará difícil al lector de este artículo evitar una compa-

mentem immutat», essentiam divinae vocationis ponit. Loquitur de obligatione sequendi Dei vocem ad statum perfectionis amplectendum invitantem ac de vocationibus excitandis atque fovendis».

3. *La vocation sacerdotale d'après la doctrine de l'Église, de S. Thomas d'Aquin et de S. Alphonse de Liguori*, *Révue Thomiste* 17 (1909) 422-440.

4. *La vocation religieuse considérée dans St. Thomas d'Aquin, St. Alphonse et le Code de Droit Canonique*, *Nouvelle Revue Théologique* 51 (1924) 14-32; 94-107.

5. Escribe Raus: «Pour lui, la vocation interieure, c'est la parole de Dieu au fond du coeur de l'homme par l'intermédiaire du Saint-Sprit, que enseigne non seulement ce quel'homme doit dire, mais encore suggère ce que l'homme doit faire», p. 21.

6. *La vocazione religiosa secondo S. Tommaso*, *Xenia Thomistica*, II, Romae, 1924, 277-309 (publicado de nuevo como libro en Padova 1961).

7. *De vocatione religiosa secundum principia S. Thomae*, Romae 1951.

8. *La vocazione religiosa e sacerdotale nel pensiero di S. Tommaso*, *Salesianum* 15 (1953) 213-242.

ración espontánea con el esquema de la Constitución *Lumen Gentium*. Bogliolo trata sucesivamente los puntos siguientes: vocación y predestinación; vocación a la fe; vocación universal a la perfección; relación entre preceptos y consejos, y prioridad de aquéllos sobre éstos; estado de perfección y vocación religiosa; obligatoriedad de seguir la vocación; vocación sacerdotal.

En esta misma línea, que interpreta a Santo Tomás no sólo como teólogo de la vocación religiosa sino sobre todo como teólogo de la vida y vocación cristianas, se inscriben también los importantes y lúcidos estudios más recientes de L. Hödl⁹, E. Panella¹⁰ y S. Pinckaers¹¹.

Importancia destacada para nuestro tema poseen los estudios acerca de la *perfección cristiana* según el pensamiento de Santo Tomás, que inciden de modo directo sobre el asunto de la vocación y pueden ayudar o comprometer decisivamente su comprensión adecuada. Un trabajo de O. Marchetti¹² es uno de los primeros en aparecer dentro de este siglo, pero no supone una aportación de interés si se tienen en cuenta las posibilidades de la temática y el curso que va a seguir en los años inmediatamente posteriores.

Es un breve artículo de R. Garrigou-Lagrange¹³ el que abre una época de interesantes estudios y puntualizaciones. El autor se plantea la correcta interpretación de la q. 184, art. 3 de la II-II, que se formula del modo siguiente: «Utrum perfectio caritatis cadat sub praecepto 'diligis Dominum tuum ex toto corde tuo' an solum sub consilio». Es, sin duda, una cuestión de gran importancia, porque Santo Tomás se pregunta aquí si todos los cristianos no sólo se hallan invitados a la perfección sino si deben también alcanzarla según su condición, y ello no en vir-

9. *Das totale christliche Leben im Zeugnis und Verständnis des Thomas von Aquin*, Rivista di Filosofia Neo-scolastica 66 (1974) 552-570.

10. *La «Lex Nova» tra storia ed ermeneutica. Le occasioni dell'esegesi di S. Tommaso d'Aquino*, Memorie Domenicane 1975, 11-106.

11. *Le commentaire du sermon sur la montagne par S. Agustin et la morale de S. Thomas*, Miscellanea per L. B. Gillon, Roma-Milano 1982, 105-126.

12. *La perfezione della vita cristiana secondo S. Tommaso*, Gregorianum 1 (1920) 286-298.

13. *De perfectione christiana*, Divus Thomas (P) 1 (1924) 162-169. Garrigou había abordado poco antes la misma cuestión en un contexto más amplio y sistemático: *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Paris 1923.

tud de un voto, como hacen los religiosos, sino sencillamente en virtud del primer precepto del Decálogo.

La respuesta de Garrigou es que, según una recta interpretación del texto, «patet quod omnes ad perfectionem caritatis aspirare debent»¹⁴.

Dos trabajos más de cierto relieve¹⁵ se sitúan dentro de esta línea interpretativa, que si bien logra un esperado predominio en la doctrina teológica, tardará aún algunos decenios en rendir suficientes frutos a favor de una idea más abarcante y precisa de la vocación cristiana.

A pesar de que la doctrina de Santo Tomás acerca de la perfección de la vida cristiana es interpretada con práctica unanimidad en sus rasgos esenciales, surgen, sin embargo, diferencias entre los autores según el contexto en que la doctrina se lee y las consecuencias o aplicaciones que quieren extraerse de ella. Se explica así, por ejemplo, la moderada y cortés polémica mantenida por el dominico A. Sanchis y el claretiano F. Sebastián.

Ocasión de este diálogo-polémica fue un libro del padre claretiano¹⁶ —actual Obispo Secretario de la Conferencia Episcopal Española— donde se mantenía una relación tan estrecha entre estado de perfección cristiana y profesión pública de los tres consejos evangélicos tradicionales, que —siempre según el supuesto sentir de Santo Tomás— parecía negarse la posibilidad de perfección en la vida cristiana a cualquier bautizado que no fuera religioso.

Las observaciones de Sanchis¹⁷, que atribuía a Sebastián una interpretación de la perfección cristiana en Santo Tomás como concepción unívoca y no análoga, y la respuesta de Sebastián¹⁸, que se sentía malinterpretado, contribuyeron a una clarificación y a un cierto acercamiento de las dos posturas.

14. *De perfectione christiana*, 169.

15. Los de O. KLINGER, *Der Stand der christlichen Volkkommenheit nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1926, 152 p.; y A. DESNOYER, *L'essence de la perfection chrétienne d'après S. Thomas d'Aquin*, *Révue de l'Université d'Ottawa* 4 (1935) 57-68; 138-155.

16. *La vida de perfección en la Iglesia*, Madrid 1965, 2ª ed.

17. *La vida de perfección en la Iglesia y las formas de espiritualidad. A propósito de un libro del P. Fernando Sebastián*, *Teología espiritual* 8 (1964) 303-321.

18. *La doctrina tomista sobre los modos de perfección cristiana. Respuesta al P. Antonio Sanchis*, *Teología Espiritual* 9 (1963) 113-143.

A. Bandera ha resumido muy acertadamente la doctrina de Santo Tomás sobre la perfección cristiana y ha demostrado cómo esa doctrina ha de entenderse en el marco de lo que él llama «pluralismo vocacional»¹⁹.

No faltan trabajos sobre el importante lugar que ocupa la libertad humana en la opción vocacional. G. Feldner²⁰ se ocupó de esta cuestión a finales del siglo pasado. También lo han hecho G. Corallo²¹ y J. Molinero²². Es un tema, sin embargo, que admite todavía, y necesita, mucha más investigación. Lo mismo puede afirmarse de la «imitación de Cristo» y los aspectos cristocéntricos de la vocación cristiana²³.

La bibliografía sobre Tomás de Aquino y las profesiones y actividades profanas entendidas como vocación o llamada divina no es muy abundante, pero la que existe no es ciertamente despreciable y está llena de importantes afirmaciones.

El católico alemán Max Maurenbrecher produce el que puede considerarse muy probablemente primer estudio de cierta relevancia acerca del tema²⁴. No presumía seguramente el autor el interés que las cuestiones abordadas por él iban a suscitar en los años iniciales del siglo XX. A partir de 1900 se desencadena, en efecto, un vivo debate, que va a manifestarse según líneas estrictamente confesionales. Se trata de una disputa entre luteranos y católicos, que resultará en gran beneficio para el conocimiento de asuntos que hasta entonces apenas habían sido tenidos en cuenta.

K. Hilgenreimer²⁵ y E. Schreiber²⁶ aportan en campo cató-

19. *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Sto. Tomás de Aquino y Concilio Vaticano II*, Madrid 1984, pp. 162 s.

20. *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der Vernünftigen Wesen*, Graz 1890.

21. *Libertà e dovere nel problema della vocazione*, Salesianum 11 (1949) 231-278.

22. *Elegir a Dios, tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor elicito según Santo Tomás*, Pamplona 1979.

23. Cfr. L. B. GILLON, *L'imitation du Christ et la morale de St. Thomas*, *Angelicum* 36 (1959) 163-186; A. VALSECCHI, *L'imitazione di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, *Miscellanea Carlo Figini*, Milano 1964, 175-203.

24. *Thomas von Aquino's Stellung zum wirtschaftlichen Leben seiner Zeit*, Leipzig 1898.

25. *Die Erwerbsarbeit in den Werken des hl. Thomas von Aquin*, *Der Katholik* 3 (1901) 114 s.

26. *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin*, Iena 1913.

lico sendos estudios muy indicativos de una nueva sensibilidad en el estudio de Santo Tomás. Pero el desarrollo más interesante de esta materia será provocado, al menos indirectamente, por la obra del protestante K. Eger, *Die Anschauungen Luthers vom Beruf* («Las concepciones de Lutero sobre la vocación»), publicada en Giessen, Alemania, el año 1900. Fiel representante de una tradición luterana y precursor de lo que pronto sería expuesto por el sociólogo Max Weber, Eger defiende la opinión de que la idea de profesión como algo susceptible de vocación divina se origina solamente en Lutero.

La tesis de Eger no tardó en ser puntualizada pro su correccionista M. Rade, que dentro de una recensión publicada el año siguiente ²⁷ habla expresamente de Tomás de Aquino como el primero en formular el concepto de profesión (*officium*, *Beruf*, *métier*) como llamada divina ²⁸.

Después de estos prolegómenos y transcurridos tres años, el debate entra en su fase central con la importante obra de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ²⁹. Como tesis marginal en apoyo de la tesis central —que establece una relación de causa y efecto entre el espíritu protestante y la moderna economía capitalista de Occidente—, afirma Weber que Lutero ha de ser tenido como creador o descubridor de las actividades profanas y seculares como caminos vocacionales cristianos, según el espíritu del Evangelio.

La primera respuesta católica que conocemos no se hizo esperar mucho tiempo, y, a pesar de no haber tenido el eco ni la amplia recepción que recibieron las opiniones de Max Weber, se expresó con claridad y con gran solidez documental en un trabajo de Nikolaus Paulus ³⁰. Paulus no se limita a presentar y estudiar interesantes y elocuentes textos de Santo Tomás que neutralizan las tesis de Max Weber, sino que extiende su análisis a las obras de otros escolásticos, anteriores y posteriores al doctor angélico.

27. *Theologische Literaturzeitung* 26 (1901) 686-689.

28. Cfr. Id. 689.

29. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. El libro fue publicado por primera vez en «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» XX-XXI (1904-5) y reimpresso como volumen independiente en 1920. La traducción española, de Luis Legaz Lacambra, data de 1955.

30. *Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter*, *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 32 (1911) 725-755.

El camino abierto por Paulus sería explorado de nuevo años más tarde por J. Hässle³¹. Pero luteranos como K. Dunkmann³² y K. Holl³³ insistían a su vez en la tesis de Weber³⁴. Dunkmann formula concretamente, en beneficio del reformador, un juicio muy limitativo acerca de Sto. Tomás de Aquino y la profesión como vocación. Otro artículo de N. Paulus presentará de nuevo, cuatro años después, el pensamiento del gran escolástico sobre las relaciones vocación-actividad profana³⁵.

Puede decirse que esta polémica constituye el punto de partida de un conjunto de estudios que, fieles al espíritu que reina en los escritos de Santo Tomás acerca de la naturaleza, el mundo y la cultura, y su apertura a la gracia, comienzan a explorar las posibilidades de construir una teología del mundo a partir de esos escritos.

Expresión de estos intentos son los trabajos de M. Grabmann sobre filosofía de la cultura³⁶, el ensayo de A. Mitterer³⁷ acerca de la función del hombre en relación con la naturaleza, y un valioso estudio de Sciacca sobre el carácter laical del saber³⁸. Son también dignos de mención los comentarios y anotaciones del volumen 24 de la edición bilingüe, latino-alemana, de la *Summa Theologiae*, editada por dominicos alemanes en 1952³⁹.

31. *Das Arbeitsethos der Kirche nach Tomas von Aquin und Leo XIII*, Freiburg 1923.

32. *Die Lehre vom Beruf. Eine Einführung in die Geschichte und soziologie des Berufs*, Berlin 1922.

33. *Die Geschichte des Worts Beruf. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III: Der Westen*, Tübingen 1928, 189-219.

34. Por lo que a la supuesta originalidad de Lutero se refiere, las mismas tesis reaparecen una y otra vez en años posteriores. Cfr. P. S. WATSON, *Luther's doctrine of vocation*, *Scottish Journal of Theology* 2 (1949) 364-377, y especialmente G. WINGREN, *The Christian's calling. Luther on vocation*, Edinburgh, 1958.

35. *Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin*, *Zeits. für Kath. Theologie* 50 (1926) 445-454.

36. Especialmente *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin*, Augsburg 1925.

37. *Der Dients des Menschen an der Naturd nach dem Weltbild des hl. Thomas und der Gegenwart*, *Zeits. für Kath. Theologie* 56 (1932) 1-45.

38. *Il concetto di «laicità» del sapere in S. Tommaso*, *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66 (1974) 626-635.

39. *Die Deutsche Thomas-Ausgabe der Summa Theologiae*, 24 Band. II-II, qq. 183-189. Stände und Standespflichten; Anmerkungen 287-338; Kommentar 339-501. München-Salzburg 1952.

El tema de la «vita evangelica» como un modo de existencia cristiana no exclusivo de monjes y sacerdotes en el siglo XII es tratado extensamente por M. D. Chenu⁴⁰ y forma un marco adecuado para entender las enseñanzas de Santo Tomás.

P. Delhaye⁴¹ y L. Hamain⁴² han sugerido que las ideas de Santo Tomás acerca de lo que él llama la «felicidad imperfecta» que puede alcanzarse en esta vida, constituyen una base suficientemente amplia para fundamentar una teología de las realidades terrestres y para relacionar la actividad temporal del hombre con su vocación última.

A pesar de las reservas avanzadas por B. Montagnes⁴³ y los resultados que pueda producir un examen hondo de la noción de «contemptus mundi» en los escritos de Santo Tomás⁴⁴, la perspectiva abierta por Delhaye y Hamain parece muy prometedora y viene a corroborar los datos ofrecidos por los autores mencionados anteriormente.

I. PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS E HISTÓRICOS DEL TEMA DE LA VOCACIÓN CRISTIANA EN SANTO TOMÁS

1. *El carácter providente y misericordioso de la economía divina de salvación*

La teología de Santo Tomás, como la de todos los autores patristicos y medievales, obedece a una concepción teocéntrica, es decir, es una construcción sistemática en la que Dios ocupa

40. *Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique*, *Révue d'histoire Ecclesiastique* 51 (1954) 59-89. Este artículo está recogido como capítulo X en *La Théologie au Douzième siècle*, Paris 1966, 225-251.

41. *Morale des valeurs et des réalités terrestres*, *Studia Montis Regis* 7 (1964) 61-90. Sobre Santo Tomás, cfr. pp. 66 ss.

42. *Morale chrétienne et réalités terrestres. Une réponse de S. Thomas d'Aquin: la «Béatitude imperfecte»*, *Révue de Théologie Ancienne et Médiévale* 35 (1968) 134-176; 260-290.

43. *Les activités séculières et le mépris du monde chez S. Thomas d'Aquin. Les emplois du qualificatif «saecularis»*. *Révue des Sciences Phil. et Théol.* 55 (1971) 231-249.

44. Cfr. R. BULTOT, *Cosmologie et «contemptus mundi»*, *Sapientiae Doctrina*, Mélanges H. Bascour, Leuven 1980, 1-23. Sobre Santo Tomás, cfr. pp. 13 ss.

el centro. Es una perspectiva que tiene amplias consecuencias religiosas y científicas.

Son bien conocidos los aspectos contemplativos de la personalidad de Tomás de Aquino. Detrás del teólogo que siempre se expresa *formaliter*, se adivina con relativa facilidad, aun en los escritos de orden más especulativo, el cristiano que tiende y que ha logrado una intensa percepción del misterio revelado. Cualquier escrito de nuestro autor posee junto a la dimensión teológica una incomparable dimensión religiosa y espiritual.

La centralidad de Dios en el edificio sistemático de Santo Tomás se manifiesta en el esquema *exitus-redditus* que vertebraba la *Summa Theologiae*⁴⁵. Todas las cosas, y desde luego el hombre que es el resumen de la Creación, proceden de Dios y a El deben retornar. La obra de Jesucristo consiste precisamente en hacer posible ese retorno. Es una gran operación salvadora y consumadora que comienza y termina en Dios, y que contiene un necesario momento cristológico y otro momento antropológico, dado que la gloria tributada por Cristo al Padre incluye la salvación de la criatura humana.

Misterio de Dios y misterio del hombre están así profundamente entrelazados en la teología de Santo Tomás. Sin disminuir la importancia del esquema *exitus-redditus* para interpretar la arquitectura conceptual de la *Summa Theologiae*, podría también hablarse de que Tomás de Aquino parece a veces sugerir que Dios y el hombre aparecen en su obra como dos centros, algo semejantes a los dos focos de una elipse.

Dios es en cualquier caso lo decisivo en el sistema especulativo de Santo Tomás. No se trata, sin embargo, de un Dios estático. No se nos habla de una idea de Dios. Se nos habla del Dios vivo de la Revelación, del Dios que se revela en el Exodo para salvar a su pueblo de la esclavitud de Egipto. El Dios de Sto. Tomás es el Dios bíblico; es mucho más que un concepto acuñado con ayuda de una filosofía. Es en suma el Dios providente de la Sagrada Escritura que elige y llama a los hombres y se ocupa luego de que puedan llegar a su destino último.

45. Cfr. M. GRABMANN, *La Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1925, pp. 61 s.; G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1964.

La *vocatio* es de este modo un misterio en Dios y es también un momento único en la vida del hombre.

La teología de la vocación cristiana elaborada por Santo Tomás nos habla por lo tanto de un Dios providente y compasivo atento a los caminos del hombre, y manifiesta, en nuestro teólogo, un destacado talante pastoral. Tomás de Aquino acusa en sus escritos el estilo espiritual y el carisma propio de las órdenes medicantes, para las que la esencia de la vida religiosa no es ya únicamente 'soli Deo vacare'⁴⁶, sino también una decidida y directa actividad apostólica y de cura de almas.

Los franciscanos entienden su cometido principal en la Iglesia como una actividad que busca dar un testimonio vivo de pobreza y predicar la penitencia, a todos los estamentos de la sociedad⁴⁷. Los dominicos acentúan en su predicación los aspectos doctrinales de la concepción cristiana de la existencia, pero siempre con vistas a que las personas que les escuchan se encuentren con Cristo y el Evangelio a través de la conversión interior. La vocación es para Tomás de Aquino no sólo un asunto teológico sino también una cuestión religiosa y pastoral.

2. Una nueva noción teológica de «naturaleza»

La doctrina de Santo Tomás acerca de Dios y del hombre se halla en marcada continuidad con los principios religiosos de la tradición que le precede. Existe especialmente una honda sintonía teológica y espiritual entre Santo Tomás y San Agustín, que es una de las *auctoritates* centrales para el doctor angélico. Tomás de Aquino se educó inicialmente en Montecasino, donde aprendió sus primeras devociones y pudo familiarizarse precozmente con una tradición monástica imbuida de espíritu y perspectivas agustinianas.

En la línea de esta tradición Santo Tomás es sin embargo un respetuoso pero decidido innovador, tanto en el campo de la

46. Cfr. J. LECLERQ, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*, Studia Anselmiana n. 48, Roma 1961, pp. 29-31.

47. Cfr. K. ESSER, *Vom Wesen und Winken des Franziskanerordens*, Franz. Studien, 31 (1949) 227 s.; J. F. GODET, *Le rôle de la prédication dans l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs d'après les écrits de saint François*, id. 59 (1977) 53 s.

teología como en el de la espiritualidad. Lo es hasta el punto de crear en el pensamiento cristiano una corriente nueva que se definirá precisamente por los rasgos que la distinguen formalmente de la tradición agustiniana.

Una de las nociones más importantes de todas las introducidas por Santo Tomás en el instrumental de la teología, como fruto de su recepción de Aristóteles, es la de *naturaleza*. La concepción tomista de naturaleza constituye en efecto una categoría básica en la síntesis teológica de Sto. Tomás; está llena de consecuencias para múltiples partes de su construcción sistemática, y provocó, como es sabido, injustas aunque explicables acusaciones de 'naturalismo'.

Santo Tomás no solamente incorpora a la teología cristiana una nueva idea de *naturaleza*, sino que la relaciona con la *gracia* de manera muy diferente a como lo había hecho la tradición anterior, dominada por la influencia de San Agustín.

San Agustín no usa ni conoce, en concreto, la distinción entre la naturaleza y la gracia según los términos en que la concibe Santo Tomás. Para Agustín de Hipona la naturaleza es siempre la naturaleza caída —*natural lapsa*—, viciada consiguientemente por la concupiscencia y el egoísmo. El agustinismo apenas puede esbozar coherentemente una teología del mundo.

Santo Tomás introduce en cambio una nueva perspectiva en la que habrá un lugar para la naturaleza entre la gracia y el pecado. La *natura* se reviste ahora de un régimen propio y de una cierta neutralidad; se hace, por así decirlo, susceptible de una consideración independiente del pecado y de la gracia.

La naturaleza es para Tomás de Aquino la misma esencia que las cosas creadas han recibido al salir de las manos del Creador. Es algo en sí mismo. Y lo natural es lo que conviene a una cosa, a un ser, según su substancia⁴⁸. La naturaleza posee un valor propio y es intangible. Respetarla es tanto como respetar al que la ha creado. La naturaleza no es un absoluto,

48. «Natura dicitur multipliciter. Quadoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel quodlibet ens: et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod per se inest rei». *Summa Theologiae*, 1-2, 10, 1, co. «Natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei». *Summa Theologiae*, 3, 2, 1, co.

pero tiene un régimen específico querido y garantizado por su Creador ⁴⁹.

Santo Tomás, como es bien sabido, nunca opone la gracia a la naturaleza, igual que no opone la fe a la razón, ni la teología a la filosofía. Tampoco opone lo humano a lo divino ni la ciudad celestial a la ciudad terrena. Solamente las distingue y luego procede a establecer las relaciones adecuadas.

Ciertamente la gracia trasciende la naturaleza, se encuentra por encima de ésta y exige entre ambos un abismo teóricamente insalvable. «Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participaram» (S. Th. I-II, 112, 1 c). Naturaleza y gracia pertenecen a órdenes diferentes, pero la naturaleza está ordenada a la gracia, de tal modo que sólo la gracia constituye y realiza para Santo Tomás la perfección de la naturaleza. No sólo la naturaleza no resulta anulada o comprometida por la gracia, sino que necesita de ésta para conseguir su propia perfección como ser creado. Es un principio que afecta a todo el universo salido de las manos divinas, pero que se cumple especialmente en el hombre: «Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur caritati» (S. Th. I, 1, 8, ad. 2).

La naturaleza encuentra por tanto su perfección en la gracia; pero hemos de retornar a las afirmaciones del principio y recordar que esa misma naturaleza es autónoma bajo Dios, es decir, posee un estatuto creatural y un régimen propio de existencia en el que Dios no interfiere sino que garantiza y respeta, fiel a sus designios creadores.

«Perfectio rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali perfectione divinae bonitatis» (S. Th. II-II, 2, 3, c). La naturaleza humana es concebida como un todo terminado en sí mismo, que es susceptible, sin embargo, de recibir y asimilar armónicamente las perfecciones divinas de las que Dios quiera hacerle participar.

La naturaleza es completa y posee causalidad propia. Es

49. «In omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum». *Summa Theologiae*, 1, 99, 1, co.

una causalidad que Santo Tomás denominará categorial o predicamental, para diferenciarla de la causalidad transcendental que se atribuye sólo a la causa primera.

Esta idea de naturaleza es uno de los elementos más originales del sistema y está llena de importantes consecuencias tanto para la filosofía de Santo Tomás como para su teología.

Al superar la limitada noción agustiniana de *natura* y el modo rudimentario en que San Agustín concibe la causalidad divina respecto a las acciones de los seres creados, Tomás de Aquino sienta las bases para una doctrina de las causas segundas. Puede decirse que su idea de naturaleza y su explicación de causalidad hacen plena justicia al ser específico de las cosas y permiten tomarse en serio la independencia, querida por Dios, de los seres creados.

El planteamiento tomista hace posible entre otras cosas una doctrina coherente acerca de la libertad del hombre. La criatura racional es, bajo Dios, plenamente libre, aunque sea movida en sus acciones por la causalidad divina. La moción divina no elimina la libertad humana, porque Dios mueve a los seres creados según la naturaleza propia de cada uno. Si, movidos por Dios, los astros describen necesariamente sus órbitas, el hombre —movido también por Dios— quiere y actúa libremente. Porque Dios mueve a cada ser según su naturaleza, que no resulta violentada sino confirmada.

La concepción de las causas segundas como independientes permite también a Santo Tomás sentar las bases para una adecuada teología del mundo y de lo que más tarde se llamarán realidades terrenas. Es una teología que tardará bastante en configurarse y madurar pero que comienza a manifestarse durante la renovación humanística y teológica de los siglos XII y XIII.

Los presupuestos teológicos de S. Agustín le impedían reconocer plenamente la importancia, bondad y relativa autonomía de los valores profanos⁵⁰. Las virtudes paganas se le presentaban como grandes vicios y sólo el conocimiento que era fruto de la iluminación divina merecía para él el nombre de saber.

50. Cfr. H. I. MARROU, *Le Dogme de la Résurrection des corps et la théologie des valeurs humains selon l'enseignement de saint Augustin* (1964), Mélanges, Paris 1976, 429-455.

La perspectiva y las convicciones de Tomás de Aquino son muy diferentes. Los valores profanos o humanos son dignos de respeto, aunque no deban cerrarse en sí mismos y hayan de permanecer abiertos a la operación y al influjo saludables de la gracia. La ciencia y los saberes humanos conservan también su pleno sentido y merecen atención por sí mismos. Son ideas que en el momento de su aparición no dejaron de crear perplejidad e incomprensión en diversos ámbitos de la sociedad cristiana del siglo XIII. «El concepto tomista del carácter laical o de la autonomía del saber —escribe M. F. Sciacca— se oponía a la cultura tradicional de su tiempo, en la que se había formado el Aquinate, y también a una cultura nueva influida por la difusión del Aristóteles árabe y averroísta»⁵¹.

Santo Tomás combate tanto las tendencias que defienden una preponderancia mal entendida de las ciencias sagradas y los saberes bíblicos, como las doctrinas de la doble verdad y las opiniones puramente naturalistas del hombre y del mundo. Son visiones antinómicas en las que no queda sitio para lo humano rectamente entendido ni para lo sobrenatural.

La idea de naturaleza impregna el entero sistema tomista son una nota de racionalidad, que no es racionalismo, y de objetividad, muy ajena también a cualquier objetivismo falso. Los decenios inmediatamente anteriores a la madurez de Santo Tomás han visto florecer en Europa un movimiento de piedad cristocéntrica y sobre todo afectiva, representado en los siglos XII y comienzos del XIII por San Bernardo de Claraval y San Francisco de Asís, respectivamente. Las concepciones y experiencias de afecto piadoso propias de estos hombres logran en poco tiempo gran desarrollo y extensión de la cristiandad europea. La noción tomista de vida espiritual sigue, sin embargo, otros derroteros. Predomina en ella el aspecto objetivo de la contemplación y de la vida cristiana en general, de modo que los aspectos subjetivos y psicológicos permanecen en segundo plano⁵².

Un texto de Chenu puede servirnos para terminar y resumir este apartado. Escribe el dominico francés: «Cuando Santo

51. Cfr. *Il Concetto di laicità del sapere in San Tommaso*, Rivista di Filosofia Neoscolastica 66 (1974) 631.

52. Cfr. JEAN-LECLERQ-F. VANDENBROUCKE, *La Spiritualité du Moyen Âge*, Paris 1962, 404-405.

Tomás de Aquino determina la transcendencia de la gracia mediante el recurso a la noción aristotélica de naturaleza no lleva a cabo simplemente una opción racional a favor del Filósofo. Se trata más bien de la expresión suprema de una cristiandad, cuyo retorno al Evangelio, ha conseguido una presencia en el mundo para el creyente, una acabada sensibilidad hacia la naturaleza para el teólogo, y una comprensión eficaz del hombre para el apóstol»⁵³.

3. Una concepción de 'vita apostolica' vinculada a la «*professio fidei christianae*»

A finales del siglo XII y principios del XIII se abre paso paulatina y trabajosamente una idea de la llamada 'vita apostolica' que no considera ya a ésta como un modo de existencia basado en la vocación monástica sino como una realidad espiritual que hunde sus raíces en el suelo mismo del Evangelio.

Santo Tomás recoge y desarrolla esta cuestión con motivo de su defensa de las recién nacidas órdenes mendicantes, pero sus afirmaciones desbordan el marco de la polémica del momento y plantean toda una teología de la *vita apostolica* que es aplicable a cualquier cristiano.

Este es el telón de fondo, por así decirlo, de su doctrina acerca de la perfección cristiana, que consideramos con más detalle en el capítulo III. La elaboración por Santo Tomás de esta doctrina, según la cual todos los cristianos deben perseguir la plenitud de la caridad en virtud del primer precepto del Decálogo, resulta plenamente inteligible si tenemos en cuenta la situación en que vive la Iglesia desde finales del siglo XII y la determinación del verdadero sentido de perfección evangélica, que Tomás de Aquino se ve obligado a hacer dentro de la disputa teológica entre clérigos seculares y frailes mendicantes.

A propósito del resurgir cultural y religioso del siglo XII ha escrito F. Vandenbroucke que «la originalidad de este despertar no reside en una eclosión de las letras, las artes y el pensamiento, sino más bien, en el hecho de que nuevos ambientes y nuevos grupos sociales ganan acceso a esta herencia. La vida

53. Cfr. *La Théologie au Douzième siècle*, Paris 1966, 251.

propiamente espiritual no escapa a este fenómeno, y deja de ser, como era antes, atribución exclusiva de monjes y clérigos. Se abre ahora a círculos cada vez más amplios de laicos, de modo que el despertar espiritual de la época aparece como una prolongación o ampliación de las vías de acceso a la santidad»⁵⁴.

Son hechos que determinan un esfuerzo del pueblo piadoso por vivir mejor el Evangelio y llevar una existencia realmente cristiana fuera de los caminos monásticos tradicionales. Se trata de una situación que no había sido contemplada por la legislación eclesiástica de la primera mitad del siglo, y que pocos autores podrían haber imaginado. El concilio segundo de Letrán, celebrado en 1139, parece reducir a obispos, clérigos y monjes, la posibilidad y la exigencia de la santidad cristiana. Así se expresa el canon 4 a propósito del comportamiento y del vestido: «Praecipimus quod tam episcopi quam clerici, in statu mentis, in habitu corporis, Deo et hominibus placere studeant, et nec in superfluitate... vestium... offendant aspectum: sed potius quae eos deceat sanctitatem prae se ferant»⁵⁵.

Es evidente que los cristianos para quienes las formas de vida religiosa resultaban impracticables o que se sentían llamados a otras misiones evangélicas, habían de iniciar un período personal e histórico de búsqueda. La respuesta de la Iglesia a esta demanda popular de mayor espiritualidad se traduce de momento en toda una literatura didáctico-religiosa que, escrita en latín o en lenguas vernáculas, procura inculcar en los fieles las enseñanzas del dogma y de la moral. Es la época en la que numerosos sermones, 'espejos', 'diálogos', y libros de ejemplos, vulgarizan las verdades de la salvación y estimulan el logro de metas espirituales más elevadas.

Santo Tomás no puede haber permanecido ajeno al ambiente de la sociedad en la que vivía. Pero hemos dicho que la ocasión próxima de sus enseñanzas sobre la perfección de la vida cristiana han sido provocadas por una polémica. El doctor angélico se ve implicado en una batalla intelectual de gran alcance religioso. Gira en torno al sentido verdadero de la 'vita apostólica', y Santo Tomás ha de pelearla en dos frentes.

Tiene por un lado ante él una fuerte corriente caracterizada

54. Cfr. *La Spiritualità du Moyen Âge*, Paris 1962, 276.

55. Mansi, vol. 21, 527.

por un vago pero a veces agresivo evangelismo anticlerical. Es una corriente que procede de los movimientos laicales nacidos ya en el siglo XI y muy activos a lo largo de los siglos XII y XIII. Son movimientos diversos, algunos de ellos portadores de una visión radical y un tanto revolucionaria del Cristianismo. Casi todos poseen carácter popular, rasgos utópicos y un espiritualismo no muy bien definido.

La reacción eclesiástica ante estos movimientos, que eran temidos a veces como factores potenciales de subversión del orden social y defensores de una idea antijerárquica de la Iglesia, fue proceder a una reforma del monaquismo con el fin de convertirlo en una oferta religiosa válida para los nuevos tiempos. Se pretendía también evitar a los grupos de laicos devotos y excesivamente entusiastas, la tentación de una vida presuntamente evangélica al margen de las estructuras eclesiales conocidas.

Este fenómeno religioso de naturaleza ambigua será oportunamente encauzado mediante el espíritu genuinamente evangélico inspirado y diseminado en la cristiandad a través de las órdenes de franciscanos y dominicos, fundadas a principios del siglo XIII. Acabará siendo un impulso espiritual que enriquecerá la Iglesia y estimulará en todos los grupos sociales, los ideales de la penitencia y el desprendimiento cristianos.

Una sacudida social y religiosa de tan serias proporciones tenía, sin embargo, que dejar algunas secuelas de naturaleza negativa; y de hecho no faltaron dentro de la Iglesia quienes defendieran en nombre del Evangelio modos de vida y doctrinas de espiritualidad que eran en realidad contrarios a la verdadera concepción cristiana de la existencia.

↳ Contra estos detractores falsamente espirituales del Evangelio, Santo Tomás tuvo que elaborar una doctrina de la 'vita vere apostolica', que la describía con rigor y señalaba además los errores y excesos de sus adversarios.

Pero los contendientes más importantes de Sto. Tomás se encontraban en las filas de lo que podríamos denominar clero secular tradicionalista. Son hombres de Iglesia cargados muchos de ellos de prestigio religioso y concededores de la ciencia sagrada. Unas determinadas posiciones eclesiológicas y una mentalidad conservadora —quizás también una deficiente sensibilidad espiritual— les llevan a resistir, con ahinco, la influencia creciente

de los frailes mendicantes y sus ideales de perfección, su vida no monástica, su dinamismo pastoral y su actividad de docencia universitaria.

Separa especialmente a Santo Tomás de los teólogos seculares una eclesiología nueva, que no es ya la antigua eclesiología «de ordinibus ecclesiae» de inspiración agustiniana⁵⁶. Los clérigos adversarios de Tomás de Aquino entre quienes se cuentan sobre todo Guillermo del Santo Amor, Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux, impugnan la actividad y el sentido mismo de la vocación de los mendicantes en base a un esquema eclesiológico rígidamente vertical. Según esta concepción, la Iglesia está compuesta de tres *ordines*: «ordo clericorum, ordo monachorum, ordo laicorum». Cada uno de estos *ordines* está de alguna manera subordinado al anterior y entre todos ellos agotan ya, por así decirlo, los modos y grados posibles de vivir los ideales evangélicos. Los mendicantes —se afirma— deben equipararse a los monjes, subordinarse a los clérigos seculares, y reconocer sobre todo que estos realizan ya de manera suficiente el estado de perfección. Nuevas fórmulas resultan, por lo tanto, supérfluas.

La respuesta de Santo Tomás consiste primeramente en impugnar con tacto pero con claridad la visión eclesiológica, a su juicio superada, de los seculares. En su concepción de la Iglesia inspirada en los escritos de Dionisio Aeropagita, que si bien es una de las *auctoritates* antiguas más tenidas en cuenta por el doctor angélico, será dejada de lado en este punto. Santo Tomás reemplaza las ideas *ad usum* por un esquema eclesiológico más flexible, menos vertical y con una fuerte inspiración bíblica. Piezas esenciales de esta nueva perspectiva son: a) una concepción más dinámica e histórica de la 'vita apostolica', que se fundamenta directamente en la vida y doctrina de Jesucristo y de sus Apóstoles; b) la esclarecedora distinción entre *status perfectionis* y *perfectio efectiva* (II-II, 184, 4), unida a la diferenciación entre estado episcopal y estado de consejos (II-II, 185, 3-8); y c) una equiparación esencial de todos los creyentes en cuanto a las exigencias de la perfección evangélica.

56. Cfr. Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII siècle et le début du XIV*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 28 (1951) 35-152.

Santo Tomás se convierte así, por encima de las circunstancias concretas de la polémica en que hubo de ocuparse, en testigo excepcional de un momento histórico en el que —tanto doctrinal como prácticamente— deja de entenderse la perfección cristiana como un ideal reservado a grupos espiritualmente privilegiados.

Algunos autores de los siglos XII y XIII habían anticipado algo de este desarrollo, a la vez que lo documentan, aunque ninguno se expresa teológicamente con el rigor y la exhaustividad de Tomás de Aquino.

En cualquier caso nos encontramos con textos que parecen reivindicar el valor cristiano de toda condición humana. Lo hace, por ejemplo, el alemán Geroh de Richersberg (+1169) cuando escribe: «Todo el que ha renunciado al mundo por su bautismo..., aunque no se haga nunca clérigo ni monje, ha renunciado verdaderamente al mundo... De modo que ricos y pobres, nobles y ricos, comerciantes y agricultores, absolutamente todos los que son conocidos por su profesión de cristianismo, deben rechazar lo que es enemigo de este nombre y seguir lo que es conforme a él. Todo orden, toda profesión sin excepción, posee una norma adaptada a su naturaleza propia dentro de la fe católica, y combatiendo como se debe bajo esta norma, podrá obtener la corona»⁵⁷.

Algunas décadas después el francés Jacques de Vitory —por citar un texto entre muchos— se expresa con admirable claridad cuando observa: «consideramos *regulares* no sólo a los que renuncian el siglo y entran en religión, sino a todos los fieles

57. La parte segunda del texto original latino dice así: «ut sive divites sive miseri, nobiles ac servi, mercatores et rustici et omnino cuncti, qui *christiana professione* censentur, illa respuant, quae huic inimica sunt nomini, et ea quae sunt apta sectentur. Habet enim omnis ordo et omnino *omnis professio* in fide catholica et doctrina apostolica suae qualitati aptam regulam, sub qua legitime certando poterit pervenire ad coronam». *De Aedificio Dei*, PL 194, 1302. Se trata de un libro escrito en 1138. Es evidente que la palabra *professio* se usa con sentido diferente en los dos lugares del texto donde aparece. Más difícil es sin embargo determinar la significación precisa. *Christiana professio* se refiere sin duda a la condición cristiana de los sujetos mencionados al comienzo de la frase. *Omnis professio* no se refiere probablemente a una actividad profesional. Entenderlo así sería un anacronismo. Pero indica regularmente la idea de una pluralidad de situaciones sociales, todas ellas necesitadas y susceptibles de impregnación cristiana.

de Cristo que sirven al Señor bajo la regla del Evangelio y bajo el único abad supremo»⁵⁸.

En base a estos testimonios y a otros diversos que podrían aducirse, se aprecia en la transición del siglo XII al XIII un momento nuevo en la historia de la espiritualidad y el nacimiento de una peculiar sensibilidad religiosa que será rica en consecuencias. Afirma Chenu que esta nueva conciencia «se reflejará enseguida y de modo explícito en la teología, que extenderá la noción de vocación a todos los estados de vida profana, sin exclusividad»⁵⁹.

Tal vez es una valoración demasiado optimista que sólo comienza a ser del todo correcta para los siglos XV y XVI. Pero el ilustre dominico tiene mucha razón al destacar la importancia de este periodo, que es un tiempo de eclosión y una especie de recomienzo para la teología de la vocación cristiana. Comienzan en efecto a producirse las condiciones que permitirán situar el tema bajo una luz nueva y desarrollarlo adecuadamente en la doctrina y en la vida.

4. *Influjo de una situación social que comienza a descubrir la sustantividad de las actividades y de los valores terrenos*

El siglo XII supone para la cristiandad, como hemos observado más arriba, un cierto descubrimiento del mundo como espacio humano y cultural. Este mundo es además un ámbito que ofrece al hombre cristiano determinadas posibilidades espirituales, aunque la percepción de estas posibilidades sucede lentamente y su formulación se realiza con una explicable timidez. El mundo es considerado aún preferentemente como un lugar peligroso para los discípulos de Cristo y se halla en manifiesta tensión con la Iglesia.

Pero en cualquier caso el monasterio deja progresivamente de ser el resumen de la civilización medieval. Pronto perderá su condición de 'ciudad de Dios' como opuesta a la ciudad de los hombres. Se reconoce y aprecia con intensidad cada vez mayor que existe el mundo y que innumerables cristianos habi-

58. *Libri Duo*. Cit. en F. Vandenbroucke, *La Spiritualité du Moyen Âge*, 1982, p. 316.

59. Cfr. *La Théologie au Douzième siècle*, Paris, 1966, 239-240.

tan en él sin renunciar a su condición de bautizados. Porque la renuncia al *mundo* que han hecho en su bautismo no implica renuncia a un estado legítimo de vida profana ⁶⁰. Nos encontramos ciertamente ante unos nuevos datos y una nueva sensibilidad para interpretarlos.

El proceso de aparición de profesiones y oficios especializados, que había comenzado durante el siglo XII, continúa con creciente intensidad a lo largo del XIII ⁶¹. Los documentos del tiempo nos presentan una gama de estamentos eclesiásticos y de ocupaciones profanas que en un periodo breve ha experimentado una extraordinaria ampliación. Por las fuentes de la época conocemos la existencia de *praelati*, *curati*, *clerici*, *regulares*, *religiosi*, *moniales*, *magistri*, *scholares*, *principes*, *nobiles*, *milites*, *curiales*, *iudices*, *advocati*, *medici*, *burgueses*, *mercatores*, *negotiatores*, *artifices*, *mechanici*, *rustici*, *agricolae*.

Es el cuadro de una sociedad que ha ganado en dinamismo y que se diversifica a ritmo acelerado. No solamente han hecho su aparición nuevos oficios, sino que todos los mencionados se consideran casi universalmente como tareas propias de cualquier persona honrada. Los hombres dedicados al comercio —burgueses, mercadores, negociatores— encuentran todavía resistencia, en determinados autores y ambientes, para ver reconocido su cometido social como digno de un buen cristiano. Se nota una cierta vacilación en las fuentes, reflejo de la perplejidad sufrida por teólogos y canonistas a la hora de calificar y enjuiciar moralmente el oficio mercantil y sus diversas prácticas.

Un canon del Concilio II de Letrán, celebrado en 1139, establece que los comerciantes deben gozar de la protección de las leyes en la misma medida que los demás estamentos eclesiásticos y civiles de la sociedad: «*Praecipimus etiam ut presbyteri, clerici, monachi, peregrini, mercatores, rustici euntes et redeuntes, et in agricultura persistentes, et animalia cum quibus aratur, et semina portant ad agrum, et oves, omni tempore securi sint*» ⁶².

60. No puede seguramente afirmarse, sin embargo, que ya en este tiempo se considere el mundo como *vocación* del cristiano. Cfr. D. CHENU, *La Théologie au Douzième siècle*, 1966, 239.

61. Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *Les catégories sociales dans le vocabulaire des canonistes et moralistes au XIII siècle*, en *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*, Rome 1970, 163-186; p. 180.

62. Canon 11: Mansi, vol. XXI, 529.

El *Decretum* de Graciano, compuesto algo después de 1140, adopta, sin embargo, una postura más reservada, y de hecho no menciona al comercio entre las actividades que se estiman normales en un laico cristiano. «Duo sunt genera christianorum —afirma el *Decretum*—. Est autem genus unum, quod mancipatum cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti... Aliud vero est genus Christianorum ut sunt laici. *Laos* enim est populus. His licet temporalia possidere sed non nisi ad usum. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere»⁶³.

Las profesiones no se reflejan desde luego en la literatura sagrada y eclesiástica como caminos de vida cristiana en el mundo o algo parecido. Son esencialmente un hecho del que los moralistas han de tomar nota con realismo y con el fin de orientar espiritualmente a los cristianos que las ejercen y ayudarles a distinguir la conducta buena de la conducta mala. Nos encontramos, por tanto, no con una doctrina propiamente teológica sino con una doctrina moral acerca de los oficios profanos.

Esta enseñanza de los moralistas medievales aparece sobre todo en los sermones dedicados a orientar a los predicadores y en los manuales de confesión, especialmente desde que el Concilio IV de Letrán (1215), hace obligatoria la práctica regular de la confesión sacramental.

Alain de Lille (1125-1203) escribe, por ejemplo, acerca de cómo los pastores de almas deben tratar con caballeros, abogados, príncipes, jueces, monjes, sacerdotes, hombres y mujeres casados, viudas y vírgenes⁶⁴.

Se ha puesto de manifiesto que, en términos generales, las críticas y las advertencias abundan mucho más dentro de estas obras que las indicaciones positivas y las valoraciones optimistas sobre las conductas que deben adoptarse en las diversas profesiones⁶⁵.

Existen también otras limitaciones que no pueden resultar sorprendentes en la literatura de este tiempo. Escribe Longère: «Mis à part des rares sermons *ad status* de ce temps, on envi-

63. C. 7, c. XII, q. 1. Ed. Freiberg I, 678.

64. *Ars praedicandi*, PL 210, 185-198.

65. Cfr. J. LONGÈRE, *Oeuvres Oratoires de Maîtres Parisiens au XIIe siècle. Étude historique et doctrinale*, Paris 1975, Tome I, 410.

sage très peu le laïc indépendamment des catégories bibliques ou théologiques. La classification des *ordines* ecclésiiaux (rectores ou virgines, continentes, coniugati) permet le rattachement aux figures vétéro-testamentaires et la comparaison avec les autres membres du peuple chrétien. Une autre division de la société, opérée selon les fonctions qu'on y assume (oratores, bellatores, laborantes) n'a pas la faveur des prédicateurs»⁶⁶.

Es natural que numerosos escritores medievales, que han leído a los Padres de la Iglesia y otros libros de la antigüedad cristiana como si fueran autores y documentos monásticos, hayan extraído de estas obras sólo los aspectos que hablan de la fuga del mundo y las dificultades cristianas para vivir en él. Algunos tardarán tiempo en darse cuenta —otros nunca lo conseguirán— de que los Padres no eran maestros de novicios y que en sus obras hay mucho más que una fundamentación de la vida religiosa.

Pero a pesar de estos condicionamientos, bien comprensibles si tenemos en cuenta los hondos reflejos tradicionales de los hombres del Medioevo, comienza a barruntarse que, sin perjuicio de las llamadas específicas de los bautizados que se dedican exclusivamente a Dios, hay una clase todavía más numerosa de cristianos que, a pesar de las divisiones y tensiones que pueda introducir en ellos su vida en el mundo, contribuyen activa y directamente a la presencia e implantación del Reino de Dios en la tierra.

Esta valoración incipiente pero llena de promesas de la inserción cristiana en un mundo que comienza un cierto proceso de emancipación, ha sido captada al menos implícitamente por Santo Tomás. El doctor angélico se demuestra capaz de conectar suficientemente con un escenario social donde el hombre culto de su tiempo enjuicia en sí mismo los comportamientos de esta vida, sin referirlas siempre ni necesariamente a los misterios divinos o a un orden de imperativos transcendentales. Es un momento histórico en el que la organización de las ciudades y la vida urbana naciente inician un proceso de desacralización relativa. El paternalismo feudal y monástico hace sitio ahora a un régimen mucho más igualitario en el que la justicia

66. *Id.* 409.

se ejerce mediante procedimientos racionales, sin recurrir ya a las ordalías y a los 'juicios de Dios'.

La doctrina de Santo Tomás parece tomar buena nota de que se ha iniciado el curso de un mundo más moderno o al menos diferente del que reflejan muchas de las fuentes que usa. Es una comprobación que, a través del realismo que caracteriza su obra a todos los niveles, dejará una huella en su teología de la vocación cristiana.

II. VOCACIÓN Y VIDA EN EL MUNDO

1. *El lugar de Santo Tomás en la tradición de la Iglesia sobre las relaciones entre mundo y vida cristiana*

Hemos de interrogarnos en este último capítulo de nuestro trabajo acerca de la valoración que Santo Tomás de Aquino hace de las llamadas actividades terrenas en relación con el fin último del hombre.

Esta cuestión implica simultáneamente la pregunta sobre si esas actividades que exceden por así decirlo la *vita contemplativa* desempeñan algún papel positivo e instrumental en la vocación cristiana de la persona y el modo de desarrollarla. Nos preguntamos por tanto si Santo Tomás ha elaborado en alguna medida un principio al menos de teología de las realidades terrenas, como se las designa en la actualidad.

La pregunta puede resultar algo sorprendente cuando se formula, como lo hacemos ahora, en relación con un teólogo cristiano de la envergadura e influencia de Santo Tomás. A primera vista parece que una inmediata contestación afirmativa debería ser obligada e indudable, si tenemos en cuenta los presupuestos de la teología del doctor angélico que han sido expuestos en el capítulo primero en torno a las nociones de llamada en el tiempo, naturaleza y mundo.

Un examen somero de la tradición de la Iglesia en los primeros siglos —relativamente bien conocida por Santo Tomás y reflejada en sus escritos— parece recomendar asimismo una respuesta afirmativa. Los escritores patristicos de los siglos I al V nos presentan con sus palabras y con su mismo comporta-

miento, una manera de relacionar el Evangelio con el mundo y sus manifestaciones ordinarias que tiende a caracterizarse, con raras excepciones, por la armonía y el equilibrio más razonables.

Los Padres Apostólicos, en continuidad y sintonía evidentes con las enseñanzas y el estilo de obrar realista del Apóstol San Pablo, nos hablan habitualmente de un modo cristiano de vida que es intrínsecamente compatible con cualquier oficio y profesión noble de este mundo.

Los Apologistas de los siglos II y III adoptan una actitud paralelamente acogedora con respecto a la actividad intelectual y llevan a cabo una verdadera asimilación cristiana de la filosofía. Son el gran precedente histórico de Santo Tomás en la búsqueda de una armonía satisfactoria entre la fe y la razón.

Clemente Alejandrino se destaca entre los escritores eclesiásticos de su tiempo por el dictamen positivo que ofrece acerca de la discutida compatibilidad entre la posesión de riquezas y la salvación eterna⁶⁷.

San Juan Crisóstomo establece, en fin, las líneas generales de lo que podría denominarse una teología del matrimonio, con observaciones y perspectivas que no sólo interesan al moralista sino también al autor de teología espiritual.

Los mismos cristianos que en el siglo IV comienzan a retirarse del mundo y a practicar la vida eremítica, no demuestran con ello un radical o absoluto «cotemptus saeculi», sino el afán de un seguimiento más próximo y más intenso de Jesucristo. La esencia de su actitud debe definirse más por el acercamiento a Cristo que por la fuga del mundo, más por el cultivo del espíritu que por una enemistad hacia el cuerpo. Escribe Louis Bouyer: «Sin ilusión por el *mundo* o la *carne* en el sentido bíblico del término, estos ascetas no manifiestan desprecio alguno hacia la Creación ni hacia lo corporal. Puede afirmarse que es precisamente por no despreciar el cuerpo por lo que conocen lo importante que es dominarlo a fin de hacer libre al alma»⁶⁸.

67. Lo hace sobre todo en la Homilía sobre Mc 10, 17-31, titulada *Quis dives salvetur?* Cfr. O. STÄHLIN, *Die griech. christ. Schriftsteller*, Clement 3, 1908.

68. Cfr. *Histoire de l'espiritualité*, I, 387.

A pesar de estos precedentes tan estimulantes, la pregunta que nos hacemos no es supérflua ni tiene una respuesta obviamente afirmativa. Ya desde el alto Medievo, y tal vez antes, se produce un cierto oscurecimiento de la relación positiva entre cristianismo y mundo, y los autores cristianos entienden la vida monástica o religiosa —en la que el hombre solamente se ocupa de Dios: *soli Deo vacare*— como la única que, propiamente hablando, puede considerarse evangélica.

El *siglo* y todo aquello que lo constituye recibe habitualmente una connotación peyorativa o por lo menos dudosa bajo un punto de vista espiritual.

Este clima general cristiano de valoración negativa del mundo y de los asuntos y ocupaciones terrenos como obstáculos para la virtud, y en definitiva para la eterna salvación, se apoya ciertamente en la irremediable ambigüedad que lleva consigo la noción misma del *mundo*. Pero la estimación negativa de lo temporal y la recomendación casi radical que se hace al cristiano para que se aparte de todo lo que es secular se refuerzan considerablemente dentro de la Iglesia por el hecho de que la espiritualidad de estos siglos, así como la historia misma de esta espiritualidad, son ordinariamente obra de sacerdotes y de monjes.

Estos hombres llevan a cabo una actividad teórica y práctica de orden ascético que contempla y tiene en cuenta fundamentalmente, su propio modo de vida, los temas teológicos que interesan a su existencia y los ideales de perfección que han abrazado y persiguen al margen del mundo. La perfección espiritual que buscan dentro de su ámbito, según normas canónicas y fuera de las ocupaciones temporales de la gran mayoría de los bautizados se estima por ellos como el arquetipo y modelo necesario de la vida verdaderamente cristiana.

Se elabora así toda una doctrina espiritual y ascética que se caracteriza por una clara aunque comprensible unilateralidad, porque deja fuera de su campo de atención un número considerable de cuestiones, temas y enfoques que interesan vitalmente a la religión de innumerables hombres y mujeres cristianos⁶⁹.

Casi todos los autores que escriben y predicán con anterio-

69. Cfr. R. BULTOT, *La doctrine du Mépris du monde. IV: Le XIe siècle*, Louvain-Paris 1963, 7.

ridad a Santo Tomás de Aquino construyen y emplean una teología espiritual que obedece a estos limitados planteamientos, en los que el camino de la excelencia virtuosa no pasa de hecho por las ocupaciones seculares.

San Pedro Damiano y San Bernardo, que son teólogos y hombres de Iglesia muy representativos de los siglos XI y XII respectivamente, nos ofrecen dos buenos ejemplos. Una mirada a estos dos autores nos dispensará de considerar a otros muchos que poseen características similares y no tanta influencia en las etapas posteriores.

San Pedro Damiano (1007-1072), amigo del monje Hildebrando, que sería elegido papa Gregorio VII en 1073, fue un estrecho colaborador de los Pontífices romanos de su tiempo en los intentos de reforma religiosa que se incrementan a partir de las primeras décadas del siglo XI. Asceta y predicador incansable, Pedro Damiano se destaca en todos sus escritos teológicos y espirituales incluido su extenso epistolario, por el celo con el que proclama la enemistad irreconciliable que advierte entre el cristiano y el mundo con todo lo que éste representa.

Nuestro autor basa sus drásticas afirmaciones en la S. Escritura y en el severo enjuiciamiento que ésta contiene acerca del mundo en cuanto capaz de oponerse a Dios, a la Iglesia y a los cristianos. No son solamente el pecado y la condición moral del hombre lo que convierten la vida terrena en un exilio. Lo hacen también las actividades que la vida ordinaria lleva consigo. Estas actividades apartan de la pura contemplación, que es considerada sin paliativos condición primigenia y destino permanente del ser humano ⁷⁰.

En esta perspectiva, el estado monástico es tenido como una venturosa restauración de la primitiva condición de la persona, y por tanto como lo único que corresponde a su verdadera naturaleza y a su verdadera vocación. No es difícil prever las consecuencias de estas tesis a la hora de enjuiciar y valorar cristianamente las actividades terrenas.

«Tener en cuenta el Sábado espiritual significa para el auténtico cristiano suspender todo laborioso afán por los asuntos temporales, acostumbrarse únicamente al cultivo de la ora-

70. Cfr. *Epístula 15*, lib. IV; PL 144, 330 C.

ción y de la Escritura, arrojar de la mente el peso de los negocios del siglo, y ocuparse con todas las energías del corazón en la contemplación de las cosas celestiales»⁷¹.

Las actividades profanas, que son inherentes a la misma naturaleza encarnada del hombre y a su condición terrena, son decididamente rechazadas por Pedro Damiano y consideradas con anti-valores. «Desaparezca, por tanto, desaparezca la inútil ocupación en los asuntos terrenos. Júzguese supérflua la dedicación a cualquier trabajo infructuoso. De modo que la mente se recoja en sí misma con todas sus fuerzas»⁷².

Habla incluso de la «esclavitud de las cosas temporales» como típica de los laicos, y llega a citar como ejemplo la actividad de los esposos, que para engendrar la prole deben sujetarse a los apetitos carnales⁷³.

La dinámica propia de su pensamiento parece impedir a su autor distinguir adecuadamente entre la servidumbre del pecado y la dependencia relativa que ocasiona en el cristiano la frecuentación de las actividades seculares y el uso de los bienes materiales.

Ambas situaciones vienen a ser confundidas y tratadas como una sola, a la que lógicamente sólo puede oponerse con coherencia y eficacia espiritual el estado de vida monacal, muerto por definición a todas las realidades de este mundo.

San Bernardo de Claraval (1091-1153), más moderado que San Pedro Damiano en sus manifestaciones y su predicación sobre el desapego respecto al mundo y a las actividades temporales, no demuestra sin embargo una actitud ni una enseñanza muy diferentes en lo sustancial.

Es cierto que toda la doctrina de San Bernardo está muy penetrada de un suave humanismo que le permite observar con especial respeto e incluso con cierta ternura pastoral los afanes

71. «Christiano vero spirituale Sabbatum agere, est a laboriosa rerum temporalium cupiditate quiescere, solis orationum ac lectionum studiis insulare, saecularium negotiorum pondus de mentis cervice projicere, ad contemplanda caelestia tota cordis intentione vacare». *Epistula* 16, lib. IV; PL 144, 332 B.

72. «Cedat ergo, cedat sterilis cura negotii. Superfluum iudicetur infructuoso indulgere labori. In semetipsa cura mens totis collecta viribus redeat». *Opusculum XII*, 30, PL 145, 2286 B.

73. Cfr. *Opusculum VII*, 24; PL 145, 186 C.

e inquietudes seculares de los hombres a quienes dirige sus exhortaciones y sus escritos. Pero su condescendencia no implica una valoración apreciativa de los trabajos que se realizan en el mundo considerados en y por sí mismos.

Lo temporal puede desde luego encerrar algún valor, pero sólo en la medida en que prepara lo eterno. Es una mera etapa de la existencia en la que no es lícito detenerse. «Nuestras obras —afirma Bernardo— no pasan, como a primera vista parece; sino que las cosas temporales son como semillas de la eternidad»⁷⁴.

El «desprecio del mundo» es una categoría central en el pensamiento del doctor melifluo, y comprende al menos dos aspectos⁷⁵. De una parte, supone la «fuga mundi», que es obligación de todo cristiano consciente de su llamada. Pero no es una huida del hombre hacia dentro de sí mismo, sino que exige una actitud y una labor de caridad hacia los demás hombres, que por vivir en el mundo comprometen su salvación eterna y han de vencer dificultades superiores a sus fuerzas⁷⁶.

Estos sentimientos determinan un estilo pastoral lleno de compasiva humildad hacia sus hermanos y semejantes. El «contemptus mundi» recibe aquí la forma de «contemptus sui».

Pero con San Bernardo no se efectúa cambio alguno de importancia en las perspectivas del tema que nos ocupa, y puede decirse más bien que su gran influencia posterior contribuye a mantener una idea de lo temporal como adverso a la vocación cristiana⁷⁷.

2. Desarrollo de una polémica

Debemos estudiar ahora si Santo Tomás, que es un teólogo típico del medievo cristiano y que depende en gran medida de

74. «Nec enim opera nostra transeunt, ut videntur, sed temporalia quaeque veluti aeternitatis semina jaciuntur». *De Conversione*, PL 182, 843 D.

75. Cfr. F. LAZZARI, *Le «contemptus mundi» chez Saint Bernard*, *Révue d'Ascétique et Mystique* 41 (1965) 291 s.

76. «Non indignando aut insultando, sed miserando et compatiendo» PL 182, 950 C.

77. Cfr. J. CHÁTILLON, *L'influence de saint Bernard sur la pensée scolastique au XIIe et au XIIIe siècle. Saint Bernard théologien*, Roma 1953, 281 s.

toda una tradición anterior que siempre tuvo muy en cuenta en sus escritos y opiniones, ha asignado al «contemptus mundi» un papel tan amplio y excluyente de lo temporal como los autores que, a modo de ejemplo, acabamos de examinar.

Hemos mencionado ya en la introducción de este trabajo las diferentes interpretaciones que diversos tratadistas de principio de siglo han defendido acerca de la postura de Tomás de Aquino sobre el valor vocacional de las profesiones y actividades seculares. Vamos a considerarlas en este apartado con mayor detalle antes de ver directamente los textos de nuestro teólogo.

Se trata esencialmente de una polémica entre autores alemanes, que como hemos observado más arriba se establece prácticamente según líneas y presupuestos confesionales.

Los autores protestantes —K. Eger, M. Weber, G. Naumann y K. Holl— recaban para Lutero y la Reforma la concepción de las ocupaciones profanas como aspecto central de la vocación cristiana.

Los católicos M. Maurenbrecher y N. Paulus, que abren y cierran la polémica en 1898 y 1925, respectivamente, defienden para Santo Tomás y otros autores escolásticos una prioridad en la idea mencionada.

Maurenbrecher piensa que Tomás de Aquino vincula claramente la actividad profesional del cristiano a la vocación que tiene como bautizado y que los hace en el marco de la doctrina de la Providencia.

«La divina Providencia misma —escribe Maurenbrecher— es quien asigna las diversas vocaciones (Berufe) a los individuos, en cuanto que les induce una determinada inclinación hacia una actividad concreta. Es la Providencia quien ha creado los distintos estamentos y quien ha dispuesto la pertenencia de los hombres a ellos, de tal modo que a ninguno falta en el organismo social un papel que contribuye a la marcha del conjunto. Dado que la Providencia regula la división social del trabajo, puede decirse que la porción del trabajo realizada por cada individuo es la vocación (Beruf) de éste, es su deber, su función, y el servicio que presta al conjunto. A partir de estos fundamentos logra Santo Tomás la posibilidad de valorar ética y religiosamente la vocación temporal de un modo que apenas era conocido en la Iglesia, y que se aproxima a la concepción

de la Reforma, según la cual todo trabajo profesional es un servicio a Dios»⁷⁸.

Aunque Maurenbrecher no niega a Lutero un relativo mérito por sus eventuales aportaciones en el tema, afirma decididamente que Santo Tomás es el primero que ha planteado la idea de la función social como vocación.

El juicio de este autor es aceptado pacíficamente por el protestante M. Rade⁷⁹, pero es muy pronto impugnado por K. Eger. Piensa éste que para la concepción católica —incluido desde luego Santo Tomás—, las profesiones profanas son, todo lo más, toleradas por el cielo como parte irremediable de la existencia de la persona en el mundo, y que solo en Lutero se conciben como queridas positivamente por Dios⁸⁰. La misma postura es reiterada por G. Naumann en 1909⁸¹.

Ha sido, sin embargo, Max Weber el gran exponente y teorizador de la tesis protestante. Weber presenta su interpretación a partir de 1904 en diversos artículos⁸², que son refundidos dentro de una sola obra en 1920⁸³.

Reconoce Weber que el concepto de *industria* lleva un fuerte influjo cristiano, de modo que «en la concepción de *industria*, nacida con la ascesis monacal y desarrollada por los escritores monjes, existen los gérmenes de un *ethos*»⁸⁴. Este *Ethos*, añade, se insinúa débilmente en Tomás de Aquino y se intensifica un tanto con los moralistas mendicantes Bernardino de Siena y Antonio de Florencia —ambos del siglo XIV—. Pero solamente se desarrolla en serio con el «ascetismo puramente profano del protestantismo».

78. Cfr. *Thomas von Aquino's Stellung zum wirtschaftlichen Leben seiner Zeit*, Leipzig, 1898, p. 35.

79. Recensión de K. Eger, *Die Anschauungen Luthers vom Beruf* (1900), *Theologische Literaturzeitung* 26 (1901) 686-689.

80. Cfr. *Die Anschauungen Luthers vom Beruf*, Giessen, 1900, 2, 69.

81. «Die religiöse Wertung der weltliche Berufe ist eine Errungenschaft der Reformation. Das Wort *Beruf* im Sinne von *Lebenstellung*... ist den Sprachen der protestantischen Völker eigentümlich... Die Reformation hat hier etwas wirklich Neues, auch innerhalb der christlichen Religion gebracht». RGG I, 1909, 1062.

82. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XX-XXI (1904-5).

83. Hay traducción española con el título «La Ética protestante y el espíritu del Capitalismo», Madrid, 1955.

84. *La Ética protestante*, p. 49.

Cuando Tomás de Aquino considera «la articulación estamentaria y profesional de los hombres como obra de la divina providencia» piensa sólo —dice Weber— «en el cosmos objetivo de la sociedad». «Pero que el individuo se aplique a una determinada profesión concreta —como diríamos nosotros; o como dice Santo Tomás: *ministerium* u *officium*— tiene su fundamento en causas meramente naturales»⁸⁵.

El fenómeno de la división del trabajo y de la estructuración profesional de la sociedad —acepta Weber— «había sido interpretado por Tomás de Aquino como derivación directa del plan divino del mundo». Pero a pesar de todo —concluye— «la integración del hombre en este cosmos se seguía *ex causis naturalibus* y era puramente casual —o contingente, en lenguaje escolástico—; mientras que, para Lutero, la integración del hombre en la profesión y estado, dados con arreglo al orden histórico objetivo, era derivación directa de la divina voluntad, y constituía, por tanto, un deber religioso para el hombre mantenerse dentro de los límites y en la situación que Dios le había asignado»⁸⁶.

La postura de Weber ha sido puntualizada y en último término rebatida por N. Paulus, que ha dedicado al tema tres breves pero decisivos trabajos⁸⁷.

Paulus trata de leer y entender los textos de Santo Tomás considerados en sí mismos, sin introducirlos en un esquema prefijado de interpretación ni hacerlos objeto de preguntas que antes de formularse hayan sido ya respondidas desde una perspectiva ideológica juzgada intangible.

Paulus se sitúa en la línea iniciada por Maurenbrecher y plantea su análisis de la cuestión debatida en el contexto de la doctrina de Santo Tomás sobre la Providencia divina, que es rectora tanto de la vida de las sociedades como de los hombres individuales, pero especialmente solícita por el destino temporal y eterno de estos.

85. *Id.*, p. 86.

86. *La Ética protestante...*, pp. 210-211.

87. *Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter*, *Historisches Jahrbuch* 32 (1911) 725-755. *Zur Geschichte des Wortes Beruf*, *id* 45 (1925) 308-315. *Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin*, *Zeits. f. kath. Theologie* 50 (1926) 445-454.

En 1911 había ya criticado nuestro autor la observación de Max Weber según la cual la llamada profesional del individuo —*ministerium, officium*— es causada para Santo Tomás por causas naturales, vinculadas a la simple organización de la sociedad y de ningún modo indicativas de un deseo divino. «¿En qué consiste entonces el concepto protestante de vocación? —se pregunta Paulus— ¿Acaso enseña el protestantismo que cada persona viene a conocer su vocación por una revelación especial de Dios?»⁸⁸.

Las circunstancias ordinarias de la vida expresan también la voluntad de Dios y por tanto, el pensamiento de que la providencia divina, que todo lo gobierna y lo prevé, ha descubierto al hombre su vocación mediante causas y situaciones naturales de la vida, se encuentra inequívocamente formulado por Santo Tomás.

«No sólo enseña éste —afirma Paulus— que el ‘cosmos objético de la sociedad’ es obra de la providencia; también las personas individuales son guiadas por esa misma providencia en la elección de su vocación profesional»⁸⁹.

Paulus aborda de nuevo el tema en 1926 y llega a las mismas conclusiones por un camino algo diferente. Arranca ahora de la consideración de la *vocación interior* y de las inclinaciones naturales de la persona. Piensa que la denominada *vocatio interior*, que es para Santo Tomás la vocación según el verdadero sentido de la palabra, no es generalmente una voz divina íntima que invita al hombre a abrazar el camino vocacional que Dios desea para él. Semejante invitación especial puede ocurrir alguna vez, pero no es lo normal⁹⁰.

Nuestro autor ve la vocación según Tomás de Aquino en las inclinaciones, gustos y cualidades naturales que siempre se encuentran dispuestas y orientadas por la providencia de Dios con cada uno⁹¹. «Por eso habla Tomás del estado de la propia

88. Cfr. *Die Wertung...*, pp. 731-732.

89. «Nun wird der Gedenke, dass die göttliche Vorsehung, die alles leitet, dem einzelnen seinen Beruf zuerteilt hat, auch von Thomas mit allem Nachdruck hervorgehoben. Er lehrt nicht bloss, dass ‘der objektive Kosmos der Gesellschaft’ ein Werk der göttlichen Vorsehung sei; auch die einzelnen Menschen werden nach Thomas bei der Wahl ihres Berufes von der göttl. Vorsehung geleitet». Id. 732.

90. Cfr. *Der Berufsgedanke...*, p. 450.

91. «In den natürlichen Neigungen und Anlagen, die von der göttl. Vorsehung geleitet werden, besteht für Thomas der innere Beruf». Id. 450-451.

vocación y de estados, como por ejemplo, el matrimonial, al que uno es llamado por Dios. Y debe observarse que Tomás no hace distinción alguna entre estados superiores e inferiores, ni entre vida activa y vida contemplativa. Porque los mismos fundamentos valen para la llamada a una u otra forma de vida»⁹².

Paulus aplica finalmente sus observaciones al *trabajo* del hombre, que según él es concebido por Santo Tomás como un servicio a la comunidad social⁹³.

3. Santo Tomás y el valor cristiano de la actividad terrena

a) Una doctrina afirmativa

El examen de los textos relevantes del doctor angélico, que es la meta de nuestro trabajo, nos debe permitir ahora apreciar con los matices necesarios cuál es su pensamiento acerca del binomio vocación-actividades. Podremos valorar al mismo tiempo el sentido y el peso de los argumentos adscritos por los autores que hemos examinado.

Santo Tomás no ha elaborado una teología del mundo propiamente dicha. Es un proyecto que no correspondía a la mentalidad ni a los intereses religiosos o intelectuales de su tiempo. Pero sus escritos contienen a pesar de todo una noción de mundo de contornos bien definidos, lo cual es muy importante para nuestro tema, porque esa noción nos suministra el marco donde estudiar la relación entre vocación cristiana y actividades temporales, y los elementos de interpretación para comprenderla.

Santo Tomás es probablemente el primero entre los autores escolásticos que introduce y usa una idea de mundo críticamente diferenciada. *Mundo* es principalmente para Sto. Tomás el producto unitario y total de la creación divina y es ésta la acepción del término más frecuente en sus escritos. El mundo procede de Dios, debe ser considerado como obra creacional y no como naturaleza, y no constituye algo último, más allá de lo

92. Cfr. Id. p. 451.

93. «Wie nach Thomas von A. die Arbeit eine Dienstleistung für die Gemeinschaft ist, so ist sie auch ein Gottesdienst». Id. p. 453.

cual no se pueda ir. El carácter de obra divina inherente a la creación material supone su bondad intrínseca, y es ésta la consideración que cierra y termina, por así decirlo, la concepción teológica de mundo.

La idea teológica de mundo determina decisivamente la noción ascética, de modo que existe entre ambas una gran coherencia y una unidad no exenta de tensión. La tensión coherencia y una unidad no exenta de tensión. La tensión deriva de que el pecado ha introducido una cuña, un principio de separación espiritual entre Dios y el mundo dominado por el hombre pecador.

El mundo tiene, desde el pecado, capacidad de alejarse de Dios, constituirse como fin de sí mismo y dificultar seriamente al hombre la consecución de su destino eterno. El hombre debe por lo tanto estimar y amar el mundo en el que vive, siempre y cuando lo ame bajo Dios y nunca como un fin último: «sic mundus non est diligendus; tamen sub Deo est diligendus»⁹⁴.

No se le prohíbe entonces al hombre cristiano que sienta y ejercite hacia el mundo una inclinación ordenada. Se le prohíbe que dedique al mundo el afecto que únicamente debe a Dios. «Hay dos clases de amor —escribe Santo Tomás—. Uno es de necesidad y otro superfluo. El mundo puede ser amado con arreo al primer modo, pero se prohíbe amarle según el otro»⁹⁵.

Se trata de un sencillo principio rico en consecuencias prácticas para la presencia del cristiano en el mundo. El mundo no es una noción ascética absoluta o cerrada en sí misma. Mundo es una realidad completamente referenciada a la persona humana, que debe salvarse o perderse en él. Lo importante es cómo se comporte la persona en relación al mundo.

En este sentido, el hombre «puede estar en el siglo de dos modos: mediante presencia física o corporal; o bien mediante afecto del corazón»⁹⁶. Hay hombres —Santo Tomás habla aquí

94. *In Epist. I Ioannis Ap.*, caput 2. *Summa Theologiae*, 2-2, 126, 1, ad 3; «Los bienes temporales deben despreciarse en cuanto nos impiden amara y temer a Dios... No deben, sin embargo, despreciarse en cuanto que nos sirven de instrumento para obrar según el amor y temor divinos».

95. «Duplex est dilectio. Quaedam ad necessitatem, alia ad superfluitatem. Primo modo mundus potest diligere. Secundo modo prohibetur». *Ibidem*.

96. «Dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo, per praesentiam corporalem; alio modo, per mentis affectum. Unde et discipulis suis Dominus

de los religiosos, pero sus palabras encierran un *sensus plenior*— que, ocupados en actividades diversas «se hallan en el siglo según una presencia corporal, pero no están en él con el afecto de la mente, dado que se dedican a las cosas exteriores no porque busquen algo en el mundo, sino por agradar a Dios»⁹⁷.

Las enseñanzas y observaciones de Santo Tomás se caracterizan en este punto por un extraordinario realismo que no sólo tiene en cuenta los principios teológicos de los que parte sino también lo que es de facto la condición humana sobre la tierra. La naturaleza pasajera y relativa del mundo no priva de importancia al hecho de que éste es punto elemental de referencia en la existencia del hombre, que es unidad última del alma y cuerpo.

El mundo es, por lo tanto, en alguna medida, parte fundamental del bien del hombre y no puede excluirse absolutamente de la relativa felicidad que le es dado alcanzar en su vida terrena.

Dice Santo Tomás: «Hay una doble bienaventuranza o felicidad: la felicidad perfecta que esperamos obtener en la existencia venidera, y la imperfecta, según la cual llamamos bienaventurados a algunos hombres que están aún en esta vida»⁹⁸.

La implantación del hombre en el mundo, que es como su medio natural, le hace necesario por deseo de Dios la búsqueda y pretensión razonables de los medios materiales que necesita para su existencia espiritual y corporal. Los bienes de esta tierra son buenos para el hombre en la misma medida en que lo es el mundo del que forman parte. Todo depende de la actitud de la persona con respecto a ellos. El uso moderado de esos

dicit (Io 15, 19): 'Ego elegi vos de mundo'» (*Summa Theologiae*, 2-2, 188, 2, ad 3).

97. «Quamvis igitur religiosi qui circa opera activae vitae occupantur, sint in saeculo secundum praesentiam corporalem, non tamen sunt in saeculo quantum ad mentis affectum: quia in exterioribus occupantur non quasi quaerentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium». Ibidem.

98. «Duplex est beatitudo sive felicitas: una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia vero imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati». *Summa Theologiae*, 2-2, 186, 3, ad 4.

bienes es necesario para la *beatitudo imperfecta* de la que hemos hablado.

A propósito del pecado de avaricia, hace Santo Tomás importantes observaciones. «En todo aquello que dice orden a un fin —escribe— la bondad se da en una cierta medida, pues todos los medios deben guardar proporción con su fin... Mas los bienes exteriores son los medios útiles para conseguir un fin. Por eso es preciso afirmar que el bien del hombre consiste, dentro de cierta medida, en esas cosas materiales, es decir, cuando el hombre busca las riquezas exteriores en cuanto son necesarias para su vida según su condición»⁹⁹.

Conviene desde luego al fin último del hombre, que no se encuentra en las cosas percederas, retraerse prudentemente de los bienes y ocupaciones presentes, pero debe hacerlo sólo en la medida de lo que es posible a quien habita en este mundo¹⁰⁰. «Porque la imperfecta felicidad, tal como puede conseguirse en esta vida, exige bienes exteriores, no como esenciales a la felicidad pero sí como instrumentos que sirven para alcanzarla»¹⁰¹.

Aunque, para Santo Tomás, el hombre sólo puede tener un único fin último, cabe hablar de la posibilidad de que tenga varios, siempre y cuando estos varios fines se encuentren debidamente jerarquizados u ordenados¹⁰². El fin de la vida eterna no excluye por lo tanto otros fines temporales dotados de un relativo carácter de ultimidad.

Bien entendido que no debemos atender a las cosas terrenas

99. «In omnibus autem quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura: nam ea quae sunt ad finem necesse est commensurari fini. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura: dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem». *Summa Theologiae*, 2-2, 118, 1, co.

100. «Ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae retrahantur, quantum possibile est terrenam vitam agenti». *Summa Contra Gent.*, 3, 130, n. 3020.

101. «Ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini». *Summa Theologiae*, 1-2, 4, 7, co.

102. «Impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ab invicem non ordinatos; impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines». *Summa Theologiae*, 1-2, 1, 5, sed contra et co.

de modo principal —*principaliter*— sino sólo accesoriamente —*accessorie*— y en la medida en que las necesita nuestra condición corporal ¹⁰³. Hay muchos cristianos, en efecto, que aman las actividades seculares y se ocupan en los negocios terrenos pero consiguen hacerlo de modo que su corazón no se separe de Cristo ni prefiera realmente otras cosas fuera de El ¹⁰⁴.

Son afirmaciones de importancia que suministran los principios para relacionar adecuadamente la condición de cristiano con las profesiones y ocupaciones de carácter profano. La existencia de profesiones en el mundo es un hecho natural, ordenado y dirigido por la Providencia de Dios para que el hombre y la sociedad consigan tanto sus fines temporales como su fin último.

La división de la actividad humana temporal en profesiones o trabajos diferentes tiene desde luego otro sentido y un origen sociales. Es como una distribución providente de funciones hecha por su Dios solícito que vela asiduamente por el mundo de los hombres. «Conviene —escribe Santo Tomás— que los hombres se ocupen en oficios diversos. Esta diversificación de los hombres en ocupaciones distintas ocurre en primer lugar por obra de la divina providencia, que distribuye las situaciones (status) de las personas de modo tal que nunca faltan las cosas necesarias para la vida. Ocurre además, en segundo término, por causas temporales, mediante las cuales existen en hombres

103. «Ab temporalia autem non debemus principaliter attendere, sed accessorie, idest solum ea procurare ratione corporis corruptibilis, quod sustentare oportuit quandiu in hac vita vivimus». *Super Evg. Ioannis*, caput 6, lectio 3, n. 896. «Per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono». *Summa Theologiae*, 2-2, 189, 1, co.

104. «Quidam adhuc amant saecularia et negotiis terrenis implicati sunt: ita tamen ut cor eorum non recedat a Christo, et nihil Christo praeponant». *Q. disputata de Malo*, 13, 2, c. En otro lugar, Santo Tomás atribuye cierto sentido peyorativo a *implicare* y lo distingue de *exercere*: «Apostolus dicit implicat et non dicit exercet. Ille autem eis implicator, cuius cura et sollicitudo iungitur circa ipsa». *Super II ad Thimotheum*, cap. 2, lectio 1, n. 42.- En *Summa Theologiae* 1-2, 108, 3, ad 5, Santo Tomás resume así su pensamiento: «El Señor de ninguna manera prohíbe la natural y necesaria solícitud por las cosas temporales, sino la desordenada, que debe evitarse en cuatro sentidos: primero, no poniendo en las cosas temporales el fin, ni sirviendo a Dios únicamente por lo que es necesario para comer y vestir; segundo, no viviendo tan preocupados por esas cosas que desesperemos del auxilio divino; tercero, no teniendo una solícitud presuntuosa que espere poder lograr lo necesario para la vida con las propias fuerzas... Cuarto, no adelantando los acontecimientos, preocupados solo del futuro».

distintos inclinaciones distintas a unas u otras actividades o a modos diferentes de vivir»¹⁰⁵.

Es ésta una idea central al pensamiento de Santo Tomás, que había sido ya enunciada en el comentario a las Sentencias¹⁰⁶ y reaparece también con ligeras variantes en obras más tardías¹⁰⁷. Es ciertamente la providencia quien actúa, pero lo hace según la *naturaleza* misma de las cosas y nunca a modo de causa directísima y mucho menos como *deus ex machina*. La dinámica propia de la vida social y de la vida de cada individuo particular permanecen intactas.

Cuando Santo Tomás dice que el hombre elige un estado o profesión —‘divina providentia’— además de hacerlo por causas naturales —‘ex causis naturalibus’—, indica que el hombre individual recibe su situación en la vida por ordenación o disposición divinas, y que por lo tanto la providencia no se ocupa sólo de las profesiones en general como parte del orden social, sino que atañe también al destino terreno del individuo y al modo de realizar en el mundo su llamada a la vida eterna como cristiano.

Santo Tomás no se limita a estas consideraciones generales o de principio, acerca de las actividades terrenas, sino que en numerosos lugares de sus escritos desciende a concretar cuáles son esas ocupaciones temporales que juzga legítimas. Con ello no sólo se nos presenta como un testimonio histórico de la sociología profesional del momento que vive, sino que nos indica la amplitud de su criterio acerca de las profesiones que juzga legítimas en un cristiano.

Ciertamente Tomás de Aquino depende mucho de los autores que le preceden en la terminología con la que describe las condiciones de su tiempo. Depende en concreto al enumerar los

105. «Diversis officiis oportet occupari diversos. Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, ut nihil unquam deesse inveniatur de necessariis ad vitam; secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia, vel ad diversos modos vivendi». *Quodlibetum*, 7, q. 7, art. 1, co.

106. «Natura humanae communiter ad diversa officia et actus inclinatur. Sed quia est diversius in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel in illo, unum magis inclinatur ad unum illorum officiorum, alium ad aliud». *In 4 Sent.*, ds. 26, q. 1, a. 2, ad 4.

107. Cfr. *Contra impugnantes*, cap. 5: «Horum autem ministeriorum distributio, ut scilicet diversi homines diversis ministeriis occupentur, fit principaliter ex divina providentia, sed secundario ex causis naturalibus, per quas magis homo inclinatur ad unum quam ad aliud».

oficios profesionales que han adquirido en los siglos XII y XIII carta de naturaleza en la sociedad cristiana como actividades lícitas permisibles a un bautizado.

En el comentario a las Sentencias menciona el hecho social de que algunos hombres eligen como actividad la agricultura, mientras que otros prefieren otras ocupaciones. «Ocurre también —dice— que unos eligen el matrimonio y otros en cambio se deciden por la vida contemplativa»¹⁰⁸.

La mínima relación de oficios o situaciones se amplía en obras posteriores, especialmente en las dos Sumas, donde Santo Tomás se refiere a la actividad que muchos hombre desempeñan como jueces, militares, campesinos, albañiles y ganaderos¹⁰⁹.

b) *El comercio y el lucro mercantil*

Puede parecer llamativo que Santo Tomás no mencione la profesión de comerciante entre las ocupaciones profanas que considera normales dentro de la sociedad de su tiempo. Se trata, sin embargo, de una omisión explicable, que no implica por parte del doctor angélico censura y mucho menos condenación moral del oficio mercantil o *negotiatio*.

La explicación de esta inhibición de nuestro autor, traducida en una ausencia de la *negotiatio* en enumeraciones que tienen mucho de recibido y convencional, debe buscarse en la historia de las actitudes cristianas respecto al ejercicio del comercio.

Los cristianos de los primeros siglos podían ejercer y ejercían de hecho cualquier profesión honesta, de modo que sólo les estaban vedadas las ocupaciones de gladiador, comediante y

108. «Ex hac diversitate complexionum diversorum individuorum simul *cum divina providentia, quae omnia moderatur*, contingit quod unus eligit unum officium, ut agriculturam, alius aliud. Et sic etiam contingit quod quidam eligunt matrimonialem vitam et quidam contemplativam». *In 4 Sent.*, ds. 26, q. 1, a. 2, ad 4.

109. «Quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae unus homo per se sufficere diversa fieri: puta, ut quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, quidam aedificatores, et sic de aliis», *Summa Contra Gent.*, 3, 134. «Diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur, sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus, nan alius est ondo iudicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium, in agris». *Summa Theologiae* 1, 108, 2, co.

cultivador de la astrología. La profesión militar estuvo durante un tiempo considerada con recelo, no por sí misma o por objeción de conciencia, sino porque el ejército romano era una institución fuertemente impregnada de religiosidad pagana.

El caso es que los cristianos practicaban habitualmente el comercio, profesión tan lícita como las demás de esta calificación. El concilio de Iliberis, celebrado en el año 305, contempla incluso como normal el comercio —*negotiatione*— desarrollado por los clérigos dentro de límites razonables ¹¹⁰.

La valoración cristiana y moral del comercio cambia notablemente en los primeros siglos medievales. El florecimiento de la vida monástica, los ideales de la perfección y al 'contempus saeculi', y la estimación negativa del *lucro*, que va estrechamente unido a la vida mercantil, se traducen en una consideración del comercio como actividad espiritualmente perjudiciosa e incluso inmoral.

Resulta interesante seguir, aunque sea a grandes rasgos, el desarrollo de las opiniones teológicas y canónicas acerca del oficio mercantil. El juicio del *Decretum* de Graciano —escrito hacia 1140— es negativo: «El comerciante apenas o nunca puede agrandar a Dios» ¹¹¹.

Honorio de Autun reflexiona melancólicamente sobre las que estima escasas posibilidades de salvación de los *mercatores*: «¿Qué esperanza tienen los comerciantes? Poca, dado que adquieren lo que poseen mediante grandes perjuicios y ganancias injustas» ¹¹². Aunque el mismo autor —en su *Speculum* de 1121— se dirige a los comerciantes en términos más positivos lo hace en base a una intención pastoral que busca ganar a 'la oveja perdida', pero no ha modificado su pensamiento de fondo ¹¹³.

A finales del siglo XII los acentos han cambiado ligeramente y Godofredo de S. Victor hace en 1185 una especie de moderado elogio de los oficios, entre los que generosamente incluye el mercantil. «Ex commerciis mercatorum merces suas

110. *Canon XVIII*, Cfr. Mansi, vol. 2, p. 9.

111. «Mercatur vix ant nunquam potest placere Deo». Pars I, distinctio 88, c. 11.

112. «Quam spem habent mercatores? Parvam, nam fraudibus, parjuriis, lucris omne quod habent acquirunt». *Elucidarium* (año 1110), PL 172, 1148.

113. «Sermo ad milites, ad mercatores, ad agricolas». PL 72, 865-66.

de terris in terras transportantium adiuuatur inopia terrarum»¹¹⁴. Los comerciantes contribuyen a pesar de ellos al bienestar de la humanidad. Estas observaciones están dominadas, desde luego, más por una benévola apreciación cultural y humanística —típica de las décadas finales del siglo XII— que por un cambio en la valoración religiosa y moral del comercio.

Es cierto sin embargo que se ha iniciado una nueva sensibilidad y con ella un debate teológico que llevará a importantes precisiones y cambios de perspectiva. El oficio mercantil sigue sin ser reconocido como un *ordo*, es decir, un estamento que es parte de la división de la sociedad según el plan divino. Los únicos *ordines* formalmente reconocidos por este tiempo en la literatura teológica y canónica son el *ordo* sacerdotal, el monástico y el de la caballería. Pronto la categoría de *ordo* será extendida también al estado matrimonial.

Pero a pesar de estas limitaciones que podemos considerar formales y de estructura y atribuibles en último término a los lentos reflejos de la teología y canonística escolares, lo cierto es que se impone gradualmente un realismo moral y espiritual creciente, que acabará considerando la *negotiatio* como una digna actividad de muchos cristianos.

Santo Tomás es un excelente testigo de este saludable proceso, que él mismo ha contribuido a desarrollar y prácticamente a coronar. Ciertamente el doctor angélico no es ajeno a los peligros espirituales de una ocupación que puede fácilmente mundanizar al cristiano y de hecho lo mundaniza con gran frecuencia. Pero sabía también que el poder humano y la actividad de gobierno son una fuente de pecado y corrupción todavía mayor que el comercio, y sin embargo la Edad Media ofrece un extraordinario plantel de príncipes santos¹¹⁵. Si puede santificarse un príncipe ¿por qué no podía hacerlo un comerciante?

No olvida Santo Tomás que «el comercio envuelve excesivamente la mente del hombre en asuntos mundanos y le retrae

114. Cit. por D. CHENU, *La Théologie au Douzième siècle*, 1966, 240. Afirmaciones similares hace también el predicador francés Humbert de Romaus, activo ya a principios del siglo XIII.

115. Cfr. A. KOBLER, *Die Heiligen in den fürstlichen Familien des Mittelalters*, *Zeits für Kath. Theologie* 9 (1885) 47-73. El autor pone de manifiesto con detallados datos que desde los siglos VI al XVI no se encuentra época en la que no brille la santidad sobre algún trono o casa noble soberana de los países de Occidente.

consiguientemente de lo espiritual»¹¹⁶. Pero la mente del doctor angélico se detiene al tratar de esta cuestión, no tanto en recordar los conocidos peligros morales de la profesión mercantil, como en la cuestión de su licitud religiosa, con todo lo que ésta supone.

El comercio es en sí mismo una actividad lícita, que en casos determinados puede llegar a ser una obligación de la persona cristiana¹¹⁷. Con ocasión de unas observaciones de San Juan Crisóstomo¹¹⁸ que parecen peyorativas hacia los *mercatores*, puntualiza Santo Tomás que estas palabras: «deben entenderse del comercio que hace consistir en el lucro su último fin, lo cual ocurre especialmente cuando alguien vende con ganancia una mercancía que previamente no ha sometido a ninguna transformación o mejora. Pero si vende a mayor precio del inicial un producto que ha sido cambiado en mejor, es justo que el comerciante reciba el fruto de su trabajo. Puede perseguirse entonces el lucro mismo de manera lícita, si bien no como fin último sino en función de otro fin necesario y legítimo»¹¹⁹.

Las afirmaciones de Santo Tomás no se detienen, sin embargo, con esta rotunda aceptación del comercio y el lucro comercial como legítimos. Nuestro autor concede tanta importancia al hecho de que una persona pueda obtener el fruto razonable de un trabajo normal, que lo convierte en un principio básico para el tratamiento y solución del tema, y para perfilar el concepto de legítima ganancia. Escribe el doctor angélico: «Cualquier actividad (*officium*) hecha por el hombre de la que pueda vivir lícitamente ha de ser considerada como trabajo de sus manos. No parece razonable que un profesional

116. «*Negotiatio nimis implicat animum saecularibus curis, et per consequens a spiritualibus retrahit*». *Summa Theologiae*, 2-2, 77, 4, ad 3. San Buenaventura se expresa en términos muy parecidos: «*Negotia terrena... animam distrahunt, ne Deo intendat*». In *Sub. III Sententiarum, Dist. 37, Dubia. Opera Omnia*, Quaracchi 1887, vol. III, 832 b.

117. «*Quien no tiene otro modo de sustentar lícitamente su cuerpo, ya sea por lo que posee o por un lícito negocio, está obligado a trabajar*». In 2 ad *Thessalonicenses*, caput 3, lectio 2, n. 77.

118. *Hom. in Mt.* 21, 12; PG 56, 840.

119. «*Verbum Chrysostomi est intelligendum de negotiatione secundum quod ultimum finem in lucro constituit, quod praecipue videtur quando aliquis rem non immutatam carius vendit. Si enim rem in melius mutatam carius vendat, videtur praemium sui laboris accipere. Quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium vel honestum*». *Summa Theologiae*, 2-2, 77, 4, ad 1.

de trabajos mecánicos pueda vivir de su actividad (de arte sua) y que otro que se ocupa en las artes liberales no pueda vivir de la suya. Igualmente los abogados pueden sustentarse del patrocinio que prestan en las causas que defienden, y lo mismo puede decirse de todos los que ejercen ocupaciones lícitas»¹²⁰.

El lucro y la ganancia razonables aparecen entonces como legítimos, hasta el punto de que no contienen en y por sí mismos nada que sea pecaminoso o atente contra la virtud (*nihil importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium*). Cualquiera actividad comercial que persigue una ganancia moderada es lícita, y así como la vida activa se ordena en gran medida a la ayuda de los demás en sus necesidades¹²¹, también el dueño de su negocio saneado se encuentra especialmente obligado a atender la indigencia de su prójimo¹²². El *lucro* parece ser en Santo Tomás una realidad natural que posee una cierta neutralidad, y todo depende entonces, moral y espiritualmente, de la intención con que lo busque el comerciante y de los fines a los que lo ordene. El comercio es bueno en sí pero puede tornarse malo por defecto del comerciante.

c) *El trabajo humano*

Las consideraciones de Santo Tomás acerca del valor positivo de la actividad mercantil y de la legitimidad del lucro comercial suponen un hito de gran importancia en la historia de la teología moral, que va muy unida a la evolución de la teología espiritual.

120. «Quodcumque officium homo agit, de quo licite possit victum acquirere, sub labore manuum comprehenditur. Non enim videtur rationabile quod magistri artis mechanicae possit vivere de arte sua, et magistri artium liberalium non possint vivere de arte sua. Similiter et advocati possunt vivere de patrocinio quod praestant causis; et similiter est de omnibus aliis licitis occupationibus». *Quodlibetum*, 7, q. 7, a. 1, co.

121. «Ad dilectionem autem Dei directe pertinet vita contemplativa, quae soli Deo vacare desiderat: ad dilectionem autem proximi pertinet vita activa, quae deservit necessitatibus proximorum». *Summa Theologiae*, 2-2, 188, 2, co.

122. «Lucrum, quod est negotiationis finis, etsi in sua ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium; unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum; et sic negotiatio licita reddetur; sicut cum aliquis lucrum moderatur, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus». *Summa Theologiae*, 2-2, 77, 4, co.

Las enseñanzas del doctor angélico en este terreno resultan especialmente coherentes cuando se relaciona con el esquema de teología del trabajo humano que podemos extraer de sus escritos. Inicialmente Santo Tomás se ocupa de examinar el valor moral y espiritual del trabajo con motivo de dictaminar el papel que desempeña en la vida de los monjes y religiosos. Pero una vez más, el autor establece principios y abre perspectivas que desbordan el asunto tratado.

Santo Tomás se ocupa sobre todo del *trabajo manual*, que es como el analogado principal de cualquier clase de trabajo y, si se toma la expresión con alguna flexibilidad, equivale al trabajo propiamente dicho. El propósito de Tomás es de una parte legitimar el trabajo como algo digno y necesario en un cristiano, y de ningún opuesto a la vida contemplativa. De otro lado, establece el carácter relativo y dependiente que el trabajo posee en el desarrollo de la vida espiritual.

El trabajo manual —escribe Santo Tomás— «se ordena a cuatro fines: en primer lugar y principalmente a obtener el propio sustento; en segundo lugar, a impedir el ocio; luego a sujetar la concupiscencia; y finalmente a hacer posible la práctica de la limosna»¹²³. La concisa enumeración no deja de revelar la importancia que se atribuye al trabajo para el bienestar material y espiritual de la persona, y para que el hombre establezca unas correctas relaciones con Dios y con los demás.

Esto significa que en condiciones normales, el hombre debe trabajar, y que su trabajo es una ocupación buena y capaz de ayudarle a ser bueno. Un texto de San Pablo permite a Santo Tomás hacer interesantes observaciones. Se trata de Efesios 4, 28, donde se dice: «magis autem laboret operando manibus suis, quod bonum est».

Comenta nuestro autor: «*Quod bonum est* puede entenderse de dos maneras: como acusativo, y entonces es como si se dijera: ‘magis autem laboret operando manibus, et quidem non illicita, se quod bonum est’. Puede entenderse también como nominativo..., como razón por la que se trabaja, como si se dijera: ‘no sólo es necesario trabajar sino que es bueno hacerlo,

123. «Labor manualis ad quatuor ordinatur: primo et principaliter, ad victum quaerendum; secundo, ad tollendum otium; tertio, ad concupiscentiae refrenationem; quarto, ordinatur ad eleemosynas faciendas». *Summa Theologiae*, 2-2, 187, 3, co. Cfr. *Quodlibetum*, 7, q. 7, art. 1, co.

para que quien trabaja pueda vivir y tenga con qué aliviar las necesidades de los menesterosos»¹²⁴.

En esta línea de pensamiento, Santo Tomás se plantea en otro sitio si fue lícito a San Pedro volver a pescar, y responde afirmativamente, dando por supuesto que su actividad de pescador no iba a impedirle ya ocuparse de las cosas espirituales¹²⁵. La actividad externa no sustituye a la contemplación sino que debe integrarse y hacerse una sola con ella¹²⁶.

Son evidentes las excelencias del trabajo humano, que hacen posible que personas dedicadas a la vida activa obtengan mayores merecimientos en orden a la eternidad, que otras personas cuya única ocupación es la vida contemplativa¹²⁷. También resultan evidentes las limitaciones del trabajo, porque, en último término, lo importante es el progreso del hombre en la caridad. El trabajo exterior contaría únicamente para el aumento del premio accidental y debe relativizarse en cuanto a su valor para conseguir el premio esencial o último. En esta perspectiva, Santo Tomás entiende el trabajo como un signo del amor del hombre hacia Dios¹²⁸.

d) *El matrimonio*

Particular interés encierran las observaciones de Santo Tomás acerca del estado matrimonial. El esquema de ideas presentado por nuestro autor puede resultarnos hoy un tanto convencional, pero resulta en su tiempo marcadamente original; es en sí mismo riguroso desde un punto de vista sistemático, y se encuentra cargado de implicaciones teológicas. Una breve exposición bastará para comprobarlo.

124. Cfr. *In Epist. ad Ephesios*, cap. 4, lectio 9, n. 257.

125. Cfr. *Super Evangelium Ioannis*, cap. 21, lectio 1, n. 2580.

126. «Cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis». *Summa Theologiae*, 2-2, 182, 1, ad 3.

127. «Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitae activae plus mereatur quam alius in operibus vitae contemplativae». *Summa Theologiae*, 2-2, 182, 2, co.

128. «Labor exterius operatur ad augmentum praemii accidentalis; sed augmentum meriti respectu praemii essentialis consistit principaliter in charitate, cuius quoddam signum est labor exterius toleratus propter Christum». *Summa Theologiae*, 2-2, 182, 2, ad 1.

Debe tenerse en cuenta que un siglo antes de Santo Tomás la doctrina oficial de la Iglesia reconocía solamente a los casados la posibilidad escueta de llegar a la vida eterna y se limitaba a afirmar que el estado matrimonial no constituía necesariamente una situación negativa desde un punto de vista espiritual. Generosas afirmaciones y perspectivas amplias que pueden encontrarse en la patristica acerca del valor cristiano del matrimonio recibían ahora un tratamiento extraordinariamente limitado.

Ungido por la aparición de herejías dualistas, el Concilio Lateranense IV (1215) afirma, por ejemplo, que «no sólo las vírgenes y continentes, sino también los casados merecen llegar a la bienaventuranza eterna, si agradan a Dios mediante su recta fe y sus buenas obras»¹²⁹. El Concilio no pretende, como es lógico, desarrollar una enseñanza, y su afirmación busca sólo enseñar un mínimo doctrinal contra los que heréticamente condenan el estado matrimonial. De otro lado los predicadores populares del momento hablaban con frecuencia del matrimonio como un camino más de vida cristiana, y la misma Iglesia había incluido e incluía en su santoral a un elevado número de príncipes y nobles casados.

Pero la teología científica solía ver en el célibe —monje o religioso— el modelo primario de existencia cristiana y era muy parco y vacilante en el tratamiento positivo del matrimonio como una vía segura de verdadera vida según el Evangelio.

También en este punto Santo Tomás demuestra ser un innovador que entiende el matrimonio como una vocación a la que muchos cristianos son llamados y en la que deben permanecer si desean alcanzar la vida eterna.

Santo Tomás parte de la bondad intrínseca y de la naturaleza meritoria de las relaciones conyugales¹³⁰. Esta premisa es un presupuesto teológico de fondo de toda su doctrina. Pero es sólo un punto de partida. Santo Tomás comienza a construir, por así decirlo, donde terminaba el canon mencionado del Concilio IV de Letrán.

El matrimonio es una situación buena en la que el hombre

129. DS 802 (430).

130. «Nota quod triplex est concubitus. Primus conjugalís qui fit causa concrendae et educandae prolis ad cultum Dei... Primus est meritorius». *In Epist. 1 B. Petri*, cap. 3.

puede encontrarse por expresa voluntad de Dios. «Cada uno debe permanecer —escribe Santo Tomás— en el estado en el que Dios le llamó; luego si llamó a algunos en el matrimonio, deben permanecer en él»¹³¹.

Las palabras de nuestro autor deben entenderse en su propio contexto. No intentan decir de modo directo que Dios llama a algunas personas al matrimonio y que el matrimonio constituye por ese motivo una vocación. La afirmación citada se inserta al final de un texto más amplio en el que el doctor angélico enseña la estabilidad matrimonial en base a un conocido lugar de San Pablo: «unusquisque in quo vocatus est, in hoc maneat apud Deum» (1 Cor 7, 24). Igual que un pagano casado que se bautiza puede y generalmente debe permanecer unido al cónyuge que tenía, al recibir la llamada al Evangelio, también debe continuar en su estado matrimonial el cristiano que se siente llamado interiormente a una vida más perfecta. Es decir, no ha de pensar en hacerse monje, porque también en el matrimonio puede conseguir un elevado grado de vida cristiana.

Santo Tomás afirma expresamente en la *Suma Teológica* que ni la ocupación en negocios seculares ni el matrimonio son contrarios a la caridad en la existencia del cristiano¹³². Aunque Tomás de Aquino considera con la tradición de la Iglesia que la virginidad es superior al matrimonio, sugiere con frecuencia que se trata de una superioridad que debe entenderse a nivel abstracto o de los puros principios. Porque lo mejor para cada persona es hacer concretamente lo que Dios le pide que haga.

En este sentido leemos en la *Suma Contra Gentiles*: «nada impide que, aunque dicho en términos generales sea mejor para un hombre determinado, guardar continencia que contraer matrimonio, sea no obstante mejor para otro abrazar el estado matrimonial»¹³³.

131. «Unusquisque debet manere in eo statu in quem Deus vocavit; ergo si vocavit aliquos in coniugium, debent manere in ipso». *Super I ad Corinthios*, caput 7, lectio 3, n. 352.

132. «Praecepta alia ordinantur ad removendum ea quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium, et alia huiusmodi». *Summa Theologiae*, 2-2, 184, 3, co.

133. «Nihil autens prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit». *Summa Contra Gent.*, 3, 136, n. 3113.

CONCLUSIONES

1. Esperamos que los resultados de este estudio hayan aparecido gradualmente ante el lector a medida que avanzaba por entre las páginas de nuestro trabajo. Vamos sin embargo a destacar los que estimamos aspectos centrales de la tesis, que van necesariamente acompañados de determinadas consecuencias que se hallan implícitas en los datos analizados.

Santo Tomás de Aquino es a todas luces un hombre de su tiempo, un teólogo que ha elaborado su sistema dentro de las coordenadas intelectuales, religiosas y sociales de la época en que vivió. Tiene por lo tanto mucho en común con los demás autores escolásticos del siglo XIII. Pero la voz del doctor angélico no es simplemente parte de un coro; es por el contrario una voz que en gran medida resuena autónomamente. El logrado equilibrio entre dependencia de la tradición y una honda originalidad es una de las características más importantes de Tomás de Aquino.

La doctrina sobre la vocación del hombre cristiano es un claro ejemplo de su estilo respetuosamente innovador.

2. Santo Tomás ha concebido y escrito todas sus reflexiones sobre la *vocatio* en diálogo con San Agustín. Pero así como el doctor de Hipona enfoca la cuestión desde el punto de vista de la predestinación eterna, el doctor angélico prefiere incluir además una perspectiva contemplada desde el tiempo y la libertad de la persona llamada. San Agustín no es corregido sino únicamente situado, con nuevos elementos, en un contexto más amplio.

La diferencia teológica entre predestinación —elección y vocación es muy importante para Santo Tomás. Según su planteamiento, la elección marca y señala, mientras que la vocación segrega al hombre. Es decir, lo separa o aparta —o al menos busca separarlo— del grupo que ha sido elegido y llamado del mismo modo.

3. A pesar de algunas limitaciones y condicionamientos propios de su tiempo, Santo Tomás no ha elaborado una teología ajena a los valores profanos o en detrimento de ellos. Consciente de que la naturaleza no es destruida, sino perfeccionada por la gracia, el doctor angélico sabe criticar directa e indirectamente, los planteamientos y las situaciones en los que esa

naturaleza no es respetada en sus obras y manifestaciones diversas.

Santo Tomás es un excelente testigo de que el desprecio o la preterición de lo material, del cuerpo y de los valores profanos, es un fenómeno marginal en la historia del Cristianismo. Nuestro autor acierta a decir de muchos modos, que este mundo no es nuestro fin y que todos los bienes y fines temporales son ciertamente relativos y subordinados a los bienes que perduran, pero que no dejan de ser bienes y fines reales, en la línea de la naturaleza que Dios ha dado al hombre, y que por lo tanto deben ser usados y tenidos en cuenta adecuadamente. La naturaleza y lo temporal son tal vez adversarios que deben ser conquistados, pero en ningún modo destruidos.

4. Es éste un planteamiento lleno de importantes consecuencias. Quiere decir que para el cristiano es aceptable y bueno todo lo natural que puede ser referido a Dios: familia, amistad, negocios, etc. El cristiano de Santo Tomás no se encuentra obligado a vincular directamente todas sus acciones al fin último. Puede tender a los fines secundarios de la llamada 'beatitudo imperfecta' y buscar estos bienes con tal de no perder de vista la finalidad última.

Bien entendido que el fin intermedio o secundario no es un simple medio. El medio es siempre camino hacia un fin y no posee valor fuera de la tensión u ordenación hacia ese fin. Pero el fin intermedio contiene algo más. Es un fin que puede ser buscado por sí mismo, porque posee un cierto valor intrínseco. Es sin embargo intermedio, en el sentido de que no se cierra en él y ha de referirse al fin último. Bajo un aspecto es medio, y bajo otro aspecto es fin.

5. Puede afirmarse que los escritos de Santo Tomás contienen por lo menos el núcleo de una teología de las realidades terrenas, que podría haber cristalizado en el seno del Cristianismo, antes del siglo XX si las perspectivas abiertas por el doctor angélico no hubieran sido de algún modo truncadas por la evolución teológica posterior. Los siglos XVI y XVII parecen retornar a un agustinismo que no contiene presupuestos suficientes para una teología del mundo entendida en su relativa autonomía y que ha dificultado a veces la armonía y la integración de lo cristiano con la sociedad y cultura modernas.

En esta integración se esfuerza hoy la teología cristiana, que puede apoyarse con fruto en los precedentes establecidos por Santo Tomás.



ÍNDICE

	Pág.
PRESENTACIÓN	87
ÍNDICE DE LA TESIS	91
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	93
INTRODUCCIÓN	99
 I: PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS E HISTÓRICOS DEL TEMA DE LA VOCACIÓN CRISTIANA EN SANTO TOMÁS 	
1. El carácter providente y misericordioso de la economía divina de de salvación	106
2. Una nueva noción teológica de «naturaleza»	108
3. Una concepción de 'vita apostolica' vinculada a la «professio fidei christianae»	113
4. Influjo de una situación social que comienza a descubrir la sustanti- vidad de las actividades y de los valores terrenos	118
 II: VOCACIÓN Y VIDA EN EL MUNDO 	
1. El lugar de Santo Tomás en la tradición de la Iglesia sobre las rela- ciones entre mundo y vida cristiana	122
2. Desarrollo de una polémica	127
3. Santo Tomás y el valor cristiano de la actividad terrena	132
a. Una doctrina afirmativa	132
b. El comercio y el lucro mercantil	138
c. El trabajo humano	142
d. El matrimonio	144
CONCLUSIONES	147