

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Concepción PEIG GINABREDA

**GÉNESIS DEL CONCEPTO DE TRABAJO
EN SANTO TOMÁS. SU CONTEXTO
HISTÓRICO Y DOCTRINAL**

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

PAMPLONA

2007

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 13 mensis decembris anni 2006

Dr. Ioseph Ludovicus ILLANES

Dr. Ioseph Ignatius SARANYANA

Coram tribunali, die 2 mensis februarii anni 1981, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. L, n. 2

PRESENTACIÓN

Cada siglo de la historia presenta unas características que lo diferencian de los demás. Desde este punto de vista, cada uno de ellos es original y distinto. Sin embargo, algunos presentan una ruptura con lo anterior y el inicio de una época nueva: tal es el caso del siglo XIII por la variedad e importancia de innovaciones que generó y desarrolló. Una de estas innovaciones fue la creación de una nueva «cultura del trabajo» que modificó no sólo la vida material y social sino también la espiritual.

La importancia adquirida por la noción de trabajo en el siglo XIII se manifiesta, entre otros factores, por el hecho de que instituciones entonces nacientes como la universidad, tomaron como modelo para su organización la de las corporaciones profesionales, lo que hizo posible que la noción de «trabajo» se ampliara al ámbito intelectual y espiritual. Y que el «intelectual» (pensador) se preguntara acerca de la naturaleza del trabajo y lo que significaba para el hombre. Todo era favorable para que la reflexión sobre la realidad del «trabajo» traspasara los límites en los que se había mantenido hasta entonces.

Santo Tomás, uno de «intelectuales» más claros y brillantes de la época, supo elaborar una innovadora «síntesis» acerca de esta realidad tan fundamental para el hombre. A partir de él, el trabajo pudo considerarse y plantearse como una realidad cuya naturaleza permite y favorece el desarrollo de la persona en sus aspectos más esenciales; sin embargo, su «instalación» en la realidad social fue balbuciente, y si bien consiguió «hacerse un lugar» en determinados sectores de la sociedad europea del siglo XIII, no arraigó con la fuerza que debía permitirle dar frutos más generalizados y estables.

Huelga decir que santo Tomás al abordar esta cuestión, no estaba exento de presiones directas o indirectas, o de circunstancias personales y sociales que le exigían un posicionamiento en la definición de la

naturaleza del trabajo, pero al abordar el tema supo mantenerse en el objetivo propuesto: definir a nivel ontológico la naturaleza de esta realidad humana sin desligarla del plan de redención previsto por Dios. Y, el resultado conseguido fue una síntesis, si bien sucinta, que redescubría el trabajo como algo connatural al hombre y de un enorme valor «humano y humanizante» desligándolo de las «adherencias» negativas que a lo largo de siglos había ido acumulando, y que desfiguraban su verdadera naturaleza y razón de ser.

Estudiar, analizar, definir y valorar la aportación sobre el concepto de trabajo elaborada por santo Tomás en un cambio y cruce de mentalidades fue el objetivo de la tesis doctoral presentada en enero de 1981. Si bien entonces, el planteamiento fue considerado como «una incursión o avanzadilla» de especialista para conocer en su realidad contextual y de contenido dos escritos poco conocidos –*De opere manuali* y *Contra impugnantes*–, que exponían el pensamiento de santo Tomás sobre el trabajo, los datos trabajados han abierto perspectivas no previstas en un principio.

Este es el motivo que nos ha llevado a «releer» la tesis doctoral y presentar una síntesis con otra perspectiva. La tesis se planteó con un enfoque preferentemente histórico, visto como necesario porque el tema del trabajo investigado no sólo estaba relacionado con el ámbito teológico y eclesial, sino también –y quizás más ampliamente– con la mentalidad cultural y social. Había que conocer adecuadamente el desarrollo de los sucesos, de la situación, para valorar adecuadamente la aportación de santo Tomás.

En cambio, la síntesis reelaborada que se presenta en esta publicación parte de otro objetivo: presentar el proceso «mental» seguido por el Aquinate para formular «novedosamente» la naturaleza del trabajo sin desvincularse de su quehacer como *magister* de teología ni de las circunstancias históricas que le limitaban y constreñían. Se exponen sus «esfuerzos» y «equilibrios» para despegar de la «situación conflictiva» y llegar al nivel ontológico donde la realidad o naturaleza de las cosas goza de un cierto valor «atemporal», y desde donde siempre se puede «volver a ellas» y valorar el enriquecimiento o empobrecimiento de su «viaje histórico».

Por este motivo se ha titulado esta nueva síntesis reelaborada, *Génesis del concepto de trabajo en santo Tomás: desarrollo, contexto y aplicación*, donde el hecho histórico tiene menos protagonismo y se pone énfasis en el dinamismo de la mentalidad que genera cambios y nuevos planteamientos. Se analiza el pensamiento sobre el trabajo desarrollado por santo Tomás a dos niveles, por un lado a nivel ontológico

y teológico, donde define su naturaleza y razón de ser, y por otro se analiza la aplicación del nuevo concepto elaborado para intentar solucionar el conflicto surgido entre seculares y regulares, que a su vez era reflejo de una crisis social más amplia acerca de la naturaleza y dignidad del trabajo en la sociedad parisina/europea del s. XIII. Analizar y puntualizar estos dos niveles del concepto de trabajo en santo Tomás era interesante para alejar el riesgo de no reducir su aportación a un «hecho circunstancial» y valorar la innovación y alcance de sus aportaciones.

Resulta curioso y sorprendente que hoy en pleno siglo XXI no se maneje todavía una definición aceptable de «trabajo», teniendo en cuenta que es la actividad básica que nos permite subsistir y ser hombres. Quizás, los parámetros que hoy configuran nuestra mentalidad sobre «el trabajo» sean distintos a los del siglo XIII, pero tenemos en común una situación de conflicto, ¿tiempo de trabajo, tiempo de vida?; el desafío que tiene planteado nuestra sociedad respecto al trabajo de hombres y mujeres va mucho más allá de las políticas de igualdad o de políticas de «conciliación». Se trata de realizar un cambio profundo de prioridades, una inversión de valores que se aleje del objetivo del «beneficio exclusivo» para centrarse en las condiciones de vida de las personas, de reconocer en definitiva que el cuidado de la vida humana (a lo largo de todo el ciclo vital) es un asunto social y político de primer orden que exige un compromiso de toda la sociedad. Nuestra cultura del trabajo necesita también una revisión que recupere la naturaleza primigenia de esta actividad, la cual comporta ponerla al servicio de la vida, para no perder su condición de «humana y humanizante»; así como en el siglo XIII necesitaba recuperar su dignidad como actividad humana y gozar de la nobleza del intelecto.

Santo Tomás, hombre de su tiempo, tenía que conocer los horizontes y problemas que el trabajo planteaba al hombre del siglo XIII, más aún, si tenemos en cuenta que era miembro de una orden «regular» que había introducido una innovación a este respecto: sustituir el «*opus manuum*» de las órdenes monásticas por el estudio y la predicación, y considerarlos como «trabajo», adecuado y exigido por las necesidades pastorales de la iglesia y de la sociedad del momento.

Santo Tomás supone un hito importante en la evolución de la noción de trabajo en el plano filosófico y teológico; en su concepción de trabajo se aúnan —de una manera íntima y esencial— factores decisivos: la naturaleza del trabajo es analizada en relación con la naturaleza del hombre, al definir el trabajo como obra conjunta de la razón y de las manos. De ahí el paso decisivo que dignifica al trabajo al consi-

derarlo como obra de la persona (cuerpo y alma), no sólo de la parte física, y, consecuentemente como actividad que perfecciona a la persona.

No faltan estudios dedicados a la noción de trabajo en Santo Tomás [cfr. Bibliografía, apartado IV: estudios sobre el trabajo en santo Tomás]; sin embargo ninguno de esos estudios enmarca e inserta su pensamiento dentro de la mentalidad social y cultural de la época, aspecto importante para comprender en conjunto la aportación e innovación que supone.

El método y los recursos empleados en esta tesis doctoral fueron trabajar directamente sobre las fuentes documentales donde el Aquinate transcribió su pensamiento sobre el trabajo: *De opere manuali y Contra Impugnantes* [cap. 5º] para definir su contexto histórico y de mentalidad, para responder a la cuestión de cómo y por qué fueron escritas, y para glosar y valorar a la luz de lo anterior el concepto de trabajo que exponen y su alcance filosófico, teológico y cultural. La investigación ha comportado también revisar en relación a este análisis los estudios publicados sobre el concepto de trabajo en santo Tomás o aquellos otros estudios que dedicados al tema del trabajo presentaban unos enfoques más amplios.

La estructura de la tesis doctoral se organizó de acuerdo a los siguientes objetivos:

El *primer capítulo* tiene el objetivo de contextualizar y destacar dos hechos importantes en la evolución de la noción del trabajo:

- El nacimiento de la universidad de París y su primera organización interior.
- La fundación de las órdenes mendicantes como respuesta a una necesidad de reforma moral y pastoral en la iglesia que requería una profunda formación intelectual y doctrinal. Razón que llevó a sus miembros a formar parte activa de la universidad, donde se debatieron en realidad la mayoría de los problemas y crisis del siglo XIII.

El *segundo capítulo* está dividido en dos partes que desarrollan alternativamente la circunstancia histórica –la polémica universitaria (1254-1257)–, las mentalidades que se enfrentaron en el conflicto, y el papel que desempeñó santo Tomás desde su posición de *magister* en él. Todo articulado bajo la perspectiva de dar luz al nuevo enfoque que se daba a la cuestión del trabajo.

- Expone el desarrollo de la polémica universitaria que enfrentará a maestros *seculares* y *regulares* y situará en un momento determinado la cuestión del trabajo en primer término del conflicto.

Los mendicantes, especialmente los dominicos, se ocuparon en demostrar que no es posible identificar «trabajo» exclusivamente con trabajo manual y las consecuencias que de ello se derivaba a todos los niveles. Como también defenderán las innovaciones que en el plano eclesial van a comportar los cambios generados en la sociedad. Las órdenes regulares son una novedad en la iglesia que da respuesta a las nuevas situaciones sociales nacidas en el marco de las ciudades y por esto buscarán dar razón no sólo de sí mismas sino también del contexto y mentalidad de los ciudadanos.

- Analiza la posición de Santo Tomás dentro de la universidad y la incidencia que tuvo la polémica en su primera regencia parisina, y en sus propuestas acerca del trabajo «intelectual».

En el *tercer capítulo* se presenta una breve aproximación sobre la noción de trabajo que comportaba en el ámbito urbano la nueva «conciencia profesional», y la valoración del trabajo intelectual y del propio intelectual en las universidades y en el ámbito eclesiástico.

En el *cuarto capítulo* se realiza un estudio y análisis de cada una de las dos obras donde santo Tomás expone su doctrina a cerca del trabajo: *De opere manuali* y *Contra Impugnantes* [cap. 5º]. Se establece una comparación de la doctrina expuesta en ambas y también con la sostenida por san Buenaventura en el *De perfectione evangelica*, para destacar la aportación esencial que supone la doctrina de santo Tomás sobre la naturaleza del trabajo humano a nivel filosófico, a nivel teológico y a nivel cultural.

Finalmente quisiera expresar el origen y causa de esta tesis doctoral: mi sincero agradecimiento a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra donde he recibido mi formación teológica; en especial se dirige mi agradecimiento al Director de la tesis Doctor D. José Luis Illanes Maestre, por su interés infatigable, orientaciones y constante ayuda, así como al Doctor D. José Ignacio Saranyana por sus sugerencias e información histórica que me han sido muy valiosas. También a otras tantas personas que con su buen hacer y apoyo han hecho posible su realización.

ÍNDICE DE LA TESIS

RELACIÓN DE ABREVIATURAS	1
PRÓLOGO	9

CAPÍTULO I PRECEDENTES HISTÓRICOS

A. LA UNIVERSIDAD DE PARÍS EN EL SIGLO XIII	18
1. Su origen	21
2. Su carácter de «asociación» (o corporación)	27
3. Su carácter eclesiástico	35
B. LA FACULTAD DE TEOLOGÍA	44
1. Las traducciones al latín de la filosofía y la ciencia griegas, y sobre todo de las obras de Aristóteles	46
2. La dialéctica	47
3. El método escolástico: fe y razón	50
C. APARICIÓN DE LAS ÓRDENES MENDICANTES EN LA VIDA UNIVERSITARIA	55
1. Establecimiento de los dominicos en París	55
2. La formación teológica en la orden dominicana	59
3. La orden dominicana y su presencia en la universidad de París ...	63
4. La orden franciscana y su labor docente	67
D. ORIGEN DE LAS DISPUTAS ENTRE MAESTROS SECULARES Y LAS NUEVAS ÓRDENES MENDICANTES	70
1. Las tensiones (1250-1253)	72
2. Inicio de la polémica (1253-54)	77

CAPÍTULO II
GÉNESIS HISTÓRICA DEL CONCEPTO «TRABAJO»
EN SANTO TOMÁS. LA POLÉMICA UNIVERSITARIA
Y SU PRIMERA REGENCIA EN PARÍS

1ª parte

LA POLÉMICA UNIVERSITARIA (1254-1259) Y LA CONTROVERSIA
ACERCA DEL TRABAJO MANUAL DE LOS RELIGIOSOS

A.	DESARROLLO DE LOS HECHOS	85
	1. Año 1254	85
	2. Año 1255	94
	3. Año 1256	115
	4. Años 1257-1259	143
B.	CAUSAS DE LA CONTROVERSIA	146
	1. Dos concepciones de iglesia	146
	2. Dos actitudes ante la autonomía universitaria	156
	3. Dos actitudes ante la actividad intelectual	159

2ª parte

SANTO TOMÁS EN LA UNIVERSIDAD DE PARÍS: (1252-1259).
SU DEFENSA DEL TRABAJO INTELECTUAL Y ESPIRITUAL

A.	ESTUDIOS DE «BACCALAUREUS SENTENTIARIUS» (1252-1256)	163
B.	SANTO TOMÁS, MAESTRO REGENTE EN TEOLOGÍA (1256-1259) ...	167
	1. Su nombramiento como maestro. Ceremonia de Licenciatura ...	167
	2. Actividad magisterial de Santo Tomás	179

CAPÍTULO III
APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN DE «TRABAJO»
EN EL SIGLO XIII

A.	LA SOCIEDAD MEDIEVAL Y EL TRABAJO	190
	1. Signos del progreso	190
	2. Nacimiento de la conciencia profesional	196
B.	SIGLO XIII: EL SIGLO DE LAS UNIVERSIDADES Y DE LA VALORACIÓN DEL TRABAJO INTELECTUAL	210
	1. El trabajo intelectual, un valor. Evolución	211
	2. La figura del intelectual en el siglo XII-XIII	214
	3. Artes mecánicas y artes liberales	218
	4. El trabajo intelectual y su remuneración	220
C.	EL «TRABAJO» EN EL ÁMBITO DE LA VIDA RELIGIOSA	224
	1. El trabajo y la vida monástica	224
	2. El trabajo y las órdenes mendicantes	231

D. <i>STATUS QUAESTIONIS</i> DE LA NOCIÓN DE TRABAJO Y SU REFLEJO EN AUTORES DEL SIGLO XIII QUE PARTICIPARON EN LA POLÉMICA PARISINA	241
1. Juan de Pointlasme	244
2. San Buenaventura	246
3. Tomás de York	260

CAPÍTULO IV
SANTO TOMAS Y SU APORTACION FILOSÓFICA-
TEOLÓGICA A LA NOCIÓN DE TRABAJO:
«*DE OPERE MANUALI*» Y «*CONTRA IMPUGNANTES*»

1ª parte

LAS FUENTES TOMISTAS EN RELACIÓN AL TEMA DEL TRABAJO

A. IMPLÍCITAS: FILÓSOFOS Y TEÓLOGOS DEL SIGLO XIII	265
B. EXPLÍCITAS	270
1. Sagrada Escritura	270
2. San Agustín y la tradición patristica	274
3. Filosofía antigua	278

2ª parte

«*DE OPERE MANUALI*» O LA DEFINICIÓN DE LOS PRINCIPIOS
ESENCIALES DEL TRABAJO

A. DATOS SOBRE ESTA CUESTIÓN	288
1. Autenticidad	288
2. Cronología y composición. Teorías	289
3. Estilo	297
B. ANÁLISIS TEOLÓGICO Y FILOSÓFICO DEL CONTENIDO	299
1. Artículo 1º: <i>Utrum operan manibus sit in praecepto</i>	300
a) Descripción general	303
b) Glosa a la doctrina expuesta en el <i>respondeo</i>	306
2. Artículo 2º: <i>Utrum ab hoc praecepto excusentur illi qui spiritua-</i> <i>libus operibus vacant</i>	333
a) Contenido del artículo	333
b) Glosa	341
C. TEXTOS PARALELOS	343

3ª parte

«*CONTRA IMPUGNANTES DEI CULTUM ET RELIGIONEM*»
O LA RÉPLICA AL ADVERSARIO

A. DATOS GENERALES SOBRE EL OPÚSCULO	347
1. Descripción	347

2. Autenticidad	351
3. Cronología y origen	352
4. Estilo	355
B. ANÁLISIS DEL « <i>CONTRA IMPUGNANTES</i> » (CAPÍTULO 5º)	358
1. Prólogo	359
2. Objeciones contrarias	359
3. Refutación general	359
4. Argumentos a favor	360
5. Refutación de las objeciones contrarias	364
C. TABLA COMPARATIVA DE CITAS CON « <i>DE OPERE MANUALI</i> »	367
CONCLUSIONES	369
APÉNDICES	384
BIBLIOGRAFÍA	407

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

I. FUENTES DOCUMENTALES

- SAN AGUSTÍN, *De opere monachorum*, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina 40, 547-582, ed. J.P. Migne.
- ARISTÓTELES, *The works of Aristotle*, 12 vol., ed. W.D. Ross, Oxford University, London 1952-1966.
- SAN BENITO, *San Benito y su regla*, ed. Biblioteca de Autores Cristianos [B.A.C.], Madrid 1954.
- SAN BUENAVENTURA, *Opera Omnia*, 9 vol., ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) Florentia, 1882-1902; y edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945-1949.
- BULLARIUM FRANCISCANUM*, ed. J. H. Sbaralea, Roma 1759.
- BULLARIUM ORDINIS FRATRUM PRAEDICATORUM*, ed. Th. Ripoll-A. Bredmond, Roma 1729.
- CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PARISIENSIS, H. Denifle, A. Chatelain (eds.), Paris 1899, reed. tomos 1-2, Culture et Civilisation, Bruxelles, 1964.
- DENIFLE, H., *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II, Munich 1886 (obras latinas).
- GUILLAUME DE SAINT-AMOUR, *Opera Omnia*, ed. «Alitophilus», Constante, 1632; nueva edición G. Olms, Hildesheim, New York, 1997.
- MONUMENTA ORDINIS FRATRUM PRAEDICATORUM HISTORICA*, 23 vol., ed. B. M. Reichert, Typ. Polyg. S. C. de Propaganda Fidei, Romae, 1898.
- PRÜMMER, D., *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*: 1) Petrus CALO, *Vita S. Thomae Aquinatis*; 2) Guillelmus TOCCO, *Hystoria beati Thomae*; 3) Bernardus GUIDONIS, *Legenda Sancti Thomae*, publicadas como suplementos en la «Revue Thomiste» (1911-1934).
- SACRORUM CONCILIORUM NOVA ET AMPLISSIMA COLLECTIO*, 53 vol., ed. L. Mansi, Paris 1901-1927.
- SAGRADA BIBLIA*, 5 vol., ed. EUNSA, Universidad de Navarra, 2000-2004.
- TOLOMEO LUCCA, *Historia eclesiástica*, lib. XXII y XXIII, ed. L. Muratori, «Rerum Italicarum Scriptores», t. IX, Milano 1724.

- SANCTI THOMAE DE AQUINATIS, *Opera Omnia*, 33 vol., ed. Marietti, Taurini-Romae 1930-1967.
- SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI ORDINIS PRAEDICATORUM, *Opera Omnia*, 25 vol., ed. Petrus Fiaccadori, Parma, 1852-1873; reprinted Musurgia, New York 1948-50.
- THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/1: *Quaestiones de quolibet. Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI*; t. 25/2: *Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII*, Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996.
- SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 41 A: *Contra impugnantes*, ed. Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970; traducción *Contra ceux qui combattent le culte a Dieu et la religion*, Opuscles Théologiques 5, ed. Le Vrïn, Paris 1984.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Corpus Thomisticum: Index repertorium de scriptis authenticis Thomae de Aquino*, Enrique Alarcón (dir.), Universidad de Navarra, 2002, cfr. www.corpusthomisticum.org.
- TOMAS DE YORK, *Manus quae contra Omnipotentem tenditur*, ed. a cargo de M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, Münster-Beiträge 1920.
- WYCLIFFE, J., JAMES, T., *Two short Treatises againts the Orders of the Begging Friars*, ed. At Oxford, Printed by Ioseph Barnes, printer to the Universitie, 1608.

II. OBRAS GENERALES Y ESTUDIOS VARIOS

- AEGERTER, E., *L'affaire du «De periculis novissimorum temporum»*, «Revue d'Histoire des Religions» 112 (Paris 1935) 242-272.
- ALARCÓN, E., *Una cuestión de método. Consideraciones previas a la interpretación de Sto. Tomás de Aquino*, «Thémata» 10 (1992) 387-401.
- ANCI AUX, P., *La théologie du sacrement de la penitence au XII siècle*, 1949.
- AVI-YONAH, R., *Career Trends of Parisian Masters of Theology*, «History of Universities» 6 (1986-1987).
- BALDWIN, J. W., *The intellectual preparation for the canon of 1215 against ordeal*, «Speculum» XXXVI (1961).
- *The Scholastic Culture of the Middle Ages, 100-1300*, Lexington, M.A., D.C. Heat & Co., 1971.
- BARON, H., *Franciscan poverty and civic wealth as factors in the rise of humanistic thought*, «Speculum» XIII (1938) 1-37.
- BATAILLON, L. J., *Les sermons attribués à saint Thomas. Questions d'authenticité*, en A. ZIMMERMANN, C. KOPP (eds.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Miscellanea Mediaevalia, 19: Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1988, pp. 325-341.

- BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Estudios críticos sobre los Quodlibetos de S. Thomas*, en «Ciencia Tomista» (Salamanca 1924) 371-386; y «Bulletin Thomiste» (Paris 1930) 113-122.
- BERLIOZ, J., *Moines et religieux au Moyen Age*, Paris 1994.
- BOUGEROL, G., *Introduction a l'étude de S Bonaventure*, ed. Desclée-Tournai Belgique, 1961.
- BOURKE, V., *Aquinas Search for Wisdom*, Milwaukee-Bruce, 1965.
- CALLUS, D. A., *Les sources de Saint Thomas. État de la question*, en P. MORAU, et alii, *Aristote et Saint Thomas d'Aquin* (Publ. Univ. Louvain-Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1957), pp. 93-174.
- CASTAGNOLI, P., *Regesta thomistica: Saggio di cronologie della vita e scritti de S. Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas» XXX (1927) 709-724; XXXI (1928) 110-125, 249-268 y 444-458.
- CAYRE, F., *Patrologie et histoire de la theologie*, t. II, Paris 1945.
- CHENU, M.D., «Authentica» et «magistralia», *deux lieux théologiques aux XII-XIIIe. siècles*, «Divus Thomas» (Piazenza) 28 (1925) 257-285.
- *Introducción l'étude de Saint-Tomas d'Aquin*, ed. J. Vrin, Paris 1954, 2ª edición.
- *Artes mécaniques et oeuvres serviles*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (Paris 1940) 313-315.
- CHOJNOWSKI, P., *The Liberal Arts. Forgotten Pathways to Wisdom (part II)*, Angelus 10 (oct. 2001) vol. XXIV.
- COBBAN, A. B., *The medieval universities, their development and organisation*, London, 1975.
- COLISH, M.L., *The Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400-1400*, «The Yale Intellectual History of The West», Yale University Press, New Haven, 1997.
- COMMISSIO LEONINA, *Introductio generalis. Les opuscules de Saint Thomas. Thomae de Aquino*, «Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita», vol. 40 (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969) I-X.
- CONGAR, Y., *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et écoliers dans la seconde moitié du XIII siècle et le debut du XIV*, «Archive d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» XXVIII (Paris 1961) 35-151.
- COORNAERT, E., *Les ghildes medievals (V-XIV)*, «Revue Historique» (Paris 1948).
- DAWSON, J.D., *William de Saint-Amour and the apostolic tradition*, «Medieval Studies» 40 (1978).
- DE FINANCE, J., *Etre et agir dans la philosophie de St Thomas*, Paris 1945.
- DE LAGARDE, G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Paris 1942.
- DELEGUE, R., *L'Université de Paris, 1224-1244*, Paris 1902.
- DENIFLE, H., *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters*, Graz 1956.
- *Quel livre servait de base l'enseignement des maitres en Théologie dans l'université de Paris?*, «Revue Thomiste» 2 (1894) 149-161.

- DESTREZ, *Les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'après la Tradition manuscrite*, «Mélanges Thomistes» (Paris 1923) 49-108.
- DIETTERLE, J., *Die Summae confessorum*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» XXIV (1903) 363-374; XXVI (1905) 7 ss.
- DISTELBRINK, B., *Bonaventurae scriptae, authentica, dubia vel spura critice recesita*, Subsidia Scientifica Franciscalia n° 5, ed. Istituto Storico Capuccini, Rome, 1975.
- DOUAIS, A., *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs au XIII et au XIV siècle*, Paris 1884.
- DORE, P., *Natura e valore della «tecnica» nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, «Revista di Filosofia neoscolastica» LVI (Milano 1964) 283-288.
- DOUCET, V., *Maîtres Franciscains de Paris*, «Archivum Franciscanum Historicum» 27 (1934) 531-564.
- *Commentaires sur les Sentences*, ed. Brozzi-Quaracchi, 1954.
- DOUIE, D.L., *The conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the 13 th. Century*, Aquinas Paper 23, Oxford, 1954.
- DUFEIL, M. M., *Guillaurne de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, ed. A. et J. Picard, Paris 1972.
- *Signification historique de la querelle des Mendicants: Ils sont le progrès au 13^e siècle*, «Miscellanea Mediaevalia» 20 (Berlín 1977) 95-105.
- *Guilielmus de Sancto-Amore, Opera Omnia (1252-1270)*, «Miscellanea Mediaevalia» 20 (Berlín 1977) 213-219.
- *Deux méthodes de composition: Guillaume de Saint-Amour et Thomas d'Aquin (1256)*, G. Hasenohr, J. Longere (hgg.) *Culture et travail intellectuel dans l'occident medieval*, Paris 1981.
- DUVAL, A., *L'étude dans la législation religieuse de S. Dominique*, en *Melanges offerts à M.D. Chenu*, Paris 1967, pp. 221-247.
- EMERY, G., *Bref catalogue des oeuvres de saint Thomas*, en J. P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Vestigia, 13: Éditions Universitaires de Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg [Suisse]-Paris 1993, pp. 483-525).
- ESCHERMANN, I.T., *A Catalogue of St. Tomas' Works*, en E. GILSON, *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*, random House, New York 1956, pp. 381-430.
- FERET, P., *Les origines de l'université de Paris*, «Revue des Questions Historiques» LII (1892) 358.
- *Le Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Moyen Age*, t. II, ed. Picard, Paris 1894-1897.
- FLEMING, J.V., *The Collations of William de Saint-Amour againts S. Thomas*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 35 (1965) 132-138.
- FONTETTE, M. DE, *Villes medievaes et ordres mendians*, «Revue Historique du Droit Français et Étranger» 47 (Paris 1970) 390-407.
- FOURNIER, M., *Les status et privileges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789*, Paris 1890.

- FRIEDBERGER, W., *Der Reichtumserwerb im urteil des Thomas v. Aquin*, Passau, 1967.
- GABRIEL, A., *The cathedral schools of Notre-Dame, and the beginning of the University of Paris*, London.
- *The Conflict between The Chancellor and The University of Masters and Students at Paris in The Middle Ages*, *Miscellanea mediaevalia* 10 «Die Auseinandersetzung an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert», Berlin 1976.
- *Motivations of The Founders of mediaeval Colleges*, *Garlandia: Studies in The History of mediaeval Universities*, Notre Dame, IN, 1969.
- GEENEN, J.G., *Le fonti patristiche come «autorita» nelle teologia di S. Tommaso*, «*Sacra Doctrina*» XX (1975) 7-67.
- GILLE, B., *Les développements technologiques en Europe de 1100-1400*, *Cahiers d'Histoire mondiale*, 1956.
- GILSON, E., *Albert le Grand et Université de Paris*, «*Vie Intellectuelle*» (1933) 9-28.
- *El filósofo y la teología*, Buenos Aires 1952.
- *El Tomismo*, ed. EUNSA, Pamplona 1978.
- *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed. J. Vrin, Paris 1948.
- *L'humanisme médiéval*, «*Les idées et les lettres*», Paris 1932.
- *La Filosofía en la Edad Media*, ed. Gredos, Madrid 1965.
- GLORIEUX, P., *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, ed. Le Vrin, Paris 1971.
- *L'enseignement au Moyen Age. Techniques et Méthodes en usage dans la Faculté de Théologie de Paris au XIII siècle*, «*Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*» (Paris 1968) 66-180.
- *Le «Contra Impugnantes» de S. Thomas. Ses sources, son plan*, «*Mélanges Mandonnet*» (Bibliothèque Thomiste), 1 (Paris 1930) 51-81.
- *Le conflit de 1252-1257 a la lumière du mémoire de Guillaume de Saint-Amour*, «*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*» 24 (Lovaina 1957) 364-372.
- *Les quodlibétiques VII-XI de St. Thomas d'Aquin. Etude critique*, «*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévales*» XIII (Lovaina 1946) 282-303.
- *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe. siècle*, 2 vol., J. Vrin, Paris 1933-1934.
- GOERING, J., *The Schools and The Literature of Pastoral Care*, «*Studies and Texts*» 108 (Toronto 1992).
- GRABMANN, M., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, «*Miscellanea Historiae Pontificae*» V (Roma 1941) 1-134.
- *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Mit Literaturergänzungen*, Ed. R. Heinzmann (rev. 3^a ed.: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 22/1-2: Aschendorff, Münster Westfalen, 1967) XIX, 479.

- *Indagini e scoperte intorno alla cronologie della Quaestiones Disputatae e Quodlibete di S. Tommaso d'Aquino*, «S. Tommaso d'Aquino, pubblicazione commemorativa VI Centenario della Canonizzazione», Milano 1923.
- GRATIEN DE PARIS, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de frailes menores en el siglo XIII*, ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947.
- HALPHEN, L., *Les debuts de l'Université de Paris*, «Studi medievali» (Torino 1929) 134-139.
- *Les universités au XIII^{em} siècle*, «Revue Historique» 1 (Paris 1931) 217-238; 2 (1931) 1-15.
- HAMESSE, J. (ed.), *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, en *Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 septembre 1993)*, 1994.
- HASKINS, Ch., *Studies in Mediaeval Culture*, Cambridge 1929.
- HEERS, F., *El mundo medieval*, Madrid.
- *Milieus universitaires et mentalité urbaine au moyen-âge*, ed. Presses de l'Université Paris Sorbonne, Paris.
- HINNEBUSCH, W. A., *The History of the Dominican Order. Intellectual and Cultural Life*, vol. 2, ed. Alba House, New York, 1973.
- HUIZINGA, U., *Le déclin du Moyen Age*, Paris 1967.
- JALLONGHI, E., *Le grande discordia tra l'Università di Parigi e i Mendicanti*, «La Scuola Cattolica» (Milano 1917) 488-502; (1918) 102-23, 177-87.
- KAEPPELI, Th., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 3 vol., Ad S. Sabinae, Romae 1970-1980.
- KIBRE, P., *Scholarly privileges in the middle age*, London 1961.
- KIRSCH, J.P., *L'Université de Paris au Moyen Age* (Bulletin d'Histoire), «Revue Thomiste» 3 (Paris 1895) 661-685.
- KUFFEL, T.D., *S. Thomas Method of Biblical Exegesis*, Thomas Instituut te Utrecht, 1992.
- LA RIGNE DE VILLENEUVE, *Essai sur les theories de la derogance de la noblesse*, Annales, Economies, Sociétés, Civilisations, Paris (1946).
- LAMBERT, N., *Franciscan poverty (1210-1223)*, London, 1961.
- LANGLOIS, Ch.V., *Le connaissance de la nature et du monde au Moyen Age*, Paris 1911.
- LATOUCHE, *Les origines de l'economie occidentale*, Paris 1956.
- LAUREILLE, M.T., *Les idées religieuses des Frères Mineurs au XIII^e siècle d'après la chronique de Salimbem*, «Études Franciscaines» (Paris 1950) 5-22.
- LEFF, G., *Paris and Oxford universities in the thirteenth and fourteenth centuries*, New dimensions in history, New York, London, Sidney, 1968.
- LE GOFF, J., *Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale*, «Annales, Economies», Sociétés, Civilisations, XXIII, t. I (Paris 1968) 335-348.
- *Ordres mendiants et urbanisation dans la France*, «Annales, Economies», Sociétés, Civilisations, XXV, t. II (Paris 1970) 924. 946.
- *Les intellectuels au Moyen Age*, reed. du Seuil, coll. «Point Histoire» n° 78, 1985 [1^a ed. du Seuil (coll. «Le Temps qui court» n° 3), 1957].

- LEMONNYER, *La vie humaine, ses formes, ses états (II-II q. 179-189)*, nueva ed. Desclée-Tournai (Belgium) 1955.
- LEROY, B., TUCOO-CHALA, P., *Milieux universitaires et mentalité urbaine au Moyen Âge*, éd. de D. Poirion, Paris 1987.
- LIO, P.E., *Determinatio superflui in doctrina Alexandri Halensis, eiusque Scholae*, Antonianum periodicum philosophico theologicum [Col. S. Antonio], Roma XXVII (1952).
- LOBATO, A., *El maestro en teología en el proyecto de santo Tomás*, «Sapientia» 42 (1987) 177-198.
- *Filosofía y «sacra Doctrina» en la escuela dominicana del siglo XIII*, Sociedad Internacional Tomás de Aquino, www.opcolombia.org., 2003.
- LOHR, Ch. H., *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, «Traditio» 23 (1967) 313-413; 24 (1968) 149-245; 26 (1970) 135-216; 27 (1971) 251-351; 28 (1972) 281-396; 29 (1973) 93-197; 30 (1974) 119-144.
- LUSIGNAN, S., *L'enseignement des Arts dans les collèges parisiens au Moyen Age*, en *Actes du Colloque International: «L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts (Paris et Oxford, XIII-XIV e. siècles)»*, ed. O. Weijers et L. Holtz, Brepols, Turnhout, 1997 pp. 43-54.
- *Les mythes de fondations des universités au Moyen Age*, «Mélanges de l'École française de Rome», Moyen Age, t. 115 (2003-1) 445-479.
- LUSIGNAN, S., DE RIDDERS-SYMOENS, H. (eds.), *Transfert de savoirs et créations d'universités [The transmission of learning and the creation of Universities]* paedagogica Historica, XXXIV, 2 (1998).
- MCULLEN, C., *Bonaventure*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2006.
- MCKEON, P., *The Status of The University of Paris as Parens Scientiarum. An Episode in The Development of its Autonomy*, «Speculum» 39 (1964).
- MAIKINEN, V., *Property Rights in The Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, ed. Faculty of Theology, University of Helsinki, 1998.
- MANCINI, I., *La metafisica dell'agire in S. Tommaso*, «Rivista di Filosofia neoscolastica» XLIII (Milano 1951) 185-196.
- MANDONNET, P., *Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste» 17 (Paris 1909) p. 597-608.
- *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910.
- *Chronologie des questions disputées de Saint Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste» 1 (Paris 1918) 266-287; 340-371.
- *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne université de Paris*, «Revue Thomiste» 4 (Paris 1896) 133-170.
- *La crise scolaire au début du XIIIe siècle et la fondation de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, «Revue de l'Histoire de l'Église de France» 15 (Paris 1914) 34-49.
- *Saint Thomas d'Aquin créateur de la disputa quodlibétique*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» XV (Paris 1926) 477-506.
- MANZANEDO, M.F., *La inteligencia y las manos según Santo Tomás*, en *Actas del Congreso Internacional Tomista (Roma)* VII, 8 (1979) 400-417.

- MARTIN, H., *Mentalités médiévales XI^e-XV^e siècles*, coll. «Nouvelle Clio», Paris 1996.
- MARTIN SAINT-LEON, *Histoire des Corporations et Metiers*, ed. Alcan, Paris 1922.
- MICHAUD-QUANTIN, P., *Le droit universitaire dans le conflit parisien de 1252-1257*, «Studia Gratiana» VIII (Paris 1962).
- *Sommes de casuistiques et manuels de confesseurs au moyen âge (XII-XVI siècles)*, «Analecta Mediaevalia Namurcensia» XIII (1962).
- *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age*, ed. J. Vrin, Paris 1970.
- MOLARI, C., *I luoghi paralleli nelle opere di S. Tommaso e la loro cronologia. Un esempio di analisi: il lavoro manuale dei religiosi*, Euntes Docete, Roma 1958, pp. 371-391.
- MOLLAT, M. (Hrsg.), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, Publications de la Sorbonne, Etudes 8, Paris 1974.
- MOLLAT, M., *Les pauvres dans la société médiévale*, Paris 1984.
- MORAUX, P. et alii, *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Publ. Univ. Louvain-Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1957.
- MUNIER, Ch., *Les «statuta Ecclesiae Antiqua»*, Paris 1960.
- MURPHY, J.C., *The early Franciscan studium at the University of Paris*, Studium Generale, «Studies offered to Astrik L. Gabriel», Notre Dame, IN, 1967.
- OLARTE MANZANARES, J.A., «*De perfectione spiritualis vitae*» de Santo Tomás de Aquino. *Estudio preliminar, versión castellana y notas*, Tesis Doctoral, Facultad de Teología de Navarra, Pamplona 1978.
- PELSTER, F., *Forschungen zur Quästionenliteratur*, «Scholastica» (scholastik) 6 (Freiburg 1931) 331-335.
- PIRENNE, H., *Le mouvement économique et social dans la civilisation occidentale au Moyen Age*, Paris 1933.
- PERROD, M., *Etude sur la vie et les œuvres de Guillaume de saint-Amour, docteur en Théologie de l'Université de Paris, chanoine de Beauvais et de Maçon (1202-1272)*, ed. L. Declume Lons-le-Saulnier, 1902.
- POST, G., GIOCARINIS, K., KAY, R., *The medieval heritage of a Humanistic Ideal: Scientia donum Dei est unde vendi non potest*, «Traditio» 1 (1955) 195-234.
- POST, G., *Master's Salaires and Student Fees in The Mediaeval Universities*, «Speculum» VII (Cambridge 1932) 181-198.
- *Parisian masters as a Corporation (1200-1240)*, «Speculum» 9 (Cambridge 1934) 421-445.
- PROCTER, R.F., *The religious state*, ed. The Newman Press, Westminster (Maryland) 1950.
- RASHDALL, H., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, ed. F.M. Powicke y A.B. Emden, 3 vols., Clarendon Press, Oxford, 1936.

- RENARD, J. P., *La Lectura super Matthaeum V, 20-48 de Thomas d'Aquin* (Édition d'après le ms. Bâle, Univ. Bibl. B. V. 12), «Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale» 50 (1983) 148 [Super Mt., reportatio Petri de Andria].
- RENUCCI, P., *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Age*, Paris 1953.
- RIBES Y MONTANE, P., *San Alberto Magno, maestro y fuente del apologeta medieval Ramón Martí*, «Doctor Comunis» XXXIII (Roma 1980) 169-193.
- RIDDER-SYMOENS (ed.), *A History of the University in Europe*. Vol. 1: *Universities in the Middle Ages*, Cambridge, 1992; ed. en castellano Bilbao, Universidad del País Vasco, 1994.
- RUSSELL, J. C., *Dictionary of Writers of Thirteenth Century England*, «Bulletin of the Institute of Historical Research» Special Supplement, 3: Longmans, London, 1936, y «Bulletin of the Institute of Historical Research» 19 (1942-1943) 212-214.
- SADET, C., *La querelle de l'université de Paris et les Ordes mediants du XIIIe siècle*, Bourges 1910.
- SARANYANA, J.I., *Joaquin de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, ed. EUNSA, Pamplona 1979.
- SCHEEBEN, C.H., *Les écrits d'Albert le Grande*, R.T. 36 (1931) 289-292.
- SCHNEYER, J. B., *Repertorium der lateinischen Sermones des mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, 11 vol., Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 48: Aschendorff, Münster Westf. 1969-1990.
- SCHNURER, G., *L'Eglise et la civilisation au Moyen Age*, 3 vol. 1933-1938.
- SERTILLANCES, A.D., *La filosofia de S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1957.
- SLOCUM, K.B., *Medieval Civilisation*, ed. Lawrence King Publishin, London 2005.
- STEGMÜLLER, Fr., *Repertorium biblicum Medii Aevi*, 11 vol., C.S.I.C., Madrid 1940-1980.
- *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, 2 vol., ed. Schoningh, Herbipoli [Würzburg] 1947.
- SULLIVAN, T., *Benedictine Monks at The University of Paris, A.D. 1229-1500. A Biographical Register*, Leiden 1995.
- SYNAVE, P., *L'Ordre des Quodlibets VII à XI de S. Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste» 31 (Paris 1926) 43-47.
- *Le Catalogue officiel des oeuvres de St. Thomas d'Aquin (Critique, Origine, Valeur)*, Archives d'Histoire Doctrinale et littéraire du Moyen Age, Paris 1928, pp. 25-103.
- TEETAERT, A., *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII^e siècle jusqu'au XIV^e siècle*, Paris-Bruges-Wetteren 1926.
- THOUZELLIER, Ch., *La place du De periculis de Guillaume du Saint-Amour dans les polemiques universitaires du XIIIe siècle*, «Revue Historique» 156 (Paris 1927) 69-83.

- THUROT, C., *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Âge*, Paris 1850, reed. Frankfurt am Main 1967.
- TORRELL, J.P., *Saint Thomas Aquinas. The person and his work*, Washington D.C., CUAP, 1996.
- TRAVER, A. G., *Rewriting History? The Parisian Secular Masters' Apologia of 1254*, «History of Universities» 15 (1997-1999) 9-45.
- *The Reportatio of St. Bonaventure's Disputed Question «De mendicitate»*, «Archivum Franciscanum Historicum» 83 (1999) 3-14.
- *Thomas of York's Role in the Conflict Between mendicants and Seculars at Paris*, «Franciscan Studies» 57 (1999) 1-24.
- *The Opuscula of William of Saint-Amour: The Minor Works of 1255-1256*, ed. Münster: Aschendorff, 2003.
- *William of Saint-Amour's Two Disputed Questions «De Quantitate elemosynae» and «De valido mendicante»*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» 62 (1995) 295-342.
- TUGWELL, S., *Albert and Thomas. Select writings*, translated, edited and introduced by S. Tugwell, preface by L. E. Boyle, Paulist Press, Classics of Western Spirituality 60 1988, New York.
- VAN DEN WYNGAERT, A., *Querelles du clergé seculier et des ordres mendiants à l'université de Paris au XIIIe siècle*, «La France Franciscaine» 5 (Paris 1922) 257-281; 369-397; 6 (1923) 47-70.
- VAN DIJK, W., *Signification sociale du franciscanisme naissant*, «Etudes Franciscaines» XV (Paris 1963) 84-86.
- VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari 1973.
- VAN STEENBERGHEN, F., *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain 1966.
- VANSTEENKISTE, Cl. *Le Fonti del Pensiero di Tommaso d'Aquino nella Summa Teologica*, en C. PERA, ed. Marietti, Roma 1979.
- VAUCHEZ, A., *La spiritualité au Moyen Âge*, Coll. «Points», Ed. du Seuil, Paris 1994.
- *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987.
- *La pauvreté volontaire au Moyen Âge*, «Annales, Economies, Sociétés, Civilisations» 25 (Paris 1970) 1566-1573.
- VERGER, *Les Universités au Moyen Age*, Paris 1975.
- VINCENT, C., *Les confréries médiévales dans le royaume de France*, en *Les métiers au moyen âge. Aspects économiques et sociaux. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (7-9 octobre 1993)*, édités par P. Lambrechts et J. Sosson 1994.
- WEBER, E.H., *Dialogue et discussions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas d'Aquin à Paris 1252-1273*, ed. Le Vrin, Paris 1974.
- WEIJERS, O., *Terminologie des Universités au XIIIe siècle*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1987.
- *Méthodes et instruments du travail intellectuel au Moyen Age*, Brepols, Turnhout 1997.

- WEIJERS, O.-HOLTZ, L. (ed.), *L'Enseignement des disciplines à la Faculté des Arts (Paris et Oxford XIIIe.-XIVe. siècles)*, en *Actes du Colloque International*, Brepols, Turnhout, 1997.
- WELTY, E., *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus der Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin*, Heideberg, 1946.
- VERGER, J., *Les Universités au Moyen Âge*, Paris 1973.
- *Teachers, a History of University in Europe*, ed. H. Ridder-Symoens, Cambridge, 1992.
- WALZ-NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1962.
- WEISHEIPL, J. A., *Friar Thomas d'Aquino*, ed. Blackwell, Oxford, 1974 (ed. posteriores 1975, 1983).
- *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, Trad. française par Ch. Lotte et J. Hoffman, ed. Du Cerf, Paris 1993.
- *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona 1994.
- *Les 102 livres ou écrits de saint Thomas d'Aquin*, www.jesusmarie.com/thomas_d_aquin_catalogue...; 2006.
- WYNGAERT, A. VAN DER, *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'université de Paris au XIIIe. siècle*, «La France Franciscaine» 5 (1922) 257-281 y 369-397.

III. ESTUDIOS SOBRE EL TRABAJO

- AA.VV., *Il lavoro nella vita spirituale*, Milano 1965.
- ALESANDRO, J. M., *Trabajo y humanismo cristiano*, en *Actas del Congreso Internacional Tomista*, t. V, I (1960) 497-506.
- ALLO, E. B., *Le travail d'après Saint Paul*, Paris 1914.
- ANGELINI, G., *La teologia cattolica e il lavoro*, «Theologia» 8 (1983) 3-29.
- ARENDA, C., *La rivendicazione della dignità del lavoro manuale e l'impegno del lavoro*, en *La legge cristiana nella vita e nella santità dell'uomo*, Roma 1953.
- ARVON, H., *La philosophie du travail*, P.U.F., Paris 1961.
- AUBERT, J. N., *La professione in quanto funzione nella società*, «Concilium» V (1969).
- AYMARD, A., *Hierarchie du travail et autarchie individuelle dans la Grèce archaïque*, «Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation» (1943) 124-146.
- *L'idée de travail dans la Grèce archaïque*, «Journal de Psychologie» (1948) 29-45.
- BAGOLINI, L., *Filosofia del lavoro*, Bologna 1971.
- BATAGLIA, F., *Filosofia del trabajo*, Madrid 1955.
- BENOIT, P. R., *Le travail selon la Bible*, XX (1955) 73-86.
- BERRY, M., *Les professions dans le Decret de Gratien*, Tesis Faculté de Droit, Paris 1956.

- BLANCHARD, Y., *Le travail est le propre de l'homme*, *Actas del Congreso Internacional Tomista*, t. V, II (1960) 139-147.
- BOLSSONNADE, P., *Le travail dans l'Europe chrétienne au Moyen Âge (Ve.-XVe. siècle)*, Paris 1930.
- BORNE, E., HENRY, F., *El trabajo y el hombre*, Buenos Aires 1944.
- BOUVIER AJAM, M., *Histoire du travail en France, des origines à la Révolution*, Paris 1957.
- BRAUNSTEIN, Ph., *Travail et entreprise au Moyen Âge*, Collection Bibliothèque du Moyen Age, 2003.
- BRUCCULERI, A., *La filosofia del lavoro*, «Civiltà Cattolica» 4 (1951) 651-661.
- CAPITANI, O., *Per la storia della concezione del lavoro nel Medioevo*, Università degli Studi di Bologna, 1974-75.
- CHENU, M.D., *Pour une théologie du travail*, Paris 1955; ed. inglesa traducida por L. Soiron, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- COMPOSTA, D., *Definizione metafisica del lavoro umano en s. XIII*, «Salesianum» (Roma 1961) 363-370.
- CREMASCHI, L., *Il lavoro nelle antiche fonti monastiche*, «Vita Monastica» 58 (2004) 47-64.
- DAL PANE, L., *Le storie come storia del lavoro*, Bologna 1971, 2ª ed.
- DALOZ, L., *Le travail selon Saint-Jean Crisostome*, Paris 1939.
- DAVID, M., *Les «laboratores» jusqu'au renouveau économique des XI-XII siècles*, en *Études d'Histoire du Droit privé offertes à P. Petot*, Paris 1959, pp. 107-120.
- DE VOGUE, A., *Travail et alimentation dans les Règles de Saint Benoît et du Maître*, «Revue Bénédictine». Abbaye de Maredsous (Belgique), 74 (1964) 242-251.
- DELARUELLE, E., *Le travail dans les règles monastiques occidentales du IV au IX siècle*, «Journal de Psychologie» (Paris 1978).
- DELHAYE, Ph., *Quelques aspects de la doctrine thomiste et neothomiste du travail*, en *Actes du Colloque international de Louvain le Neuve, 21-23 mai 1987*, ed. Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, VIII 1990.
- DONATI, P., *Il lavoro e la persona umana*, conferencia dada en Roma 30 junio 2005, Università di Bologna.
- DUBREUIL, H., *Le travail et la civilisation. Esquisse de l'histoire et de la philosophie du travail*, Paris 1953.
- FOSSIER, R., *Le travail au Moyen Âge*, ed. Hachette, 2000.
- GEOGHEGAN, A.T., *The attitude towards labor in early christianity and ancient culture*, Washington 1945.
- GRUENDEL, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im M.A.*, en *Beitr. Gesch. der Philos. u. Theol. des M.-A.*, XXXIX vol. 5 (1965).
- GUILLAUMONT, A., *Le travail manuel dans le monachisme ancien, contestation et valorisation*, Bellefontaine, 1979, pp. 117-126.
- *Lavorare nel Medio Evo*, Todi 1983.

- HAESSELE, J., *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin and Leo XIII*, Freiburg 1923.
- *Le travail*, ed. Desclée de Brouwer, Paris 1933.
- HAMESSE, J., MURAILLE-SAMARAN, C., *Le travail au moyen âge. Une approche interdisciplinaire*, en *Actes du Colloque International de Louvain-le-Neuve 21-23 mai 1987*, ed. Institut d'Etudes Medievales de l'Université Catholique de Louvain, VIII, 1990.
- HEERS, J., *Le travail au Moyen Âge*, ed. «Que sais-je?», Paris 1968; reed. Hachette Littérature, 1999.
- ILLANES, J. L., *La santificación del trabajo*, ed. Palabra, Madrid 1981, 6ª ed. aumentada; última ed., Ediciones Palabra S.A., Madrid 2001.
- *Ante Dios y el mundo. Apuntes para una Teología del trabajo*, EUNSA, Pamplona 1997.
- *El trabajo en la historia de la espiritualidad*, ed. Palabra, 2001.
- *Sociología, filosofía y teología ante la realidad del trabajo*, en E. BANUS, A. LLANO (dirs.), *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias sociales* (Pamplona 8-10.XI.1996), Pamplona 1999, pp. 413-420.
- *Trabajo y vida cristiana en San Agustín*, «Revista agustiniana» 38 (1997) 339-377.
- *Trabajo, caridad, justicia*, en AA.VV., *Santidad y mundo. Estudios en torno a las enseñanzas del beato Josemaría Escrivá*, Pamplona 1996, pp. 211-248.
- *Sentido y dimensiones del trabajo. La doctrina sobre el trabajo en el Catecismo de la Iglesia Católica*, en AA.VV., *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1996, pp. 243-262.
- *Trabajo, productividad y primacía de la persona*, «Scripta Theologica» 23 (1991) 469-491.
- *El trabajo en el diálogo entre Dios y el hombre*, en AA.VV., *Dios y el hombre* (Actas del VI Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1985, 717-724.
- *Trabajo, historia y persona. Elementos para una teología del trabajo en la «Laborem exercens»*, «Scripta Theologica» 15 (1983) 205-231.
- *On the theology of work: aspects of the teaching of the founder of Opus Dei*, Dublin (Four Courts Press) 1982.
- INNERARITY, C., *La comprensión aristotélica del trabajo*, «Anuario Filosófico» 26 (1993) 69-108, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- JACCARD, P., *Historia social del trabajo, de la antigüedad hasta nuestros días*, 1971.
- KEEL, G., *Laborare und operari. Werwendungs und Bedeutungsgeschichte zweier Verben für «arbeiten» im Lateinischen in Galloromanischen*, Berna 1942.
- KWANT, R. C., *Filosofía del trabajo*, ed. Castex, Buenos Aires 1967.

- LACROIX, J., *La notion du travail*, «Vie Intellectuelle» (1952) 4-31.
- LE GOFF, J., *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident* (18 essais), ed. Gallimard, Paris 1977.
- LEFRANC, G., *Du travail maudit, au travail souverain*, Rencontres Internationales de Genève, 1959.
- LEICHT, P.S., *Operari, artigiani, agricoltori in Italia dal secolo VI al XVI*, Milano 1959, 2ª ed.
- LUSIGNAN, S., *La lettre et le travail: l'impossible point de rencontre des arts mécaniques au Moyen Âge*, en *Actes du Colloque «Le travail au Moyen Âge: une approche interdisciplinaire»*, Louvain-la-Neuve 1990, pp. 129-139.
- MACCORMACK, S., *The Virtue of Work: An Augustinian Transformation*, «Antiquité Tardive» 9 (2001) 219-237.
- MARTIN SAINT-LEON, P. *Histoire des corporations et métiers*, ed. Alcan, Paris 1922.
- MINARD, P., *El trabajo en e l monacato de vida simple*, «Yermo» 14 (1976) 161-175.
- NEUBNER, J., *Die Heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum*, en «Münsterische Beiträge zur Theologie» 4 (1929).
- NIEZGODA, C. T., *Théologie du travail ou le travail des pauvres volontaires selon Saint Bonaventure*, en *Commemorativum ann septies centenari a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Roma 1974, t. IV, pp. 685-717.
- ORLANDIS, J., *El trabajo en el monacato visigótico*, «Scripta Theologica» 5 (1973) 667-685.
- OUSSET, J., CREUZET, M., *El trabajo*, ed. Speiro, Madrid 1964.
- PEROTTO, A., *Il lavoro come espressione di umanesimo*, en *Actas del Congreso Internacional Tomista*, vol. V, I (1960) 577-586.
- PUIGDOMÈNECH, V., *Reflexiones sobre el trabajo monástico*, «Nova et Vetera» 23 (1998) 255-276.
- PUGLISI, M. G., *Il valore del lavoro manuale nel mondo antico*, «La Scala» 45 (1991) 204-213 y 266-274.
- REGINALD, G., *Il lavoro monastico nel Medio Evo*, «Inter. Frates» 44 (1994) 1-17.
- REGINALDO, G., *Spiritualità del lavoro*, «Inter. Fratres» 39 (1989) 65-68.
- ROCHA, M., *Travail et salaire... la Scolastique*, ed. Desclée de Brouwer, Paris 1933.
- ROMERO, A., *Opus Manuum, trabajo intelectual y nuevas tecnologías*, «Nova et Vetera» 26 (2002) 209-130.
- RUYER, *Métaphysique du travail*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 53 (1948) 26-54 y 190-215.
- SAPORI, A., *Il pensiero sul lavoro attraverso ai secoli*, en «Rivista del Diritto Commerciale e del Diritto Generale delle Obbligazioni» (1946) 267, 367-379, 467-480.
- SARACENO, L., *Un «lavoro monastico»? Appunti e materiali per una discussione*, Vita Monastica 58 (2004) 229, 9-28.

- SISON, A.J., *Work and Society*, Technical note of the Research, IESE International Graduate School of Management, University of Navarra, Barcelona-Madrid 1993.
- SOMAVILLA, E., *El trabajo de «De opera monachorum» y «Perfectae caritatis»*, «Revista Agustiniiana» 36 (1995) 823-898.
- TILGHER, A., *Homo faber. Storia del concetto di lavoro nelle civiltà occidentali. Analisi filosofica di concetti affini*, Roma 1944, 3ª ed.
- TODOLI, J., *Filosofía del lavoro*, «Revista Española de Teología» 12 (Roma 1956) 559-579.
- TRANQUILLI, V., *Il concetto di lavoro in Aristotele*, «Rivista Trimestrale Torino» I (1962) 27-63.
- *L'alienazione moderne (e antica) del lavoro e della festa*, «Revista Trimestrale Torino» II (1962) 230-254.
- *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, ed. Ricciardi, Napoli, 1979.
- *El esplendor del trabajo*, Universidad de Navarra, www.unav.es/iae/publicaciones.
- TROISI, M., *La evoluzione del lavoro nelle storia dei pensiero economico*, Città di Castello, 1942.
- TRUHLAR, K.V., *Il lavoro cristiano. Per una teologia del lavoro*, Roma 1966.
- VAN GHELUWE, V., *De valore laboris humani*, Coll. «Brugenses» 46 (1960) 129-138.
- VIALATOUX, J., *Signification humaine du travail*, Paris 1953.
- VUILLEMIN, J., *L'être et le travail*, P.U.F., Paris 1942.

IV. ESTUDIOS SOBRE EL TRABAJO EN SANTO TOMÁS

- ALMEIDA, E. D., *Valor actual del concepto tomista del trabajo*, «Estudios filosóficos» I (1960) 214-224.
- CENACCHI, G., *Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Roma 1977.
- *Il lavoro nel pensiero politico di S. Tommaso d'Aquino*, «Analecta Ferrariensis» II (1974) 109-134.
- *Il lavoro nel pensiero di S. Tommaso*, «Filosofía e Vita» jul.-sep. (Roma 1962).
- *Liberari il lavoro dall'alienazione secondo il pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, en *Relación para el «Convenio de estudios sobre Santo Tomás y S. Buenaventura»*, Cento (Ferrara) 1975.
- CARDOLETI, P., *Per la determinazione del concetto tomístico di lavoro*, en *Actas del Congreso Internacional Tomista*, t. V, 1 (1960) 522-533.
- DE SIMONE, L., *Lavoro e classi sociali nel pensiero di S. Tommaso*, «Sapientia Aquinatis» I (Roma 1955) 239-242.
- JACHER, W., *Typologia pracy ludzkiej w ujeciu sw Tomaza z Akwinu* (La Tipologie du travail des hommes selon S. Thomas), en «Studia Theologica Varsaviensis» II (1969) 156-176.

- *Radose i trud jako skutki psychofizyczne pracy ludzkiej w nauce sw. Tomasza z Akwinu* (Gozo y fatiga como efectos psicofísicos del trabajo humano), en «*Studia Theologica Varsaviensia*» II (1972) 203-321.
- *Koncepcja pracy ludzkiej w ujęciu sw. Tomasza z Akwinu* (Concepto de trabajo humano), en «*Slaskie Studia Historyczno Teologiczne*» II (1970) 65-76.
- *Gel i obowiązki pracy ludzkiej w ujęciu sw. Tomasza z Akwinu* (Fin y deber del trabajo humano), en «*Slaskie Studia Historyczno Teologiczne*» VI (1973) 11-32; también en *Actas del Congreso Internacional Tomista*, Roma, 8 (1974).
- *Obowiązek pracy u ujęciu sw. Tomasza z Akwinu* (El deber de trabajar), en «*Chrześcijanin w Świecie*» VI (1973) 74-80.
- JANSSEN, A., *Doctrina S. Thomae de obligatione laborando*, «*Ephemerides Theologicae Lovanienses*» (Guembloux) 1 (1924) 355-368.
- KILLEEN, S.M., *The philosophy of labor according to St. Thomas Aquinas*, Washington, 1939.
- QUADRIO, G.S., *S. Tommaso e le origini del lavoro nella Bibbia*, en *Actas del Congreso Internacional Tomista*, Roma, I (1960) 481-496.
- SESE, J., *Naturaleza del trabajo en el «De opere manuali» de santo Tomás de Aquino*, en AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica*, Centenario de *Rerum Novarum*, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 1133-1141.
- SISÓN, A., BAÑARES, L., *The virtualities of the concept of work in St. Thomas Aquinas. A commentary on «De opera manuali» and «Contra impugnantes Dei cultum et religionem»*, IX International Congress of the «*Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*», Ottawa, publicado por Instituto Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, agosto 1992 (6 pgs.).
- STRZESZEWSKI, C., *Twórczość pracy ludzkiej w nauce sw. Tomasza z Akwinu* (La force créatrice du travail chez Saint Thomas d'Aquin), en «*Roczniki Filozoficzne Etyka*» X, II (1962) 59-65.
- *Obowiązki i cele pracy ludzkiej w Filozofii społecznej sw. Tomasza z Akwinu* (Le travail humain comme devoir et comme fin au point de vue de Saint Thomas), en «*Roczniki Filozoficzne Etyka*» XII, II (1964) 34-42.
- TRANQUILLI, V., *Il concetto di lavoro in S. Tommaso d'Aquino*, «*Revista Trimestrale Torino*» 4 (1962) 655-701.

GÉNESIS DEL CONCEPTO DE TRABAJO EN SANTO TOMÁS: DESARROLLO, CONTEXTO Y APLICACIÓN

1. APROXIMACIÓN AL *STATUS QUAESTIONIS* DEL CONCEPTO DE TRABAJO EN LA SOCIEDAD DEL SIGLO XIII

La síntesis que se presenta en este capítulo parte de datos ya adquiridos por la historiografía¹ pero selecciona, perfila y subraya los factores y el tipo de proceso seguido en la gestación y valoración de una nueva cultura del trabajo, y en concreto del trabajo intelectual. Tomar el pulso al dinamismo que desembocó a mediados del siglo XIII en una nueva –aunque insegura–, cultura del trabajo, permite entender las bases y raíces de las que se alimentó y en las que se apoyó en pensamiento de Santo Tomás.

En él se destacan tendencias, dinamismos y ámbitos de valoración que se generaron entorno al concepto de trabajo en la sociedad parisina, y que a su vez eran reflejo de movimientos parecidos surgidos en el resto de Europa a lo largo del siglo XIII.

Esta aproximación, aunque breve y esquemática, se ha considerado necesaria para contextualizar y comprender más profundamente el concepto de trabajo expuesto por santo Tomás, que si bien fue generado en una situación concreta, ésta a su vez era fruto de un cambio social gestado desde mediados del siglo XII que aflora y se justifica en la doctrina del Aquinate.

Cada siglo de la historia presenta unas características que lo diferencian de los demás, desde este punto de vista, cada uno de ellos es original y distinto. Sin embargo, algunos presentan unas diferencias tan notables que significan una ruptura con lo anterior y el inicio de una época nueva. Tal es el caso del siglo XIII por la variedad e importancia de innovaciones que en él se originaron y desarrollaron.

Entre las innovaciones cabe destacar el valor que adquirió el trabajo en la vida del hombre y de la sociedad. El renacimiento económico,

industrial y urbano del siglo XII modificaron no sólo la vida material y social sino también la espiritual. El trabajo vino a ser considerado visto como una realidad que permitía y favorecía el desarrollo de la persona en sus aspectos más esenciales, y de eso fue consciente, en mayor o menor grado, el hombre del siglo XIII.

El desarrollo económico trajo consigo nuevas actividades y una nueva manera de concebir la vida urbana, que se estructura y organiza con formas nuevas; estas nuevas formas de vida hacen preguntarse al hombre que las ejercitan cómo convertirlas en medio de salvación. La nueva situación urge a la iglesia a dar respuesta a las cuestiones que plantean las nuevas actuaciones profesionales y la de crear una pastoral que atendiera la evangelización de este nuevo «estado social», a este fenómeno está vinculado la aparición de un nuevo tipo de orden regular la de los dominicos o «frailes predicadores».

La importancia adquirida por la noción de trabajo en el siglo XIII se manifiesta, entre otros factores, en el hecho de que instituciones entonces nacientes como la universidad tomaran como modelo para su organización la de los gremios o corporaciones profesionales, lo que a su vez hizo posible que la noción de trabajo se ampliara al ámbito intelectual y espiritual, y que el «intelectual» se preguntara acerca de la naturaleza del trabajo y lo que significaba para el hombre. Todo era favorable para que la reflexión sobre la realidad del «trabajo» traspasara los límites hasta los que entonces se había mantenido.

1.1. La ciudad y el origen de la conciencia profesional

El desarrollo urbano fue el síntoma más evidente de la revolución social y económica que se produjo en el occidente cristiano medieval, así como la multiplicidad y especialización del trabajo su aspecto más importante. Este movimiento de expansión urbana nacido del aumento demográfico, del renacimiento de la economía y de la industria trajo consigo la creación de una nueva mentalidad social.

Las ciudades no se distinguieron al principio del resto de los núcleos habitados –situados alrededor de castillos feudales o de monasterios–, por su importancia sino por que se distinguían de éstos por sus condiciones económicas, sociales y políticas, totalmente distintas y nuevas. El artesanado se presentaba como un espejismo para quien estaba todavía ligado al duro trabajo del campo. Y, después de un primer momento de desorientación –caracterizado por un abandono

del medio rural—, seguirá un periodo de cierto equilibrio entre el trabajo agrícola y el artesanado.

Los ciudadanos se afirmaron como hombres libres y tomaron conciencia de la originalidad de su modo de vida. Los trabajadores de un mismo oficio tendieron a asociarse para defenderse. Estas asociaciones² crearon dependencias no verticales —como las de la sociedad feudal que ligaban al hombre a su señor—, sino comunidades de iguales: el juramento que les ligaba era libremente consentido y las obligaciones que se creaban eran previamente discutidas y publicadas en estatutos susceptibles de ser reformados. Concibieron y pusieron en marcha las formas de gobierno municipal, a menudo próximas a la organización de las corporaciones profesionales y, como ellas, a menudo inspiradas en los modelos antiguos de agrupaciones profesionales redescubiertos por los juristas. Políticamente, los burgueses eran hombres libres justiciables sólo por la autoridad municipal.

Agrupados en corporaciones el obrero o artesano que posee conocimientos técnicos y vive del producto de su oficio, que llamará «arte», trabaja sobre todo para su clientela, el mercado urbano o regional y no para el señor feudal. Es el propietario de sus instrumentos y de los productos de su trabajo. Este trabajador libre, estimulado por el interés personal y por la libertad, convertirá el trabajo en algo productivo y variado. Se adaptó con facilidad a las exigencias del progreso, a la diversificación y a las necesidades de los mercados; se especializó en tantas profesiones distintas como le exigió la técnica y el consumo. La división y especialización del trabajo condujo a la multiplicación de la pequeña industria urbana y abrió camino a la gran industria y comercio internacional del siglo XIII y a la reorganización de la economía monetaria: aparecen entonces el préstamo y el interés.

Estos nuevos grupos socio-profesionales desearon conseguir una mejor consideración social. Pero, la lucha por vencer los prejuicios que pesaban sobre la noción de trabajo, esencia de la actividad profesional y fundamento de su condición, no fue tarea fácil. Este proceso tendrá íntimas conexiones con la vida religiosa: cada oficio tiene su patrono —algunos varios—, las corporaciones representan a sus santos protectores en el ejercicio de su profesión, o por lo menos con sus útiles e instrumentos, símbolos de su oficio. El culto al patrón «eleva» la dignidad de la ocupación de los miembros de la corporación y reduce o evita el menosprecio a la actividad de su trabajo, que es sublimado e ilustrado por tan importantes y venerables representantes. Sin embargo, esta evolución no se presenta con la misma fuerza en

toda la cristiandad, en Francia, la hostilidad de la nobleza respecto a la valoración del trabajo no cedió lo que era de desear. Dos prejuicios se enfrentaron: el de los nobles contra los trabajadores, el de los trabajadores contra los ociosos.

Esta renovación social produjo una transformación mental y espiritual que trajo consigo la toma de conciencia del oficio y de la profesión. Esta transformación se caracterizó por diversos factores:

1º) el hombre redescubre y acentúa la conciencia de su individualidad. Este proceso opera en el seno de la nueva estructuración social³, unido a su vez a su consecuente evolución a nivel religioso. La conciencia que cada hombre toma de sí mismo, le viene a través del «status» al cual pertenece⁴, a través del grupo profesional del cual forma parte, a través del oficio que ejerce.

2º) El nacimiento de un nuevo humanismo⁵. Éste definirá al *homo artifex* en relación al *opus Creatoris* y al *opus naturae*, la primera referencia conferirá a la actividad humana su dimensión religiosa, la segunda le dará su medida terrestre. La imagen de la sociedad humana se transforma, se rehabilita el trabajo de los ayer despreciados y se integran ahora en la ciudad humana que es imagen de la ciudad divina. El «método escolástico» en su proceso de conceptualizar este nuevo mundo va aportar nociones fundamentales para el trabajo; fue el instrumento intelectual de la revisión que se opera en las actitudes sociales en relación a las profesiones:

- la noción del bien común que es el fundamento de la utilidad y de la legitimidad de toda profesión. Esta noción, que pasa a un primer plano con el crecimiento de la administración pública y urbana, proviene de la filosofía aristotélica y del derecho romano. Es por servir a ese bien común por lo que reciben derecho de ciudadano «los oficios mecánicos».
- el concepto de mérito en el trabajo: El trabajo se manifiesta como mérito; el esfuerzo hecho justifica no sólo el ejercicio de un oficio, sino también las ganancias que comporta. Cada profesión tiene su función material y su valor espiritual. Ningún oficio legítimo es obstáculo para la salvación, cada uno tiene su sentido cristiano.

3º) Un cambio de actitud respecto al trabajo, éste ya no es visto exclusivamente como castigo divino (penitencia) sino que se enfoca como medio positivo de salvación. Comerciantes, artesanos, trabajadores se muestran preocupados por encontrar en el plano religioso la justificación de su actividad, de su vocación, la afirmación de una dignidad.

A pesar de las conquistas hechas a lo largo del siglo XIII en el ámbito de la conceptualización del trabajo, éste continuó siendo un valor frágil y amenazado, puesto en duda sin cesar en un cruce de mentalidades. De tal modo que durante los siglos XIV y XV muchos de los estamentos que habían llegado a adquirir preponderancia gracias al «trabajo» se apresuraron a negar su «origen trabajador», y por distintos motivos y causas volvió a imponerse la concepción del trabajo como *mácula servil*.

1.2. Las universidades y la valoración del trabajo intelectual

La corporación universitaria⁶ será la gran aportación del siglo XIII. El surgimiento urbano trajo consigo una nueva estructura social —la de los ciudadanos—, que materializa en las corporaciones las libertades políticas conquistadas en el terreno económico. Las universidades son la traducción institucional de esta transformación operada en la sociedad y en la ciencia. La universidad como corporación es lógico que tratase de organizar y definir la naturaleza de su trabajo y también su ética o moral profesional, como las demás corporaciones.

Las universidades del siglo XIII estuvieron acompañadas de una toma de conciencia de lo específico del trabajo intelectual, de la originalidad del estado de «intelectual/filósofo» distinto del de caballero, sacerdote, monje, etc. Sin embargo, a pesar de este esfuerzo se hallaron siempre presentes dos factores que dificultaron su acción:

- cierto rechazo social para poner al mismo nivel el trabajo intelectual y el manual, artes liberales y artes mecánicas.
- la idea latente de que el saber era un don de Dios que no podía ser comprado con dinero bajo pena de simonía, principio que llevó a considerar durante siglos anteriores que la enseñanza debía ser gratuita, debido a que era una tradición largamente vivida en la Iglesia.

La evolución de la valoración del trabajo intelectual durante la edad media no ha sido todavía suficientemente analizada ni comprendida. No hay duda de que el valor que se concedía al «trabajo intelectual», a finales del siglo XIII es distinto del que se otorgará en los siglos siguientes.

Sin embargo, la originalidad más grande de las universidades medievales es su esfuerzo por dar a ciertos aspectos de la «cultura» una

estructura que le permitiera traspasar el ámbito de las pequeñas elites –cortes y/o claustros–, y llegar a la sociedad civil en general. La universidad de París fue especialmente fiel a este proyecto.

Este esfuerzo tuvo su alcance social: la enseñanza, sustraída del ambiente eclesiástico o de los nobles letrados, llegó a ser una tarea de especialista –un oficio–, para cualquiera que quisiera alcanzarlo; aun- que tuvo sus dificultades para arraigar con fuerza en la sociedad.

El nacimiento de la conciencia profesional y de las universidades trajo consigo, además de otras innovaciones, la figura del intelectual, como un hombre de oficio, como un «artesano», un técnico, cuyo trabajo es el estudio y la enseñanza de las artes liberales.

Cuando se empezó a ser sensible a «densidad objetiva» y a la articulación de las cosas bajo el dominio de las leyes naturales, se descubrió la relación y diferencia entre el arte y la ciencia, y su necesidad de complementarse. Se define entonces el «arte» como una técnica o especialidad; el profesor tiene su especialidad como el carpintero tiene la suya. Aparecen nuevas perspectivas en la enseñanza de las artes liberales⁷ del *trivium* (ciencia del lenguaje) y del *quadrivium* (ciencia de la *res*) se añaden nuevas disciplinas⁸: ética, física, técnicas científicas y artesanales, etc. que constituían parte esencial de la nueva actividad del hombre.

El intelectual es considerado *artista*: las artes liberales, se las llama *artes* porque no implican sólo conocimiento, sino también una *producción* inmediatamente derivada de la razón como la construcción «verbal» (gramática), la de los «silogismos» (dialéctica), la del «discurso» (retórica), la de los «números» (aritmética), etc.

Entendiendo al intelectual como «hombre de oficio», éste debía tener plena conciencia de la profesión que había de asumir, y reconocer la necesaria relación entre ciencia y enseñanza. No pensar que tuviese que ser atesorada sino que, por el contrario, estar persuadido de que debía ser puesta en circulación. Las «escuelas» eran los «talleres» de donde se exportaban las ideas a modo de mercancías. El instrumento de trabajo era el espíritu –la inteligencia–, los libros –utensilios indispensables–.

Estos «artesanos del espíritu» a quienes el impulso urbano del siglo XIII arrastra consigo, es lógico que se organicen en corporaciones como los demás, aunque su corporación tendrá un matiz distinto porque no busca un fin material sino intelectual y espiritual.

Sin embargo, en el ámbito universitario se produjeron las siguientes dificultades y/o contradicciones:

- las traducciones de obras de antiguos filósofos y científicos, sobre todo de Aristóteles, volvieron a plantear la separación entre «artes mecánicas» y «artes liberales» influyendo negativamente en su integración. La influencia de las ideas de Aristóteles en este punto se deja sentir ampliamente en el ámbito intelectual: 1º) el trabajo no tiene nobleza porque sólo el «ocio» hace desarrollar la «virtud» y la actividad política; 2º) Separa en el interior del hombre la razón de la obra de las manos, de lo que se sigue una separación entre hombre-intelecto y hombre-trabajador; 3º) el trabajo es igual a esclavitud, y el trabajador manual sólo puede ser esclavo; el trabajo está en oposición con el hombre como tal; 4º) la división del trabajo viene determinada por las distintas categorías de esclavos.
- La escolástica racional, fundada en el pensamiento antiguo, no supo emanciparse y traspasó al nuevo contexto social urbano los problemas de una época distinta. Los «universitarios» interesados en definir los problemas del trabajo, buscan soluciones en los antiguos y para los antiguos el trabajo era sólo y esencialmente el trabajo manual –entendido como servil–, en consecuencia, trabajo menospreciado.
- La emancipación de este planteamiento –en el plano teórico–, la realizó Santo Tomás al definir conceptualmente el «trabajo» dentro del contexto de la unidad de la persona (compuesto de alma y cuerpo) como: «obra conjunta de la razón y de las manos». Según Santo Tomás el trabajo manual y el intelectual/ espiritual debían integrarse en una relación de diversidad jerárquica. La diferencia entre Aristóteles y Santo Tomás era: del trabajo puramente instrumental al trabajo «humanizado» y «humanizante» de la persona libre. Como es obvio Santo Tomás sólo definió el trabajo conceptualmente, no todas las virtualidades que se podían desprender de él a nivel social y cultural.

Otro problema que afrontaba la figura del intelectual en el siglo XIII era la remuneración de su trabajo. Antes del siglo XII la ciencia y la cultura, habían sido generalmente privilegio de clérigos, que la adquirían y la dispensaban de manera gratuita⁹ en «escuelas» monásticas y episcopales. Las escuelas nacidas con el desarrollo de las ciudades estaban en cambio animadas por maestros que debían encontrar de qué vivir en su seno. Las condiciones materiales, sociales y espirituales de la enseñanza del saber, resultan así fundamentalmente transformadas. Este es el sentido que toma el debate centrado entorno a la aplicación de la siguiente fórmula: «*Scientia donum Dei est, unde vendi non po-*

testis». El principio, es claro y obvio, pero dejaba en suspenso el problema, vital, de los medios de subsistencia¹⁰ de los *magister*. Sobre este punto se enfrentarán dos posturas. La primera, apoyándose en la tradición –recordada por el 3º y 4º Concilios lateranenses–, sostenía que el profesor no debía hacerse pagar, su sustento debía ser asegurado por una prebenda eclesiástica o renta. En estas condiciones, el maestro estaba seguro de su subsistencia, pero claramente –y este es el punto que aquí interesa–, no en virtud de su misma enseñanza, sino por otra razón. En sentido propio no tenían obligación de enseñar –derivable de un nombramiento o contrato–, sino que lo hacían a título de «bondad», o «generosidad», y aprovechaban el tiempo «libre» que les dispensaban las «rentas» para dedicarse a enseñar. Era así porque desde un principio la enseñanza y la cultura fueron tarea exclusiva de la Iglesia, un medio para instruir a los clérigos en la conservación y transmisión de las verdades reveladas. Dentro de este contexto se entiende la situación dada, aunque existieron también excepciones de nobles que pagaban a los clérigos para que dieran instrucción a sus hijos.

La segunda surgió en el ámbito de las escuelas urbanas, planteaba que había falta distinguir entre: la ciencia del profesor (*don de Dios que no podía ser vendido*), y su trabajo que merecía una justa remuneración. Apoyaban esta postura en la interpretación de un texto evangélico «*El obrero es digno de su alimento*» (Mateo, X, 10), que, adaptándolo a la nueva mentalidad de economía-dinero en vez de la antigua concepción de economía-naturaleza (alimento), venía a ser traducido como «*el obrero es digno de su salario*». Lo importante del planteamiento era que la condición requerida para merecer un salario, era la realización de un trabajo. Todo salario o beneficio era legítimo cuando se recibía *pro labore*. El trabajo llegó así, a ser un valor de referencia. Sin embargo la cuestión era ambigua, ya que a veces se tendía a identificar trabajo con el aspecto penal, o de fatiga física y como consecuencia lo requerido para pedir un salario.

El intelectual se acoge entonces a esta condición recogida ya en los estatutos de los gremios y en los «manuales de confesores»: la condición necesaria y suficiente para que un oficio fuese lícito y un salario pudiera ser bien percibido era la prestación de un trabajo.

El profesor podía pues hacer pagar su enseñanza –ganar su vida–, no como *clérigo* que gozaba de un beneficio, sino como *trabajador*. Esta postura empezó a abrirse camino y a la pregunta de ¿pueden los maestros lícitamente recibir dinero de los estudiantes?, los manuales de confesores, recogiendo el eco de la práctica y de la opinión, responden afirmativamente.

Conviene no obstante señalar que este planteamiento fue generalmente presentado con ciertas reservas –falta de habilidad e impericia en su aplicación–, que denotaban las dudas en que se debatían sus mismos defensores. Por esta razón, a menudo se tendía a entregar los honorarios del maestro bajo la forma, menos comprometedora, de regalo-donación: el profesor podía «aceptar» pero no «exigir» el dinero de sus alumnos.

Pero, esta forma de remuneración, muy significativa porque llevaba consigo la valoración del esfuerzo intelectual como trabajo, se desmoronó poco a poco. La tendencia de los intelectuales a acercarse al «status» de la nobleza, y el prejuicio de considerar denigrante no sólo el trabajo sino también las actividades remuneradas, ejercieron cada vez mas influencia. El honor y el deber –se decía– son servicio, no algo sujeto a contrato. El dinero, era también moralmente mal visto. Y así, de una forma paulatina el régimen de salario profesoral fue perdiendo terreno para ser sustituido, por una reaparición del sistema de rentas o de mecenazgo.

En los siglos XIV-XV surgieron además otros factores que arruinaron la definición de enseñanza como oficio: la aristocratización de las universidades junto al deseo de los profesores de asimilarse a la nobleza contribuyeron a desacreditar la idea de que el doctor (maestro licenciado) era un profesional del saber. El doctor como el noble quería vivir de rentas; muchos maestros pensaron que la única actividad conveniente era la del servicio al rey o al príncipe.

A este complejo de tradiciones mal asimiladas se añadieron el auge que tomaron las ideas humanistas de la Grecia antigua, recordando la oposición ciceroniana del *otium/negotium* (el único negocio digno del hombre libre era la participación en los asuntos públicos), tendencia que acabó acrecentando el gusto de los universitarios por la política.

La autonomía universitaria, el libre desarrollo de la enseñanza, el sentimiento de la dignidad propia del trabajo profesoral, el deseo de renovación intelectual constante, dejó de presentar atractivos o no encontraron justificaciones ante esta nueva perspectiva.

1.3. El trabajo y las órdenes mendicantes: una nueva vocación religiosa y su trabajo apostólico

El tema del «trabajo» era en pleno siglo XIII algo planteado a todos los niveles: social, económico, filosófico, teológico, pastoral, etc. Era un tema que interesaba, un valor nuevo que el hombre empezaba

a vislumbrar, y sobre el que se cuestionaba para descubrir su verdadera identidad y naturaleza. Las nuevas órdenes mendicantes afirmaron, en el ámbito religioso, que el trabajo era «algo más» que un medio ascético para combatir la ociosidad u otras inclinaciones negativas en el hombre.

La experiencia generalizada –después de casi medio siglo– de un trabajo libre realizado con técnicas inteligentes, experimentadas y con iniciativa personal (artesanos, comerciantes, etc.) empezaba a demostrar que constituía un bien para el hombre, algo bueno en sí mismo para la persona. Es lógico entonces que el tema del trabajo se planteara al mismo tiempo o inmediatamente después del *cur homo* ¿por qué creó Dios al hombre? y ¿cuál es su plaza en el universo? en la mayoría de teólogos y filósofos de la segunda mitad del siglo XII. El hombre empezaba a descubrir lo que era el «hombre» en una dimensión objetiva.

Las nuevas órdenes regulares de franciscanos y dominicos –fundadas a principios del siglo XIII precisamente en el momento en que la Iglesia se reformaba de acuerdo con el 3º y el 4º Concilio de Letrán–, fueron testigos y en parte respuesta a la profunda crisis que sacudía la Iglesia desde fines del siglo XII, que al responder y seguir una espiritualidad distinta de las órdenes monásticas, plantearon también una concepción distinta del trabajo en el ámbito eclesiástico.

Los *dominicos* –predicadores «profesionales»–, necesitaban obtener una buena formación intelectual y doctrinal. Esta necesidad fue la causa de la innovación más importante: la sustitución del trabajo manual por el trabajo intelectual. No pueden predicar lo que no han asimilado bien y profundizado. Por esto Santo Domingo puso el estudio de las verdades divinas en lugar del trabajo manual; necesidad que reclamaba, desde hacía varios años la vida monástica. Fue el primero de los fundadores que introdujo el estudio en la vida ordinaria de los religiosos, incorporándolo en el estatuto de sus obligaciones y colocándolo al lado de la oración como un servicio a Dios.

Santo Domingo subrayó también el valor de la pobreza, viendo en ella una respuesta a la necesidad de acallar las duras críticas que los albigenses y otros herejes hacían a la Iglesia. Con ella sus frailes daban ejemplo de sacerdotes entregados a los demás, siguiendo a Cristo pobre. Dió a la pobreza una triple razón de ser: 1) apostólico: si viven la pobreza y la imitación de los apóstoles darán con su vida el ejemplo que predicán; 2) ascético. Que pide a los frailes llevar una vida mortificada a imitación de Cristo pobre y los lleva a la necesidad de un total abandono a la divina Providencia; 3) práctico, ya que el despren-

dimiento, exime a los predicadores de las preocupaciones que llevan las necesidades: libres del trabajo manual y de la conservación de terrenos y rentas, los dominicos podran dedicarse primordialmente a la oración, al estudio y a la predicación.

A diferencia de los franciscanos, los dominicos fueron desde un principio una orden de clérigos sacerdotes.

Los primeros seguidores de San Francisco de Asís –que fascinó a sus contemporáneos de una manera particular–, ayudaban a las gentes llanas del pueblo en sus trabajos predicando la paz y la penitencia. Declaraban que querían ser pobres y simples penitentes realizando con fidelidad, y con un literalismo total, los consejos evangélicos. A pesar de que la actividad apostólica les absorbía cada vez más, en un principio, sólo en un caso les estaba permitido pedir a los demás alimentos: cuando a pesar de su propio trabajo, no conseguían alcanzar lo suficiente para subsistir. Se puede decir que en los primeros años de su existencia los franciscanos eran más «frailes pobres» que «frailes mendicantes».

El desarrollo rápido de la *orden franciscana*, la necesidad de estudios teológicos urgida por Roma, así como la necesidad del sacerdocio para confesar a un numeroso auditorio –fruto de los nuevos cánones del 4º Concilio de Letrán y de su propia labor apostólica–, promovió la aceptación de la ordenación de sacerdotes y diversos cambios en la regla. Este cambio lo llevó a término San Buenaventura que desarrolló los estudios y la actividad apostólica, manteniendo a la vez el ideal de la pobreza, situándola en el empleo sólo de las cosas necesarias y aún así de las más simples y modestas. Hay en toda su obra un claro esfuerzo por unir oración, pobreza, predicación y trabajo y por mantener la figura del seguidor de San Francisco, sencillo, accesible, cercano a la gente llana.

Los franciscanos se extendieron por las ciudades, se mezclaron con el pueblo, procurando hacerle consciente de la hondura del ideal cristiano. Enseñaron al hombre de la ciudad y al del campo que cada uno puede ser «religioso», teniendo por celda su propio corazón, considerando el deber cotidiano como una regla y el trabajo como una penitencia. El trabajo aunque no era visto en la plenitud de su propia naturaleza, era así dignificado.

La propuesta común de estas dos nuevas órdenes regulares de volver a los orígenes apostólicos encontró un gran eco social, sobre todo en las ciudades y en los ambientes universitarios. La idea de una vida verdaderamente «apostólica» era entonces una llamada fuertemente sentida, y era opinión general que sólo una vida apostólica verdadera,

basada en la virtud, daba el derecho de hablar de la religión y de enseñar a los otros. La crítica al clero secular acusado a veces con razón, otras sin ella, de poseer una situación económica privilegiada que le llevaba a desentenderse de la evangelización era en aquella época frecuente y causa de conflictos entre el clero y la población¹¹. En esta época nacieron y se desarrollaron diversos movimientos de emancipación, dirigidos contra el clero local, que desembocaron en posturas heterodoxas, como por ejemplo los cátaros cuya popularidad se debía al hecho de que pretendían presentarse como testigos de una iglesia verdaderamente evangélica y apostólica, más que a su doctrina. Un testimonio de vida sostenido por una palabra ferviente y una gran convicción, interior era lo que la época requería.

Los Papas buscaban fuerzas nuevas y medios capaces de hacer frente a la herejía. Para esto se había acudido a los cistercienses, pero sus esfuerzos no tuvieron éxito: los abades delegados no habían conseguido resolver los nuevos problemas. Ni los obispos, ni el clero parroquial ni las órdenes monásticas parecían estar capacitados para lo que los tiempos requerían. Surgieron entonces las nuevas órdenes mendicantes: franciscanos y dominicos, cuyo espíritu aportaba instrumentos capacitados y adaptados a las circunstancias.

Las nuevas órdenes regulares se instalan en las ciudades, se interesan por las necesidades de los hombres que viven en ese ambiente; su nivel de instrucción –superior al de los clérigos seculares–, les capacita para comprender y resolver mejor los problemas morales y casos de conciencia que se plantean en la nueva situación social¹².

De hecho, estas nuevas órdenes fueron los instrumentos –primero a través de los manuales de confesión, y después a través de obras teológicas y de derecho canónico–, de la «justificación» de las nuevas profesiones. Con su valoración reflejan con gran nitidez la conciencia que los profesionales y artesanos tenían de sí mismos y de su profesión.

La obligación de confesión anual que promulgó el 4º Concilio de Letrán (canon nº 21), trajo como consecuencia la aparición de «manuales»¹³ para los confesores que no tenían instrucción suficiente¹⁴, o que, por desconocer las nuevas situaciones, eran incapaces de comprender y resolver los problemas que les planteaban los penitentes, en particular aquellos «casos de conciencia» (término nuevo y revelador)¹⁵ surgidos de la actividad profesional. Los «manuales de confesores» reflejan, a través de las cuestiones reales y concretas que exponían «los profesionales», no sólo la conciencia de oficio de los hombres de entonces, sino también su preocupación para que la Iglesia los tomase en consideración.

Junto a estos manuales, y como consecuencia de las nuevas situaciones surge también un nuevo tipo de predicación dirigida concretamente a estos nuevos estados sociales¹⁶. La religión es enseñada «ad status» para conseguir un mayor fruto en las almas y una evangelización más completa, adecuada a cada mentalidad, y han otorgado a la historia fuentes importantes para estudiar problemas humanos tan importantes como el trabajo.

Si el nacimiento de las ciudades hizo posible la aparición de un nuevo estado social, y la creación de las universidades hizo posible la extensión del concepto de trabajo a la ocupación intelectual ennobleciéndolo, los mendicantes fueron los primeros que de una manera práctica llevaron a cabo esta reforma en las universidades sacando el estudio del contexto «ocio» para llevarlo al del trabajo aunque con una connotación singular: la de su pobreza evangélica. Para ellos el trabajo intelectual no fue ni una profesión, ni un fin, sino un medio para cubrir las necesidades apremiantes de ciencia y predicación que tenía entonces la iglesia. Pero abrieron el surco y sentaron las bases para reflexionar sobre el trabajo, en cuanto que ennoblecía al hombre y lo promocionaba, tema hasta entonces poco o nada desarrollado en ninguno de los niveles posibles.

En este contexto social y eclesial las razones de la querrela desatada entre *seculares* y *regulares* en la universidad de París (1252-59) no se puede reducir sólo a envidias producidas por el prestigio o el poder académico de los mendicantes, o a la disminución de beneficios en el clero secular –de las que a menudo los cronistas han abusado–, sino que fundamentalmente provenían de un choque entre dos mentalidades en las que se enfrentaban:

- 1) Dos concepciones de iglesia.
- 2) Dos actitudes frente a la autonomía universitaria.
- 3) Dos actitudes ante la actividad intelectual.

1) *Dos concepciones de Iglesia*¹⁷.

Los privilegios concedidos a las órdenes mendicantes entraban en conflicto con el derecho habitual del clero secular. Con su aparición se inicia el contraste entre la concepción común de la iglesia en el Alto Medioevo, articulada entorno del obispo y al clero diocesano; y otra concepción innovadora centrada entorno la autoridad del Papa, de quien las órdenes mendicantes recibían misión y apoyo.

La concepción anclada esencialmente entorno a los obispos, defendía que el clero secular era el único depositario del poder eclesiástico y de la «*cura animarum*», y por lo tanto, quien tenía el derecho

sobre los diezmos y limosnas de los fieles. Esta concepción entró en conflicto con las soluciones nuevas que aportaban los mendicantes en cuanto a:

- *la dependencia de la autoridad local*: los privilegios y libertades con que la Santa Sede colmó a los *predicadores y menores*, se extendían a todos sus conventos en todo el mundo, puesto que dependían directamente de Roma.
- *la cuestión del «sacerdos propius»*: el privilegio de «exención» es decir, la dependencia directa de Roma, fue una novedad que trajo como consecuencia el problema del «sacerdos propius», surgido al consagrarse los frailes, en virtud de su regla al ministerio sacerdotal, lo que cuestionaba la «tradición» de que fuera competencia exclusiva del clero secular. Los maestros *seculares* negaban a los regulares el poder de confesar y predicar sin estar autorizados ni llamados por obispos y párrocos. Los *regulares* defendían la legitimidad de su ministerio en el plano de una auténtica misión recibida de superiores legítimos, bajo la garantía y potestad del Papa. Se llegaba así a la conclusión de que el párroco no era el único «sacerdos propius», o el único que podía predicar y distribuir sacramentos a sus fieles, si el párroco tenía la misión por «*officium*», los predicadores que eran sacerdotes lo tenían por «*missio*» directa del Papa.
- *La manera de vivir la pobreza*: Las nuevas órdenes turbaban también la estructura del «*Ordo ecclesiasticus*» por su manera propia de vivir la pobreza. Los mendicantes no vivían ni trabajaban apostólicamente según un principio de «adhesión a un lugar o territorio», sino que iban de sitio en sitio (itinerantes), no tenían «*campo ni siembra propios*». Su estatuto de subsistencia material era la «mendicidad»: renunciando a toda propiedad personal y colectiva se procuraban la subsistencia por la limosna. Esto, según los *seculares*, era contrario a los principios de «trabajo» neotestamentarios y tradicionales, y revelaban una actitud asocial. Apoyándose en el derecho eclesiástico insistían en la necesidad, antes de proceder a una ordenación, de asegurar que el candidato tenía un medio regular de subsistencia; los *seculares* veían en la existencia de *una porción de territorio de fieles* encomendada a un párroco la solución estable y segura de esa norma¹⁸. La acusación contra la pobreza de los mendicantes –generalizada en el ambiente parisino durante la querrela universitaria–, iba dirigida a desprestigiar el «*status perfectionis*» y la regla de los mendicantes en uno de sus aspectos más innovadores. Se les acusaba

de maleantes, embaucadores, etc., y se argumentaba contra ellos basándose fundamentalmente en el texto paulino *si quis non vult operari, non manducet* (II Tess. 3, 10). Para los franciscanos, esta acusación suponía un ataque frontal a su espíritu y regla, difícil de llevar con serenidad, causó tensiones interiores en la Orden y, a veces una cierta actitud de repliegue para evitar complicaciones que obscurecieran su espíritu.

Para los *Predicadores*, dedicados por su vocación de lleno al estudio, la ciencia y la enseñanza, la pobreza ocupaba un lugar distinto aunque fuera vivida con la misma exigencia: era un medio, no una mística, y estaba supeditada al ideal apostólico. Así pudieron afrontar la acusación con más tranquilidad, llevando su defensa al terreno de los «análisis» de los que fue maestro Santo Tomás.

2) *Dos actitudes ante la autonomía universitaria.*

Si los maestros *seculares* se enfrentaron con los maestros mendicantes, era también porque estaban convencidos de la incompatibilidad de pertenecer a la vez a una orden regular y a la corporación universitaria.

Al principio de la querrela –1252-1254–, las acusaciones¹⁹ de los *seculares* contra los *regulares* eran casi exclusivamente de tipo corporativo. Les acusaban en efecto de violar los estatutos universitarios, de obtener grados en teología sin haber adquirido el título de maestro «en artes»²⁰ en la facultad de artes sino en el «*studium*» de la orden, de haber recibido sus primeras «licencias» de manos de un Canciller fuera de la universidad, de no reclamar dinero en pago de los cursos, de no participar en la huelga dictada por la universidad y aceptada por el Papa, etc. Estas acusaciones que eran ciertas desde el punto de vista de «corporación universitaria», después se mezclaron con otros motivos.

3) *Dos actitudes ante la vida intelectual.*

En el terreno intelectual existían también patentes diferencias entre ambos. Aunque lo que impulsaba a estudiar e investigar a los mendicantes sobrepasase el ámbito propio de la universidad, para ponerse al servicio de la iglesia, su fuerza intelectual fue importante. La universidad de París no hubiese alcanzado su esplendor sin el trabajo intelectual que efectuaron los mendicantes a lo largo del siglo XIII, aunque quizás «corporativamente» hubiese conseguido más coheren-

cia. La influencia de los mendicantes en este ámbito se manifestó en la calidad de:

- *La actividad docente*: Desde el principio de su actividad docente en la ciudad de París el prestigio de los maestros regulares fue notable. Se pusieron rápidamente a la cabeza de la cultura universitaria de París y fueron también los más apreciados entre los alumnos. Mientras que los teólogos seculares no llegaban a agrupar en sus escuelas más que un número reducido de estudiantes, las dos escuelas de los Predicadores no solo rebotaban de estudiantes, sino que contaban con los más competentes e instruidos de la facultad de teología.

Entre 1230-1260 la actividad científica de los maestros seculares²¹ en París fue poco relevante, hecho notorio teniendo en cuenta que ocupaban 6 cátedras. Roger Bacon escribió alrededor de 1.271 que los maestros seculares no hacían nada desde hacía casi cuarenta años y que se contentaban en vivir a expensas de los trabajos de los mendicantes para preparar sus lecciones, disputas, etc. Quizá la acusación sea exagerada, pero de hecho los mendicantes totalmente dedicados al estudio y de vida austera adquirieron pronto una altura intelectual indiscutible y cotizada.

- *Método científico* (adquisición del conocimiento)²²: En las facultades de artes y teología del siglo XIII la obra de Aristóteles fue cada vez mejor conocida y utilizada²³: ofrecía un sistema del mundo coherente y el modelo de un saber que establecido sobre la base de las ciencias naturales aportaba una nueva ontología y cosmología. Se trataba de saber si esta manera de pensar que por su importancia se imponía, podía ser conciliada con el dogma cristiano. La síntesis tomista coronara este esfuerzo de asimilación de la filosofía griega por el pensamiento cristiano, del esfuerzo por reconciliar fe y razón, por elaborar con la cooperación de la Sagrada Escritura y la filosofía griega y árabe, los elementos de un sistema inteligible del mundo.

Los primeros teólogos del siglo XIII, fueron reticentes en aceptar Aristóteles y cultivaron un «biblismo exclusivista» y un quehacer teológico de un agustinismo un tanto exagerado. En esta reticencia de utilizar la filosofía en el trabajo teológico se mezclaron distintos motivos.

Guillermo de Saint-Amour líder de los *seculares* en la querrela universitaria de 1256 mostró en varias obras y actuaciones cierta intolerancia a utilizar la lógica y la filosofía en teología.

Expuestos los aspectos generales del conflicto entre seculares y regulares éste fue radicalizándose y en 1256 se polarizaron los ataques en su manera de vivir la pobreza y de justificar su mendicidad como derecho al que se hacían acreedores por su labor apostólica que consideraban como «trabajo». Derecho que concebían de acuerdo con el contexto profesional del siglo XIII, y que trasladaban a su labor «específica». Es precisamente esta concepción de la pobreza y del trabajo lo que Guillermo de Saint-Amour y sus seguidores rehusaban admitir considerándolas una innovación peligrosa que atentaba contra la tradición.

2. CONTEXTO EN EL QUE SANTO TOMÁS ELABORÓ SU CONCEPTO DE TRABAJO

En este capítulo se abordará el análisis y estudio del contexto directo en el que santo Tomás elabora su pensamiento sobre el trabajo: circunstancias, motivo y modo en que lo genera. Puntualizar estos niveles contextuales ha ayudado alcanzar una comprensión más profunda de su propuesta ontológica sobre el trabajo y a deslindar convenientemente el alcance del concepto propuesto y el valor de su aplicación a la situación concreta de la «querrela universitaria» (1252-1259).

Santo Tomás elaboró su propuesta acerca del concepto de trabajo a lo largo del año 1256, en plena «querrela universitaria» desatada de París, para hacer frente a las acusaciones hechas por los «seculares» a las órdenes mendicantes (regulares) sobre la legitimidad de su vocación y actividad pastoral y universitaria. Los resultados fueron expuestos en forma sistematizada y escrita en *De opere manuali* y *Contra Impugnantes Dei religionem*; ambas obras se escribieron casi alternativamente durante el año citado. Y, aunque aborden el mismo tema –y bajo la misma presión de la querrela universitaria–, cada una de ellas lo analizará desde un enfoque distinto, de acuerdo con las exigencias del objetivo propuesto y de las condiciones exigidas por la idiosincrasia de cada una; no es lo mismo una *Quaestio disputata* magistral de un acto de licenciatura que una obra destinada a ser portavoz oficial de la respuesta dada por los dominicos a una serie de acusaciones sobre su orden, su vocación y la licitud de su predicación y cátedras universitarias.

De estos dos escritos el más rico e interesante en la definición del concepto de trabajo es *De opere manuali*, en el hay que destacar el a.

1º: *Utrum operari manibus sit in praecepto*²⁴. Este artículo contiene quizás las aportaciones más interesantes, presentando una aproximación ontológica –razón de ser–, de la naturaleza, fin, obligación y extensión del trabajo. Santo Tomás percibe que antes de defender el derecho de los religiosos a dedicarse a obras espirituales e intelectuales, es necesario determinar primero qué se entiende por «trabajo», ya que si por tal se pueden considerar el «trabajo intelectual» (estudio y enseñanza de la teología en la universidad) y las «obras espirituales» (predicación), el problema quedaría resuelto en su esencia.

En el a. 2º: *Utrum ab hoc praecepto excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant*, santo Tomás se limitará a aplicar lo anteriormente expuesto, para dar respuesta a la cuestión planteada de si el trabajo manual es necesario para la santidad y perfección de la vida religiosa de los mendicantes.

De este modo al extender el concepto de trabajo a las obras espirituales e intelectuales, trata de defender que pueden ser parte del estado de perfección de la vida religiosa, y demostrar que los mendicantes no son ociosos. Completa su argumentación²⁵ señalando que estas obras espirituales no sólo son «trabajo» sino que además es un trabajo que redundará en bien de los demás y de la iglesia en general de una manera más útil que el trabajo manual.

El *De opere manuali* resultara un breve y sucinto tratado sobre la esencia, géneros y necesidad del trabajo en el hombre. Contiene en síntesis, pero bien definidos, principios ontológicos y teológicos sobre la naturaleza del trabajo que seguirá recordando en obras posteriores. Lo que indica que desde un principio su magisterio apuntaba a determinar sobre lo que las cosas son «en su realidad» (ontología), procurando dar respuestas objetivas y reales, valederas para todos los tiempos, sin dejarse llevar por las circunstancias adversas del momento que hubieran podido restarle objetividad.

En el *Contra impugnantes* su exposición sobre el tema del trabajo se concentra en la Parte 2ª capítulo 4º: *Utrum religiosus teneatur propriis manibus laborare*. Aquí santo Tomás aplicara a una situación concreta lo definido conceptualmente sobre el trabajo, y a partir de su necesidad natural en el hombre abordara como el trabajo intelectual y espiritual aceptados como tales son aptos para conseguir un estado de perfección –el «nudo» de la disputa entre maestros seculares y regulares–. Y, después aplicara sus conclusiones a refutar una a una las acusaciones de Guillermo de Saint-Amour en su obra *De periculis*.

De todas formas, tanto en una perspectiva como en la otra, Santo Tomás quiso superar siempre el estrecho ámbito en el que se planteó

el problema del trabajo durante la polémica universitaria, para exponer la entidad de su naturaleza y extraer de ella su valor positivo universal, para poder extender su doctrina a todos los ámbitos: *usus mechanicarum artium et liberalium*²⁶.

2.1. «De opere manuali»: su identificación como *Quaestio disputata*

En parte de los manuscritos conocidos y en las ediciones críticas de la obra de Santo Tomás el *De opere manuali* fue una *quaestio disputata* añadida al *quodlibetum VII* como *quaestio 7*. La no pertenencia de esta *quaestio disputata* al *quodlibetum VII* esta admitida actualmente²⁷, entre otras razones porque no consta en los temas enunciados al principio del *quodlibetum VII*; por su estilo, por su estructura²⁸; etc.

La versión redactada de esta *quaestio disputata* desarrolla en dos artículos un análisis sobre la esencia del trabajo y su necesidad, partiendo de los argumentos utilizados por los *maestros seculares* (Guillermo de Saint-Amour) contra los *maestros regulares* (órdenes mendicantes) acerca de la legitimidad de su trabajo *espiritual* y de las cátedras que regían en la universidad de París:

- a. 1º *Utrum operari manibus sit in praecepto.*
- a. 2º *Utrum ab hoc praecepto excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant.*

Weisheipl²⁹ en su *catálogo razonado* de la obra de Santo Tomás clasifica la cuestión *De opere manuali* dentro de un apartado que denomina «cuestiones disputadas fuera de serie», es decir cuestiones que se mantuvieron separadas de los tiempos y pautas habituales de los cursos, pero que los primeros editores, o quizás el mismo Santo Tomás, incluyeron en el cuerpo de los *quodlibetales*. El *De opere manuali* se añadió al *quodlibetum VII* como *quaestio 7*, pero en realidad todos los datos apuntan a situarla como una de las cuestiones disputadas en la ceremonia de licenciatura o *principium* de Santo Tomás, celebrada entorno a mayo-junio de 1256 en la Universidad de París; y en concreto con la cuestión disputada en la *sesión aulica* de la segunda jornada de licenciatura.

Santo Tomás obtuvo el permiso para licenciarse en la universidad de París en febrero³⁰ de 1256 por deseo e invitación del Papa Alejandro IV, y gracias a que el Canciller Haimeron de Veire se apresuró a validar³¹ esta propuesta de permiso a pesar de las tensiones y circunstancias existentes entorno a las cátedras de las ordenes mendicantes, y

de que Santo Tomás no era todavía *sententiarius* (le faltaba terminar la lectura del cuarto libro de las *Sentencias*)³², ni tenía la edad requerida por los estatutos de la universidad de París³³ para licenciarse.

Obtenido el permiso estaba obligado según los mismos estatutos de la universidad a realizar su «*principium*» en un plazo determinado de tiempo³⁴. Santo Tomás recibió de sus superiores la orden de prepararse para la licenciatura y afrontar las responsabilidades que el cargo de maestro regente en Teología le imponía. Según datos del *Cartulario de la Universidad de París*³⁵ el acto de licenciatura de Santo Tomás se debió realizar entre el 3 de marzo de 1256 y el 17 de junio de 1256.

El acto de licenciatura en la universidad de París³⁶ se rodeaba de la máxima solemnidad, el futuro maestro comunicaba, con antelación a todos los maestros y bachilleres, las cuestiones que se someterían a discusión a lo largo de las dos jornadas que duraba. Las cuestiones presentadas eran escogidas y propuestas libremente por el nuevo maestro.

Según los datos recogidos por Weisheipl³⁷ y Glorieux³⁸ en el manuscrito de Bolonia³⁹ el desarrollo de las sesiones durante las dos jornadas que duraba la licenciatura era:

Primera jornada: al atardecer se hacían los siguientes actos:

- *expectativa magistrorum*: donde se discutía la primera cuestión de las propuestas por el nuevo maestro. Era un ejercicio de introducción donde se entrenaban los bachilleres. Se desconoce la cuestión que se pudo plantear en esta sesión –si la hubo–, en la licenciatura de santo Tomás, tampoco hay ninguna hipótesis planteada.
- *vesperis*: en esta sesión el futuro maestro llevaba todo el peso de la discusión de la segunda cuestión propuesta, bajo la presidencia del maestro⁴⁰ que había dirigido sus estudios en la universidad. Algunos autores⁴¹ identifican esta segunda cuestión disputada por Santo Tomás con la cuestión *De sensibus Sacrae Scripturae*⁴². Con ninguna otra cuestión podría inagurar mejor su ceremonia de licenciatura puesto que trata de los sentidos con que debía interpretarse la Sagrada Escritura, función propia de todo *magister in Sacra Pagina* (Teología) que debía comentarlos en sus clases o lecciones.

Por otra parte, dentro del contexto de la polémica *seculares-regulares*, se podría considerar como una respuesta a la utilización de las Sagradas Escrituras que Guillermo de Saint Amour y sus seguidores hacían. Santo Tomás sostiene apoyándose en San

Agustin y San Beda que los sentidos de la Sagrada Escritura, no son dos como apuntaba Guillermo⁴³, sino cuatro. Hay que señalar también que el Aquinate, precisa que el *sentido espiritual*, tal como era defendido por Guillermo era un *sentido alegórico*, por lo que concluye que no se puede argumentar a partir de él.

Segunda jornada: En París se celebraba a media mañana en la sala o aula del obispado. Los dominicos solían realizarla en el convento de Saint Jacques por privilegio, quizás así lo hiciera Santo Tomás. Esta jornada se dividía en tres actos:

- **Lectura inaugural o «*principium*»:** Era uno de los actos más importantes y generalmente consistía en un comentario o elogio de la Sagrada Escritura, que debía ser trabajado y breve. Según el manuscrito de Bolonia y otras fuentes⁴⁴ el de santo Tomás se basó en el comentario del **Salmo 103, 13: *Rigans montes de superioribus suis...***⁴⁵ Se valoraba como una de las sesiones más importantes porque estaba elaborada y expuesta principalmente por el nuevo maestro sin intervención de otros.
- ***disputatio in aula* o *sesión aulica*:** consistía en la disputa de la tercera cuestión propuesta y era presidida y dirigida enteramente por el nuevo maestro. La *disputatio in aula* era uno de los actos más importantes porque en él se debía *determinar* magistralmente una de las misiones más importante del *magister en teología*. En el *principium* de santo Tomás esta tercera cuestión propuesta se identifica con ***De opere manuali***⁴⁶. La versión redactada de esta *quaestio disputata* recoge de forma clara y directa el cariz que había tomado la polémica a partir de 1254 centrándose en el problema de la obligación al trabajo manual que se pretendía imponer a los mendicantes para apartarlos de sus cátedras. Es comprensible que santo Tomás quisiera aprovechar este acto –y el ejercicio de magisterio que comportaba–, para defender su orden y no sólo su cátedra, cuando los ataques contra los mendicantes se recrudecieron durante el curso 1255-1256. Además su *determinatio* sobre la cuestión propuesta no se acababa en este acto sino que se completaba días después en la *reassumptio*.
- ***quaestio magistrorum*:** en este acto se planteaba la cuarta cuestión planteada ante cuatro maestros que argumentaban a pares: los más ancianos y los más jóvenes. Se desconoce la cuestión que presentó santo Tomás en este acto –si lo hubo en su licenciatura–; tampoco hay ninguna hipótesis planteada.

Sin embargo, el nuevo maestro no era admitido definitivamente en el *consortium magistrorum* de la universidad de París hasta que no hubiese dirigido su primer curso o lección, denominada **reassumptio**. Se realizaba durante los primeros días lectivos después de su licenciatura, y tenía por objeto completar y precisar las exposiciones realizadas por el nuevo maestro durante la ceremonia.

Weisheipl⁴⁷ sitúa en este contexto el comentario al texto de **Baruch IV, 1**: *Hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum*⁴⁸, presentándolo como el complemento de la lectura inaugural *Rigans montes de superioribus suis...* (Ps 103, 13) hecha en la segunda jornada de la ceremonia, y donde expone, partes, autoridad e inmutabilidad de la Sagrada Escritura.

Pero el acto más importante de la *reassumptio* era la ampliación y la **determinatio definitiva** de la tercera cuestión disputada en la *sesión áulica* (segunda jornada) –identificada con *De opere manuali*–, puesto que se consideraba que «determinar» era la función más importante de un maestro en teología.

Después de la *reassumptio* el nuevo maestro era incorporado oficialmente al *consortium magistrorum* de la universidad. Sin embargo santo Tomás no fue oficialmente reconocido por la universidad como maestro regente de la 2ª cátedra dominica de extranjeros hasta el 23 de octubre de 1257, a pesar de haber obtenido su licencia a mediados –entre mayo-junio–, de 1256.

En nuestro estudio⁴⁹ se plantea la posibilidad de que los dos artículos del *De opere manuali*, correspondieran.

- el artículo nº 1 al contenido de la tercera cuestión sostenida en la «sesión áulica»⁵⁰ de la ceremonia de licenciatura, y.
- el artículo nº 2 a la «reassumptio» posterior a la ceremonia.

Teniendo en cuenta que ambos artículos son largos –y el tema importante y difícil–, para ser disputados enteros sólo en la sesión áulica.

En la universidad el objeto de la *lectio* en Teología era siempre sobre un texto de la Sagrada Escritura, éste planteaba numerosos problemas y la misión del profesor era resolverlos, profundizar y abordarlos para elaborar una doctrina teológica. Algunos de los problemas propuestos eran cuestiones ajenas al texto bíblico en sí mismo, y por su interés se trataban aparte; eran lo que propiamente se llamaba *quaestio disputata*⁵¹. Se distinguía entre: la *quaestio ordinaria* –que se planteaba y resolvía dentro de la *lectio*–, y la *quaestio disputata* –que surgiendo de la *lectio* le era ajena y se trataba aparte–.

La «disputa» era por definición un ejercicio de argumentación y de dialéctica, para iniciar a los alumnos al diálogo, a la reflexión y a la

exacta traducción del pensamiento, pero teniendo en cuenta que su origen estaba en la *lectio*. También se consideraba una obra «magistral» con la que el *magister* debía contribuir al proceso doctrinal.

Una «sesión disputada» se componía de las siguientes partes:

- *Discussio*: era una sesión en la que se alternaban objeciones, exposiciones y respuestas debido a la multiplicidad de personas que intervenían. La *discussio* era un ejercicio de entrenamiento para escolares.
- *Determinatio*: se daba en otra sesión, en la que el profesor ordenaba, concatenaba o estructuraba los elementos de la discusión, y «determinaba» aportando su respuesta al problema con razones fundamentadas.

Estas dos partes de una «disputa» se reflejaban posteriormente en redacciones o testimonios escritos de las mismas: la *discussio* se volcaba más o menos completamente en el *videtur quod*, y en el *sed contra*, en cambio la *determinatio* se recogía en el *respondeo*.

En la redacción del *De opere manuali* se debió recoger lo disputado no sólo en la sesión aúlica de la ceremonia de licenciatura, sino también en la posterior *reasumptio*. Sto. Tomás debió revisar el contenido de estas dos sesiones disputadas y trasladar lo determinado en ellas a una sola redacción, que expresase con claridad las razones por las que quedaban invalidados los argumentos presentados por Guillermo de Saint-Amour y sus partidarios contra la actividad de los mendicantes.

No hay duda de que el texto del *De opere manuali* no corresponde a una *reportatio*⁵², sino a una redacción elaborada de la cual su autor asume la responsabilidad. En este tipo de redacciones más que el desarrollo o características de las disputas se presenta el pensamiento definitivo del autor, y por regla general el orden adoptado en su presentación es más lógico y didáctico que el seguido en el ejercicio escolar de la disputa. La forma literaria es más cuidada. El autor toma postura ante los problemas planteados y «determina». La redacción es más elaborada, quizás menos viva y espontánea que la *reportatio* pero es más auténtica.

El análisis presentado sobre el origen de la cuestión disputada *De opere manuali* y su contexto nos llevan a concluir que:

- las especiales circunstancias en que se desarrolló la primera estancia de santo Tomás en la universidad de París –querellas entre maestros seculares y regulares–, fueron la causa directa o explícita que indujo a santo Tomás a escoger la cuestión sobre la obligación del trabajo manual, para ser disputada en su licenciatura.

Dadas las circunstancias debía tener urgencia de «determinar con autoridad» respecto a algo que afectaba muy directamente al espíritu de su orden y la misión que la iglesia le había confiado. Pero, no se puede afirmar de forma contundente que fueran exclusivamente estos hechos puntuales y contingentes los que determinaron a Santo Tomás investigar sobre la naturaleza del trabajo, aunque posiblemente esta cuestión no hubiera sido elegida en otras condiciones. Pero, las circunstancias sociales y los cambios de mentalidad que apuntaban sugieren que santo Tomás al elegirlo podía ser consciente de que el problema planteado era más amplio y profundo de lo que la situación de la querrela determinaba.

- defendió desde el mismo momento en que tuvo «autoridad» magisterial; no sólo el honor de su orden y su posición profesoral⁵³ sino también la coherencia y el verdadero fin que el magisterio universitario debía tener: determinar los límites de un problema, su naturaleza y plantear soluciones, a saber elaborar los elementos de un sistema inteligible del mundo superando situaciones particulares. Por este motivo el problema planteado no era sólo una cuestión de *querellas transitorias*, legales o sociales (producidas por el prestigio o el poder académico, o la disminución de beneficios en el clero secular, etc.), sino el enfrentamiento entre dos mentalidades que comportaban entre otras dos concepciones distintas de Iglesia, dos actitudes frente a la autonomía universitaria, y dos actitudes ante la actividad intelectual que no acertaban a conciliarse y que santo Tomás intento resolver yendo a la realidad misma de cada una de las cuestiones que se planteaban.
- El de *De opere manuali* fue la primera intervención pública por parte de los dominicos y del propio Santo Tomás en el contexto de la querrela, donde expusieron el porque los religiosos no están universalmente ligados al precepto de trabajar manualmente. En esta obra el Aquinate expone en principios sintéticos, propuestos de forma innovadora, su noción sobre el trabajo en general situándolo en el ámbito de la ley natural y fundamentándolo ontológicamente en textos aristotélicos. Y, siguiendo a San Buenaventura defiende la interpretación adecuada del «precepto apostólico sobre el trabajo» con el que se concluía que los religiosos no estaban obligados a trabajar manualmente, puesto que trabajan en obras espirituales.

San Buenaventura –el primer portavoz franciscano en la querrela universitaria–, fundamentó jurídicamente el sostenimiento de los «pobres voluntarios» (mendicantes) por la utilidad social de las obras espirituales que realizaban, en cambio Santo Tomás –portavoz de los dominicos–, fundamentó desde el punto de vista ontológico y antropológico lo que era «trabajo» partiendo de una correcta exégesis de la Sagrada Escritura y de la filosofía aristotélica. Utilizó un planteamiento de validez universal como argumento para solucionar de raíz la pretendida obligación al trabajo manual con el que los «seculares» pretendían apartar las ordenes mendicantes de la universidad y la predicación. Su mentalidad les llevaba a no comprender la novedad que aportaban las órdenes mendicantes en relación a la vida religiosa –motivo por el que los identificaban con los monjes–, como tampoco habían asimilado el cambio operado en la sociedad acerca de la valoración de la conciencia profesional y del trabajo.

- Santo Tomás tuvo el acierto de elaborar una síntesis magisterial innovadora que utilizaba con la misma fuerza la Sagrada Escritura –máxima autoridad para un maestro en Teología–, ahora citada e interpretada desde una nueva perspectiva autorizada a su vez por el mismo texto bíblico, y su paridad con lo que la razón aportaba sobre el hombre y su «actividad trabajadora» extraídos del pensamiento aristotélico. La intención era ir a las razones de fondo del problema para solucionarlo de raíz, no tanto solucionar cuestiones particulares; lo primero era lo que se esperaba de todo maestro.

Por estos motivos, la elección que hizo santo Tomás de la cuestión considerada «nudo del conflicto» en la querrela como tema de la *quaestio disputata* más relevante de su *principium* en Teología no se puede relativizar, y ayuda a intuir que una porción de la comunidad universitaria –posiblemente en ambas partes del conflicto–, era consciente de que el tema planteado por su magnitud superaba el ámbito de la mera disputa, y era a nivel ontológico donde primero debía ser resuelto para luego poder aplicarlo a diversas situaciones convencionales.

Es importante entender el contenido del *De opere manuali* en su contexto original, como una disputa pública en la universidad en la que se hallaban presentes todos sus miembros⁵⁴ y dónde se exponían clara y sistemáticamente los planteamientos y conceptos base para contrastar su auténtica valoración y determinar el alcance del proble-

ma cuestionado. El fin perseguido por santo Tomás era ofrecer una definición y comprensión de la cuestión disputada que fuera válida universalmente; no trataba de solucionar sólo un problema concreto que interesaba sólo puntualmente a las partes querellantes, sino una cuestión que afectaba a la sociedad de la época en general.

Es muy probable que en el *principium* de santo Tomás las otras tres cuestiones disputadas y la *lectio* inaugural debieron estar orientadas a realzar, aclarar y autorizar lo determinado por el Aquinate acerca de esta cuestión principal: la obligación del trabajo manual para los mendicantes. Induce a este planteamiento el que la querrela universitaria estaba en su punto más algado; además debió coincidir con la tercera redacción del *De periculis* de Guillermo de Saint-Amour, la única publicada con el apoyo y en representación de la universidad de París y de la autoridad episcopal.

También, conviene resaltar que lo que hoy conocemos acerca de la *quaestio disputata* sobre *De opere manuali* es un texto elaborado posteriormente a su desarrollo y disputa, y trabajado paralelamente a su otra obra *Contra Impugnante Dei Religione* donde –en la 2ª pars capítulo 4º–, vuelve a abordar la misma cuestión desde otro enfoque, para responder directamente uno por uno a los ataques que Guillermo de Saint-Amour plasmó en su tercera redacción del *De periculis*.

2.2. «Contra impugnantes Dei religionem», una obra de carácter polémico

El *Contra impugnantes Dei religionem* es una obra de carácter polémico, una réplica directa a las teorías de Guillermo de Saint-Amour expuestas en su tratado *De periculis novissimorum temporum*⁵⁵, donde denunciaba a los mendicantes como «falsos profetas» y precursores del «anticristo». Fue la respuesta oficial de la orden dominicana a los ataques, en ella santo Tomás identifica la naturaleza de cada uno de los ataques y los responde.

Debió preparar y elaborar su contenido posiblemente en los primeros meses de 1256 y terminarla y publicarla antes del 5 de octubre de 1256, fecha de la condena papal del *De periculis*.

El Aquinate estructura la obra en tres secciones que integran cinco partes diferenciadas, cada una de ellas organizada en capítulos, que suman un total de 26 en toda la obra:

- **1ª Sección:** Engloba la **1ª parte**, con prólogo y un **capítulo** (nº 1) breve en el que define lo que es el estado religioso. Trata sobre la naturaleza de la vida religiosa y en que consiste el estado de perfección, en concreto en las órdenes mendicantes, y el por qué de los ataques contra ellos. Destaca como principios generales del estado religioso el ejercicio de amor a través de la contemplación y de las obras de misericordia.
- **2ª Sección:** Contiene la **2ª Parte** que se divide en **6 capítulos**. El objetivo de esta parte es defender el honor de las órdenes mendicantes, su vocación y actividad, así como su derecho a:
 - **cap. 1** (nº 2): enseñar.
 - **cap. 2** (nº 3): pertenecer al «collegio saeculari magistrorum».
 - **cap. 3** (nº 4): predicar y confesar sin ser parrócos.
 - **cap. 4** (nº 5): no tener que trabajar manualmente.
 - **cap. 5** (nº 6): dejarlo todo para vivir una pobreza en común.
 - **cap. 6** (nº 7): vivir de limosnas (mendigar).

En esta sección explica que las actividades propias de los dominicos son: la espiritual, la intelectual y la apostólica; enseña por qué no están obligados al trabajo manual y por qué son legítimas la pobreza y la mendicidad vividas por amor a Dios y al prójimo⁵⁶.

Los cap. 1-2 recogen las objeciones presentadas por los maestros seculares en los estatutos de la universidad de París del 2 de febrero de 1252 y del 4 de febrero de 1254, y su carta al Papa del 2 de octubre de 1255⁵⁷.

Los cap. 3-6 son los más largos de la obra y tratan de las cuestiones disputadas por San Buenaventura y Guillermo de Saint-Amour durante los enfrentamientos sucedidos entre noviembre / diciembre de 1255. Se plantea la posibilidad de que para estos capítulos santo Tomás empleara *reportationes privatae* de las disputas realizadas en París, así como «libelos» y otro tipo de escritos⁵⁸ que negaban a los religiosos el derecho a ser pobres y a mendigar.

- **3ª Sección:** incluye la **3ª, 4ª y 5ª Partes**, cada una de ellas se divide en distintos capítulos, sumando un total de 19. Toda la 3ª sección tiene la finalidad de declarar que las infamias que se dicen contra los *mendicantes* son inicuas y demostrando que los dominicos no son indignos de su regla y ni de su vocación –que no violan–, como tampoco los estatutos universitarios, al gozar de la generosidad de los fieles.

Santo Tomás prueba como Guillermo de Saint-Amour había atacado la fama y honra de los dominicos y que pervirtiendo y deformando la realidad. Santo Tomás revisa una por una las «infamias» volcadas sobre los mendicantes, sistematizándolas en dos grupos según: el juicio hecho de los sucesos o cosas y el juicio hecho sobre las personas:

A) «*male iudicando de rebus*».

- **3ª Parte**⁵⁹ (5 capítulos nº8-12): juzgando depravadas cosas claramente buenas: vestido, pobre y sencillo, los servicios caritativos, la predicación itinerante, el celo por el estudio, la elegancia y orden en la elocuencia.
- **4ª Parte**⁶⁰ (7 capítulos nº 13-19): declarando ilícitos hechos indiferentes: defenderse a sí mismos, resistir a sus detractores, ser justos, frecuentar las cortes, ser escuchados con agrado, etc. Y, agravando excesivamente males pequeños⁶¹.

B) «*male iudicando de personis*».

- **5ª Parte**⁶² (7 capítulos nº 20-26): extendiendo injustamente la mala actuación de alguna persona a toda la comunidad; afirmando como cierto lo que es solo dudoso, fingiendo cosas falsas, etc.

En la conclusión destaca que las afirmaciones y referencias sobre el tema del «fin del mundo» –muy repetido en el *De periculis* y en toda la doctrina de Guillermo–, son sospechosas de «joaquinismo».

La inteligencia clara de Santo Tomás –con capacidad de descubrir en cada cosa su «razón de ser»–, supo percibir y definir los puntos oscuros de la polémica. Por otra parte su gran conocimiento de la Sagrada Escritura, le permitira emplear no sólo más citas de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres que el propio Guillermo, y con más elegancia, sino también con más claridad al devolver las citas a su interpretación y contexto original y engarzarlas con sus razonamientos y argumentos. Santo Tomás identifica tres niveles de errores en el *De periculis novissimorum temporum*:

- 1) *Respecto a las concepciones de eclesiología* expuestas por Guillermo de Saint-Amour, santo Tomás apunta.
 - rehusar la asimilación entre lo que se ha hecho y lo que debe de hacerse; afirma que la Iglesia tiene el derecho de innovar, de legislar cosas nuevas.
 - acerca del episcopado y sacerdocio: señala que lo esencial es su unión. El obispo tiene el poder de ordenar, de transmitir el sacerdocio. Los sacerdotes por ser tales, tienen un «officium».

Así los religiosos-sacerdotes tienen por la ordenación el «*officium*», lo único que necesitan es la «*executio officii*».

- 2) *Respecto al lugar que ocupan en la Iglesia los regulares* (mendicantes) el Aquinate señala que:
 - La profesión de los regulares, es un «status».
 - Su vocación es la «perfección evangélica».
 - Se someten a una regla para proveer ante la inestabilidad humana y defender la llamada divina. Santo Tomás arguye en favor de la pobreza la superioridad apostólica de este estado, recalcando la necesidad de una pobreza bien vivida y llegando a formular su esencia. Advierte con claridad que la pobreza no es más que un medio. Recuerda lo que dice Aristóteles: la riqueza es en sí misma de utilidad orgánica, es decir, instrumental, y si hace falta renunciar a ella, es que se ha caído en considerarla erróneamente como un fin, no como un medio. La pobreza libera para el estudio, la enseñanza, la confesión, la predicación, la contemplación.
 - Trata también el tema de la obligación del trabajo manual desde el punto de vista del precepto apostólico, afirmando que el trabajo manual no obliga a los religiosos, que pueden procurarse lícitamente de qué vivir desarrollando otra actividad, con tal de que esté dirigida al bien común.
- 3) *Respecto a la historia y el fin del mundo* (doctrina joaquinista) expuestas en el *De Periculis*, pone de manifiesto:
 - La nulidad del eje central de la teoría de sus adversarios: la idea de los «*Novissima tempora*». La concepción histórica de Santo Tomás, se opone aquí a la de Guillermo y de otros autores. El tiempo del Anticristo «próximo» según la Escritura, lo es en una «proximidad» expresada en sentido literario, es decir, en comparación con la eternidad. Es una presunción contraria a las palabras de Cristo querer determinar los años. Insinúa que afirmando la proximidad del fin del mundo, los enemigos se revelan «joaquinistas»⁶³.

El tono general de la obra es vivo, tenso y agudo; el título *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* es directo y quizás un tanto agresivo, pero Santo Tomás no defiende sólo a las órdenes *mendicantes* sino a los religiosos en general aptos para el ministerio y la enseñanza. Es incisivo y claro en las respuestas y no duda en denunciar claramente la mentira y deslealtad.

Más reservado que algunos de sus contemporáneos, Santo Tomás no designará jamás –a lo largo de los 26 capítulos– el nombre del ad-

versario ni el de la obra refutada *De periculis novissimorum temporum*; quiere analizar y evaluar una doctrina no a un hombre⁶⁴ o un libro; no todos los argumentos de Guillermo encuentran su réplica⁶⁵ en ella.

La intención y el fin de Santo Tomás marcan profundamente el estilo de esta obra dando a cada parte el carácter adecuado a los argumentos que se propone rebatir.

En el *Contra Impugnantes* el tema del trabajo sólo es tratado en la 2ª sección, 2ª Parte, capítulo 4º [nº 5] *Utrum religiosus teneatur propriis manibus laborare* donde el «supuesto» precepto del trabajo manual es analizado con la intención de responder a la utilización e interpretación que hace de él Guillermo de Saint-Amour. En esta exposición santo Tomás sigue los textos y refiere las mismas autoridades invocadas por Guillermo en sus sermones y disputas contra los mendicantes, y teniendo en cuenta así mismo las réplicas que le hizo San Buenaventura. Por este motivo el estilo usado por santo Tomás depende muy directamente del modo y las formas empleadas por la parte contraria. Es obvio que al escribirlo santo Tomás debía conocer por lo menos la versión publicada del texto *De Periculis* de Guillermo de Saint-Amour, bajo los auspicios de la universidad y el obispo de París. Y, posiblemente recordaría el poco éxito de la réplica hecha por San Buenaventura, debido en parte a una cuestión de método.

Ante un enemigo que sólo acepta como válido al contrincante que se sitúa en el mismo nivel de *auctoritas* que él utiliza: citas de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres —expuestas sin ninguna conexión ni conclusión razonada—, es lógico que Santo Tomás redujera al máximo cualquier tipo de razonamiento⁶⁶, y presentara la respuesta construida con las mismas «armas» que Guillermo: numerosas citas de la Sagrada Escritura, San Agustín y de otros Santos Padres, pero dando a estos textos el valor y sentido que tenían en su contexto original, del cual Guillermo los había sacado manipulando su sentido y significado. Por esta razón, en el *Contra Impugnantes* el Aquinate usa las *auctoritas* disponiéndolas con más libertad de adaptación y menos orden que en el *De opere manuali*. Las últimas palabras del citado capítulo 4º [nº 5]: *...ut per auctoritates inductas supra probatum est nos descubren la intención de este uso —inmoderado en cierto sentido de las citas de auctoritas—, encaminado a demostrar a sus adversarios que con las mismas fuentes había llegado a conclusiones totalmente distintas, con lo que pone en duda el recto uso e interpretación que hicieron de ellas sus agresores.*

Teniendo en cuenta estas características debería replantearse la hipótesis apuntada por Molari⁶⁷ que considera la redacción de este ca-

pítulo del *Contra Impugnantes* anterior al del texto *De opere manuali*; este autor identifica el uso «inmoderado» de las *auctoritates* y el desorden en el desarrollo de los argumentos, con un trabajo menos elaborado o primerizo, cuando en realidad corresponde a unas circunstancias e intención distintas.

En cambio Synave⁶⁸ (178) señala que en la II-II, q. 187, a. 3^o: *utrum religiosi manibus operan teneantur* santo Tomás reproduce gran parte de la redacción del cap. 4^o de la 2^a Parte del *Contra impugnante* en vez del *De opere manuali* y concluye que si santo Tomás utiliza el *Contra Impugnantes* es porque esta obra debía ofrecer una segunda redacción del tema posterior y más satisfactoria. Esta argumentación⁶⁹ quizás no sea del todo válida, ya que no tiene en cuenta que los criterios e intención con que fueron escritos el *De opere manuali* y el *Contra Impugnantes* eran distintos aunque el tema y contexto era el mismo. Distinguir estos niveles y matices podría explicar que Sto. Tomás escribiera casi alternativamente en el tiempo uno y otro.

La cronología de *Contra Impugnantes* es un tema debatido, sobre todo en la cuestión de considerarlo anterior o posterior al *De opere manuali*.

Los primeros datos explícitos sobre su redacción se encuentran en catálogos de la obra de santo Tomás del s. XIV y en sus primeros biografos –Tholomeus de Luca y Guillelmus de Tocco–, informan de que Santo Tomás escribió el *Contra Impugnantes* en París durante el pontificado de Alejandro IV (1254-1261), y antes de empezar su magisterio.

Estas precisiones resultan ambiguas si se tiene en cuenta que el 17 de junio de 1256 Santo Tomás había celebrado ya su ceremonia de licenciatura según el *Cartulario de la Universidad de París*; entorno a estas fechas terminaba el curso escolar, lo que indicaría que su actividad magisterial no podía empezar hasta octubre de 1256. Sin embargo, hay que tener en cuenta que santo Tomás no fue aceptado oficialmente en el *consortium magistrorum* de la universidad de París hasta el 23 de octubre de 1257, un año más tarde, debido a las fuertes tensiones y ataque habidos contra los profesores mendicantes. Pero, esto no implica que no ejerciera su magisterio en la cátedra dominica para extranjeros en el curso 1256-57.

Otro dato importante es que la condena papal al *De periculis novissimorum temporum* de Guillermo dictada el 5 de octubre de 1256 no aparece mencionada en el *Contra Impugnantes*. Esta ausencia puede indicar que santo Tomás escribió su obra antes de esta fecha, teniendo en cuenta que sería muy extraño que no la citara dado el contexto y objeto de lo tratado.

Todos estos datos llevan a considerar que la redacción definitiva del *Contra Impugnantes* pudo ser escrita en verano de 1256 –después de su «principium» (mayo-junio 1256) y antes de la condena de Guillermo, el 5 de octubre de este mismo año–.

Es probable que la orden dominicana encomendara a Santo Tomás la realización de un tratado que refutase el *De Periculis* como habían hecho anteriormente los franciscanos Tomás de York, con el de *Manus quae contra omnipotentem tenditur* (julio 1256) y san Buenaventura con el *De mendicitate* (1256)⁷⁰ en respuesta a las acusaciones de Guillermo. La influencia de estos autores franciscanos es patente en el *Contra Impugnantes* de santo Tomás. También, se apunta la posibilidad de que un equipo de estudiosos dominicos le ayudara o asesorara en la elaboración del *Contra Impugnantes*, puesto que estaba en juego el honor y reputación de la orden dominica, y Santo Tomás estaba en litigio por su «licenciatura» precoz y discutida.

De lo expuesto acerca de la cronología del *Contra Impugnantes* conviene destacar que lo importante es fijar límites aproximados de su redacción situados entre principios de 1256 y la fecha de condena del *De Periculis* –5 de octubre de 1256–, y determinar los objetivos de su elaboración en un contexto determinado (universidad de París); la discusión de si es anterior o posterior al *De opere manuali*, no aporta información importante en relación a la comprensión de ambos escritos. De los datos recogidos se puede deducir que fueron elaborados casi alternativamente, pero con distintos objetivos o enfoques.

El análisis realizado del *Contra impugnantes* destaca su contenido espiritual y teológico –que va más allá del problema específico de la defensa de los religiosos, y de su obligación al trabajo manual–, y aspira poner de relieve algunos principios de la virtud cristiana, analizar la naturaleza de la vocación de los dominicos y de los religiosos en general respecto al trabajo, y a mostrar la necesidad del estudio y de la enseñanza como obras de perfección y de caridad.

3. FUENTES EMPLEADAS POR SANTO TOMÁS

El estudio de las fuentes y de la originalidad interpretativa que santo Tomás utilizó es un recurso necesario para precisar en qué medida el Aquinate es original y autónomo en la elaboración de su pensamiento sobre el trabajo, expuesto preferentemente en *De opere manuali* y *Contra Impugnantes*.

3.1. Tipo de fuentes

Santo Tomás utilizó principalmente tres tipos de fuentes en el desarrollo de su concepción del trabajo:

- 1) Sagrada Escritura.
- 2) San Agustín y la tradición patrística latina.
- 3) Aristóteles y «aristótelicos».

1) *Sagrada Escritura.*

La «Palabra de Dios» como revelación era la máxima autoridad para el teólogo del siglo XIII: el punto de partida e instrumento principal de su magisterio; santo Tomás se mantendrá en esta línea.

Sin embargo la exégesis tomista se dirigió más «al espíritu» y a la didáctica que a «la letra». Este método permitió a Santo Tomás ejecutar con unidad el doble papel de «*magister in Sacra Pagina*» y «*magister in Theologia*» (entendida como ciencia).

La relación de textos bíblicos citados:

- **Antiguo Testamento:** libros del Génesis, Éxodo, Job, de algunos Profetas (Ezequiel, Nehemias).
- **Nuevo Testamento:** evangelios de Mateo y de Lucas; los Hechos de los Apóstoles y las siguientes cartas de San Pablo: I-II Tesalonicenses, Romanos, I-II Corintios, Efesios, Filipenses, I-II a Timoteo.

Santo Tomás utilizará cada uno de los textos elegidos del **Antiguo Testamento** con un nivel y sentido distinto de *auctoritas*:

– *Textos del libro del Génesis*⁷¹:

Gen. I 28; II 16: son citados en el respondeo del a. 1º del *De opere manuali* quizás con una intención de *auctoritas* muy explícita. Revelan el origen y contexto del trabajo manual en el hombre tal como es narrado en los primeros capítulos del Génesis. Y son utilizados con la intención de analizar en que medida el trabajo manual es ley natural en el hombre y en que medida precepto positivo. Respecto a lo que obliga por ley natural distingue entre lo que obliga al hombre singular de lo que obliga a la especie humana en general. Hay que advertir que este planteamiento se hace a la luz de que el trabajo manual es necesario para el sustento del hombre, exigido por el tema elegido para disputa.

Santo Tomás empleara estas citas del Génesis para ilustrar que el trabajo manual –entendido como el trabajo en el que intervienen

las manos—, es algo que responde a *homo naturalem ordinationem*; quizás por este motivo cita también junto a ellas como autoridad a *Job V, 7: Homo ad laborem nascitur, et avis ad volandum*⁷², texto que utilizará para enlazar la conclusión de la «connaturalidad» del trabajo con el pensamiento de Aristóteles expresado en el *Liber XIV de Animalibus*, y de aquí dar un salto a la diversificación de los tipos de trabajo sin perder de vista el aspecto de la connaturalidad y la condición de ley natural para llegar a una formulación general de la noción de trabajo.

Parece oportuno recordar entonces que la propuesta de que es el trabajo en general para el hombre no es lo que se pretende averiguar en principio, sino la naturaleza del trabajo manual, sólo posteriormente el análisis y argumentos desembocaran en un concepto de trabajo desligado de sus tipologías o diversificaciones.

Gen. III 17-19: utiliza esta cita en el a. 1º del *De opere manuali* para devolverle su sentido y valoración original, señalando que la forma en que Dios anuncia al hombre la pena debida por su pecado y que atañe a las condiciones en que desarrollara su trabajo: *maledicta terra in opere tuo... spinas et tribulos germinabit tibi*⁷³ no implica que le imponga el trabajo como precepto positivo ni por supuesto el de la agricultura al que hace mención la revelación.

— *Libro de Job V, 7*⁷⁴.

Santo Tomás utiliza esta cita en el «respondeo» del a. 1º del *De Opere manuali* con un objetivo claro señalar *sicut autem ex ipsa dispositione corporis patet, homo naturalem ordinationem habet ad opus manuale; propter quod dicitur Job, V, 7: «Homo ad laborem nascitur, et avis ad volandum»*.

Supone la utilización de un texto que no había sido usado a lo largo de la querrela universitaria, un cambio de nivel en el planteamiento de la cuestión disputada y un «puente bíblico» para introducir razonamientos ontológicos y antropológicos. Por otro lado conviene distinguir, dos niveles en el uso de esta cita: el valor de «argumento lógico» que parece destacar o privilegiar santo Tomás con su uso en el *De opere manuali*, y otro nivel que hoy queda todavía por «aclarar», ya que este versículo forma parte —no sólo de unos de los libros del Antiguo Testamento más difíciles de interpretar—, sino del primer discurso que Elifaz dirige a Job, y en el que hacia el final su autor se siente en la

obligación de maldecir al «necio» que progresa y parece «echar raíces», porque ese progreso era sólo aparente (cfr. Job, V, 4-7). El contexto bíblico en el que se encuentra este versículo citado por santo Tomás es negativo⁷⁵ y «maldito», de hecho existen otras transcripciones: *sed homo generat laborem, et aves elevant volatum*⁷⁶ y el sentido dado al texto también: «*es el hombre quien ha nacido para provocar desgracias como las chispas para ir hacia arriba*»⁷⁷; «*es el hombre el que engendra la miseria, como las águilas levantan vuelo hacia lo alto*»⁷⁸; «*Que el hombre nacido es para lacería; y los hijos de la ave para ensalzarse volando*»⁷⁹, etc.

Pero, parece obvio que santo Tomás lo utiliza en el a. 1º del *De opere manuali* sólo como cita de autoridad por su valor lógico al exponer la connaturalidad del trabajo en el hombre, y que además apoyará y/o introducirá el uso de otros agumentos de razón contenidos en el libro *XIV De Animalibus* de Aristóteles, lo que permitirá extender la argumentación sobre la cuestión del trabajo a un nivel lontanológico.

El resto de textos del Antiguo Testamento utilizados por santo Tomás en el *De opere manuali* y en *Contra Impugnantes*, no tienen el valor propio o específico de *auctoritas*, son utilizados a modo de «símil» alegórico que establecen un paralelismo entre situaciones en que se encontraron persona justas o profetas por salvar al pueblo elegido y la situación de persecución o contradicción por causa justa y espiritual en que se encontraban los mendicantes cfr. **Ezequiel XII, 5**⁸⁰, **Nehe-mías VI, 2**⁸¹, **Éxodo V, 4**⁸²; o bien, para indicar que no cabe otro planteamiento que el dado, cfr. **Éxodo XXV,15** según el valor interpretativo que le daba san Gregorio Magno⁸³.

Los textos del **Nuevo Testamento** que santo Tomás utiliza recogen experiencias que exponen como era entendido el trabajo en las primeras comunidades cristianas; y alcanzan su pleno valor si se relacionan con la dignidad de la persona humana según la doctrina de la Encarnación y Redención desarrolladas por San Pablo. Estas experiencias se fundamentan en que Cristo, Hijo de Dios, trabajó⁸⁴; que profesiones y oficios son mencionados por el Señor como referencia común en la mayoría de sus parábolas: agricultor, viticultor, constructor, etc., que vivifican con una expresión dinámica su predicación. Señala también las referencias existentes en el Nuevo Testamento al trabajo manual y espiritual de los Apóstoles; Cristo presenta el apostolado como un trabajo⁸⁵.

- **Textos de los sinópticos:** Citas de Mateo⁸⁶ son usadas por santo Tomás como autoridad para confirmar que el trabajo manual no es un precepto divino positivo. Utiliza citas del evangelio de Lucas⁸⁷ para señalar la necesidad de obras espirituales fundamentándola en que el Señor dijo que el anuncio del Reino de Dios esta por encima de otras cosas (Luc. IX, 60); de la necesidad de vender y repartir los bienes para poder seguirle (Luc. XII, 33); sobre la recompensa que recibirán los que lo han abandonado todo para seguirle (Luc. XVIII, 30); etc.
- **Hechos de los Apóstoles⁸⁸:** Utiliza dos citas muy significativas: Act. VI, 2 con la que avala el por qué las personas que se dedican a obras espirituales no tienen la obligación de trabajar manualmente; y Act. XX, 34 donde Pablo expone que el trabajo manual solo es necesario solo cuando hay que proveer las propias necesidades para subsistir.
- **Textos paulinos:** San Pablo transmitió enseñanzas bien precisas y fundamentadas en su experiencia vivida sobre el trabajo manual y en su misión apostólica: II Tess. III 6-14; I Tess. IV, 11; Efesios IV 28, I Corintios IX, 7-14; I Corintios IV, 12; I Timoteo IV, 8.

Por este motivo las referencias paulinas sobre el trabajo manual serán utilizadas por los dos bandos de la querrela universitaria, y cada uno sacará sus consecuencias.

Santo Tomás empleará aquellas citas paulinas utilizadas por sus adversarios con el objetivo de determinar contextualmente su correcto sentido, como por ejemplo determinar cuáles eran los fines que tradicionalmente exigían el trabajo manual; casi todos ellos tradicionalmente vinculados al ámbito monástico en el siglo XIII: cfr. I Tes. IV, 11; II Tes. III, 6-10, Efesios IV, 28. Y destacar que estos fines se pueden conseguir por otros medios, por lo que el trabajo manual no obliga.

Y, también empleará otras citas paulinas donde claramente el Apostol habla del derecho de los «apostoles» a ser sostenidos por los fieles, cfr. I Corintios IX, 7-11, Rom. XV, 27.

Sin embargo el Aqinate introducirá nuevas citas paulinas no vinculadas a la disputa universitaria, para apoyar su razonamiento ontológico sobre la naturaliza y realidad del «trabajo» cfr. Rom. XII, 4-6 para dar autoridad a la cita de Porfirio *De specie* (cap. *Isagoge in cathegorias Aristotelis*)⁸⁹ sobre la diversificación de funciones y trabajos.

Santo Tomás supo recoger de la Sagrada Escritura y expresar de forma fundada y razonada la naturaleza del trabajo como algo propio al hombre. Y, en consecuencia, descubrió su aspecto positivo, tanto antes del pecado original como después, colocándolo en el plano creativo y providencial. El trabajo lo considera como algo que, se dirige al bien y, remitiéndose explícitamente a San Pablo, precisa que se ordena a la gloria de Dios y a la perfección del hombre.

2) *San Agustín y la tradición patristica latina.*

Santo Tomás elige entre los garantes de la tradición a tres de los cuatro grandes doctores de la iglesia occidental: San Agustín, San Jerónimo y san Gregorio Magno.

- **San Agustín:** *Opere monachorum y Liber Retractationum.*
- **San Jerónimo:** *Ad rusticum monachum, In prologo super Iob y Ad Vigilantium.*
- **San Gregorio:** *Super Ezechielem, Dialogorum (liber 2) y Regla Pastoral.*

De todos ellos recurre mayoritariamente a San Agustín, posiblemente por dos razones muy relacionadas entre sí, primero por exponer en su obra *Opere monachorum* gran cantidad de consideraciones sobre la naturaleza del trabajo practicado en la vida monástica. Segundo porque Guillermo de Saint-Amour lo empleaba como apoyo principal de sus tesis acusadoras contra los mendicantes, para presentarlas basadas en la tradición, y para argumentar su intento de identificar a los mendicantes con los monjes y así poder apartarlos de la vida universitaria. El Aquinate empleará los mismos textos que su adversario y, mediante una hábil exégesis, los convertirá en el arma más eficaz para apoyar su respuesta y posición.

Santo Tomás usará los textos de los Santos Padres como *auctoritates* con cierta reserva, de un modo libre⁹⁰. Es conveniente en este sentido distinguir la simple citación, de la cita para recuperar su sentido original, y/o de la cita como autoridad.

La noción de trabajo expuesta por estos Santos Padres presenta elementos comunes entre sí como: su marcado sentido ascético (evitar el ocio, hacer penitencia), el uso moderado de la riqueza, etc. La idea de fondo es recordar el sentido de lo provisional frente a un mundo que pasa y a una vida que tiene su fin último en la eternidad.

Las referencias más numerosas son al *De opere monachorum*⁹¹ escrito por San Agustín a petición de Aurelio, obispo de Cartago. La cuestión planteada era que muchos monjes no querían dedicarse al trabajo manual por pereza y se justificaban con argumentos tomados

de la Sagrada Escritura, sobre todo de San Pablo, interpretando mal el concepto del «trabajo apostólico» y viviéndolo como una dispensa del trabajo manual fatigoso.

San Agustín, partiendo de II Thess, III, 10: *Qui non vult operari, non manducet* examina la opinión de aquellos que no quieren trabajar y da la recta interpretación sirviéndose de la doctrina evangélica Mateo IV, 25-34, y de las enseñanzas y vida práctica de San Pablo. San Agustín, alude que es también trabajo lo que él desarrolla como Obispo, maestro y miembro de una comunidad, cumpliendo así el precepto del Apóstol, y propone a los monjes, ocuparse en obras materiales y espirituales, aconsejando coordinar y equilibrar en el tiempo y lugar que se viva, las múltiples ocupaciones.

El aspecto en el que Santo Tomás se acerca más a San Agustín, es en la interpretación del Génesis I, 28-30, Santo Tomás es el único —que apartándose de la tradición de los comentadores medievales—, sabe advertir que San Agustín enuncia no sólo el carácter penal del trabajo (aunque en mayoría de sus referencias al trabajo tiende a situarlas bajo este aspecto) sino también algún valor positivo en el trabajo manual ejecutado por el hombre y la posibilidad de regeneración⁹².

A pesar de que Santo Tomás cita a San Agustín como *auctoritas*, existen diferencias de fondo en el planteamiento de la cuestión del trabajo; el Aquinate no compartía el pesimismo que puede deducirse de algunos textos agustinianos a cerca del trabajo. Sin embargo, conviene señalar que no es a San Agustín a quien contesta Santo Tomás sino a parte de la escuela agustiniana y a los maestros parisinos en particular, impregnados de neoplatonismo y de aversión hacia las órdenes mendicantes. Santo Tomás⁹³ es explícito al afirmar que algunos intérpretes, han pervertido el sentido acordado por San Agustín al *De opere monachorum*, desvirtuando también, en consecuencia, el pensamiento de San Pablo.

El uso hecho por parte de los adversarios de la obra de San Agustín *Opere monachorum* implicaba además una confusión importante ya que identificaban la vocación de los mendicantes con la vocación monástica, aspecto al que tuvieron que hacer frente las dos órdenes mendicantes.

3) *Aristóteles y «aristótelicos».*

Santo Tomás recurre a citas de los siguientes filósofos pero interpreta de una forma propia la ontología del trabajo que exponen:

- **Aristóteles:** *Liber XIV De Animalibus*⁹⁴ y *Liber III De Anima* (tex. 38)⁹⁵.
- **Porfirio:** *De specie* (cap. *Isagoge in cathogorias Aristotelis*)⁹⁶.
- **Avicena:** (citado como comentarista de Aristóteles)⁹⁷.

Son citas «instrumentales» a fin de recoger «argumentos de razón» que le sirvan para fundamentar y definir su propia concepción sobre la naturaleza del trabajo; no se queda con ninguna de ellas sino que la supera. En esta elección se nota la autoridad que tiene para santo Tomás Aristóteles y sus argumentos de razón.

Recoge de **Aristóteles** –libro XIV «*De Animalibus*»–, y de **Avicena** –como comentarista del texto citado de Aristóteles–, la distinción existente entre el hombre y los animales, porque el primero está dotado de la razón que dirige a sus miembros –especialmente las manos–, a fin de conseguir lo que necesita para subsistir. Determina de esta forma el Aquinate todo el alcance de la naturaleza racional de las actividades humanas. Este aspecto lo matizará más adelante al hablar de la relación razón/manos, y considerar éstas últimas –*organum organorum*–, como un instrumento unido a la razón, no separado.

Elimina con este planteamiento la separación peyorativa que hacían los antiguos –incluido el mismo Aristóteles⁹⁸–, entre trabajo manual (o trabajo de esclavitud) y el trabajo intelectual, considerado como el propiamente humano. Aristóteles separa la razón de la obra de las manos, oponiendo hombre-intelecto a hombre-trabajador. La consecuencia de tal planteamiento será identificar trabajo manual a trabajo de esclavitud. El trabajador manual sólo puede ser esclavo, y la esclavitud es *per natura* y no por contingencia histórica. Una de las consecuencias del dualismo aplicado a la persona humana. Pero, Santo Tomás da al trabajo sea cual fuera, la categoría de «obra del hombre» como ejercicio conjunto de la razón y de las manos.

Santo Tomás elimina el problema, al considerar que la unidad esencial de la persona humana se transmite también a sus obras en las que consecuentemente no se podrá separar –lo que no se puede separar en la persona–. Por esta razón, en la «obra exterior» del hombre no se puede separar lo hecho por las manos de lo pensado por la razón, ya que aquellas no podrían hacer nada sino estuviesen dirigidas por esta última. Santo Tomás dará pues al trabajo un valor «humano» y «humanizante».

Posteriormente, cuando Santo Tomás comentara en los cursos de su segunda regencia parisina (1260-73) las obras de Aristóteles –*Ética a Nicómaco* y *Política*–, donde el Filósofo expone entre otros temas su concepto del trabajo, lo hará con una evidente reserva crítica.

El texto de **Porfirio** le sirve a Santo Tomás para mostrar como el hombre por su misma naturaleza es capaz de múltiples obras, y todas le son necesarias, fundamentando la diversificación del trabajo.

3.2. Uso y valor de las fuentes

El análisis sobre el valor y significado de cada una de las fuentes comentadas nos induce a señalar los siguientes aspectos:

- Santo Tomás utiliza cada fuente dándole un valor puntual, cada una tiene su nivel de valoración y utilidad propio, así como sus límites. Algunos autores como Cenachi⁹⁹ y Tranquilli¹⁰⁰ consideran las fuentes citadas en *De opere manuali* y *Contra impugnantes* como autoridades, en sentido genérico, aplicando a todas el mismo nivel de uso y valoración.
- Sólo algunos textos de la Sagrada Escritura serán utilizados como *auctoritas* en «stricto sensu». Conviene distinguir entre:
 - a) los textos sagrados de los que el Aquinate extraerá el origen y naturaleza del trabajo humano. Estos textos tienen para santo Tomás el valor de verdadera *auctoritas*, porque son revelación divina y sus aportaciones respecto a la pregunta ¿qué es el trabajo? ¿y porqué el trabajo? después serán expresadas en términos ontológicos utilizando para ello algunas citas escogidas del pensamiento de Aristóteles;
 - b) los textos sagrados que cita para devolverles su sentido y contexto original; la mayoría de estos textos eran utilizados e interpretados a veces equivocadamente por los adversarios a las órdenes mendicantes.
- Aristóteles y los demás filósofos antiguos son utilizados, en cambio, por Santo Tomás sólo como «instrumentos» para explicar ontológicamente su propia concepción –fundamentada en las verdades reveladas–, y muy distinta de la que defendía el Filósofo y los antiguos. Se podría decir que, en cierto sentido, sólo le interesaba su modo de razonar y sus argumentos de razón que filtraba a través de la revelación.
- Tampoco utiliza la tradición patrística –y sobre todo a San Agustín–, como «*auctoritas*» propiamente dicha en el tema del trabajo, sino con el objetivo de recuperar o señalar el verdadero sentido y valor de los textos de la Sagrada Escritura (evangelio y cartas paulinas) que estaban en litigio, o bien rescatar el buen sentido de algunas de las consideraciones patrísticas, que al ser empleadas por los adversarios como testigos de la tradición para apoyar sus argumentos contra los mendicantes, habían sido igualmente desvirtuadas.

4. NIVELES DE DESARROLLO DEL CONCEPTO DE TRABAJO EN SANTO TOMÁS

Si bien es cierto que el Aquinate abordó la cuestión del trabajo bajo la presión de graves acusaciones contra su orden, su definición se determinó a partir de la pregunta fundamental ¿qué es el trabajo? y ¿cuál es su fin? Y, dio una respuesta que validaba el trabajo a distintos niveles: teológico, eclesiástico, moral, legal, social, y filosófico, aunque no en todos las aportaciones hechas tenían el mismo calado.

Esta perspectiva plural era innovadora en el ámbito universitario y más en un *magister* de la facultad de Teología en París, ya que sin dejar de utilizar las referencias debidas a la Sagrada Escritura, patristica, etc. —propias del quehacer teológico—, definió la noción de trabajo desde un punto de vista ontológico y antropológico, además del estrictamente teológico o doctrinal.

Conviene señalar que el cuerpo del pensamiento de santo Tomás a cerca del trabajo fue elaborado a lo largo del 1256, en plena querrela y para hacer frente a las acusaciones hechas a las ordenes mendicantes sobre la legitimidad de su vocación y actividad, y expuesto en *De opere manuali* y *Contra Impugnantes*. Ambas obras fueron elaboradas casi paralelamente durante el citado año.

Y, aunque, aborden el mismo tema bajo la presión de la querrela universitaria cada una de ellas lo analiza desde un enfoque distinto, de acuerdo con las exigencias del propio objetivo propuesto y de las condiciones de su propia idiosincrasia. No es lo mismo una *Quaestio* disputada magistralmente en un acto de licenciatura, que una obra polémica destinada a ser portavoz público y oficial de la respuesta dada por los dominicos a una serie de acusaciones sobre su orden, su vocación y la licitud de su predicación y cátedras universitarias.

De todas formas tanto en una perspectiva como en la otra Santo Tomás superó siempre el estrecho ámbito de la polémica universitaria —en el que se planteaba el problema del trabajo—, para exponer la entidad de su naturaleza y extraer de ella su valor positivo universal, y así poder extender su doctrina a todos los ámbitos —*usus mechanicarum artium et liberalium*¹⁰¹—.

Es imprescindible distinguir entre la elaboración, definición y exposición del pensamiento de santo Tomás sobre el trabajo, de la aplicación de éste a fin de resolver una «determinada» situación. Establecer esta distinción resulta importante para no relativizar el alcance de su concepto de trabajo; para no reducirlo a una noción convencional debida a una determinada situación cultural o histórica.

Por este motivo se presenta en este apartado una aproximación a la noción de trabajo en santo Tomás desde cuatro perspectivas:

- perspectiva teológica;
- propuesta ontológica;
- su aplicación a la querrela universitaria de 1256;
- virtualidades del concepto definido.

4.1. Perspectiva teológica

Santo Tomás gestó su concepto de trabajo desde la «perspectiva teológica» exigida entonces a todo *magister* en teología, pero con la intención de llegar a dar razón de la naturaleza misma del trabajo en el hombre a nivel ontológico. Se puede decir que llegó a perfilar su propuesta ontológica de la mano y a la luz de cómo entonces se entendía el quehacer teológico: la «lectio» de la Sagrada Escritura.

De esta perspectiva teológica se pueden señalar los siguientes aspectos:

A) El método teológico del que parte para elaborar su concepto de trabajo. Santo Tomás tomará como punto de partida lo manifestado sobre el trabajo humano en la revelación –Sagrada Escritura–, después a partir de la exégesis del texto bíblico –en la que se hallaba integrada no sólo la tradición patristica sino también la acumulada culturalmente–, tratará de definir «lógicamente» esta cuestión. A esta tarea sumará la innovación de cotejarlo con la filosofía antigua (Aristóteles) asumiendo los argumentos ontológicos de ésta.

B) Considerar o asimilar el trabajo del hombre como una imagen del acto creador de Dios. La obra del Creador al que califica como *summus artifex* fue un verdadero trabajo –un trabajo superior, una creación–, del cual Dios descansó para contemplarlo, el séptimo día. Dios fue el primer «trabajador». Y, al hombre creado a su imagen y semejanza le fue dado el trabajo antes de la caída, Dios lo había situado en el Paraíso para que lo trabajara y conservase (Gen. II, 15-16). En un principio hubo un trabajo feliz, bendecido por Dios, al que después de la caída se le añadió la pena del esfuerzo, fatiga y sufrimiento, pero seguía conservando el fin querido por Dios.

Santo Tomás recupera el valor positivo del trabajo en la dinámica humana al desvincularlo de la dimensión exclusivamente punitiva en que se había estancado en la mentalidad no sólo eclesíastica sino también en la social y cultural de la época; dónde por otra parte había entrado en crisis debido al valor emergente de las «profesiones li-

bres» y de la nueva pastoral de salvación que reclamaba este nuevo «estado social».

C) Al reconocer «las obras espirituales» y el quehacer teológico como trabajo, y justificar de esta forma la novedad de vida/vocación religiosa de las órdenes mendicantes y su misión apostólica (trabajo pastoral) desarrollada en el ámbito urbano. Santo Tomás establece un cierto paralelismo y relación entre diversidad de oficios y diversidad de carismas¹⁰² al querer explicar el porqué del trabajo y su diversificación en el hombre.

D) Al considerar el trabajo como un medio positivo, no negativo, para alcanzar la virtud y perfección. Parece en efecto que Santo Tomás reconoce al trabajo un valor de redención, al señalar que las tres penas del pecado (dolor, fatiga y muerte) no fueron eliminadas de la humanidad redimida, sino asumidas por Cristo en la unidad de su divina persona y transformadas en los principales medios de su Redención: *Ut illam maledictionem aufenet, qua maledista est terra propter peccatum primi hominis. Congruenter etiam iussit offerri quae de terra nascuntur et pro quibus homines maxime laborant, ut non esset difficultas in acquirendo, et homines de labore manuum suarum sacrificium Deo offerrent*¹⁰³. Realidad que, de alguna manera, se aplica a su Cuerpo Místico hasta el fin de los tiempos.

Si bien estos aspectos no están desarrollados todos de la misma forma en el pensamiento de santo Tomás acerca del trabajo, no por ello dejan de formar parte de las propuestas formuladas o apuntadas por el Aquinate sobre el trabajo.

4.2. Propuesta ontológica

La propuesta ontológica que presenta santo Tomás al definir la «razón de ser» o naturaleza del trabajo en el hombre es lo que le distingue de sus predecesores y contemporáneos, y donde radica la novedad de su pensamiento y las consecuencias que de ella se derivan.

Santo Tomás plantea de forma directa y radical qué es el trabajo y su cuál es su fin, llegando a las siguientes conclusiones:

A) *Trabajo: un modo de obrar natural al hombre*

El trabajo es connatural al hombre. Es ley natural en el hombre y su naturaleza tiende a él por inclinación propia.

Para dar respuesta a la pregunta inicial de ¿qué es el trabajo? sigue un proceso que arranca con la respuesta dada a cuales son los fines que obligan al trabajo manual –*quod iudicium de unaquaque re sumendum est secundum finem ad quem ordinatur*–, para saber «si el trabajo manual es un precepto» una de las principales cuestiones debatidas en la querrela entre seculares y regulares. Enumera los fines vigentes que exigen trabajo manual a los religiosos: *ad otium tollendum*, *ad corpus domandum*, *ad quaerendum victum*, y se pregunta si estos tres fines tienen razón de necesidad (precepto) en la misma medida. Concluye que para los dos primeros –evitar el ocio y dominar el cuerpo–, no es necesario el trabajo manual ya que con otras ocupaciones se pueden conseguir estos mismos fines. En cuanto al tercer fin –«la búsqueda de sustento»–, señala que el trabajo manual parece ser un precepto, ya que San Pablo (1 Tess. IV, 11) dice: *Operamini manibus vestris, sicut praecepimus vobis*¹⁰⁴.

Sin embargo, son de ley natural aquellas cosas a las que el hombre tiene inclinación por propia naturaleza, y consta que el hombre por su misma disposición corporal tiene una «natural» inclinación al «trabajar con las manos». Santo Tomás recurre a un texto de Aristóteles *liber XIV De Animalibus* que argumenta esta «natural inclinación» afirmando que la naturaleza proveyó a los demás animales con «recursos, armas y vestidos» para conservar la vida; pero al hombre no le proveyó de esas cosas, porque está dotado de razón, mediante la cual puede proveerse a sí mismo de todo lo dicho. Por esta razón en lugar de todo eso tiene «manos aptas» para diversas obras, con las que puede ejecutar los planes de la razón (*concepciones rationis*) mediante diversos *artificiis*. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera una prueba de la «connaturalidad» del trabajo en el hombre el hecho de que la misma estructura del cuerpo humano parece ordenada al trabajo, ya que debe proveerse del sustento y disfrutar de los recursos de la creación con las obras (trabajo) de su inteligencia y de sus órganos (especialmente el de las manos). Ilustra esta argumentación con una cita del Libro de Job V, 7: *Homo ad laborem nascitur, et avis ad volandum*, que utiliza por la lógica del silogismo que presenta, no tanto por el significado de esta cita en el contexto que se encuentra, cuyo valor es más bien negativo.

Que el hombre fue hecho para trabajar santo Tomás lo afirma además del *De opere manuali* en *Sentencias*¹⁰⁵ y posteriormente en *Summa Theologiae*¹⁰⁶ al comentar el texto del Gen. II, 15: *tulit ergo Dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso voluptatis ut operetur et custodiret illum*. Señala que en su origen el trabajo no es con-

secuencia del pecado, sino que forma parte del plan inicial que Dios tenía para el hombre¹⁰⁷, ya que en principio (estado de inocencia) Dios creador había destinado al hombre para trabajar y custodiar el paraíso donde fue colocado. Dios había instituido el trabajo humano como afirmación y obra de una naturaleza vigorosa destinada a dominar.

En la *Summa Theologiae*¹⁰⁸ santo Tomás señala las características del trabajo humano en estado original:

- connatural a la estructura humana (I q. 102 a. 3 resp.).
- gozoso y deleitable (I q. 102 a. 3 res; In II Sent d. 17 q. 3 a. 2 ad 7).
- ordenado a la felicidad y al bien del hombre (I q. 102 a. 3 resp.).
- un ejercicio soberano del dominio del hombre sobre fuerzas de naturaleza inferior (I q. 96 a. 1-2).
- libre de cualquier necesidad u obligación (I q. 96 a. 3).
- el trabajo se diversifica como consecuencia de la libertad humana (I q. 96 a. 3-4).

Estas características permiten distinguir entre el trabajo en sí mismo y la pena¹⁰⁹ impuesta entre otras al hombre después del pecado original «*In labore comedes ex ea cunctis diebus viatae tuae... In sudore vultus vesceris pane*» (Gen. III, 17-19). Esta nueva situación no cambia, sin embargo, la naturaleza del trabajo, el pecado sólo ha añadido una pena como medio de expiación y rehabilitación. La nobleza y el fin del trabajo en el hombre, siguen siendo el mismo. La pena es un accidente, algo añadido.

B) *El trabajo obra conjunta de la razón y las manos*

Si por trabajo se entiende la obra conjunta de la razón y de las manos o cualquier otro instrumento, debe entenderse como trabajo cualquier actividad humana lícita.

Expone Santo Tomás que así como la vista es el principal de los sentidos externos, así la mano –necesaria para muchas obras–, puede ser llamada «*organum organorum*» –porque es el instrumento apto para realizar los planes de la inteligencia–, según la llama también Aristóteles en el libro III *De Anima*¹¹⁰. Con esta expresión de Aristóteles el Aquinate quiere subrayar la idea de la estrecha relación y dependencia que hay entre «mano» y «razón», idea base para revisar la naturaleza del trabajo manual. Y, señalar el valor que tienen las manos como «instrumento unido» a la razón, motor que las dirige; haciéndolo extensivo a «*quocumque corporali instrumento*». La razón ne-

cesita de instrumentos para llevar a término en el orden del *facere* lo que piensa o concibe.

El recurso a esta cita aristotélica –*organum organorum*–, repetida en varias obras de Santo Tomás, parece evidenciar una utilización generalizada¹¹¹ para designar el concepto de «instrumento único» a saber instrumento adecuado para un fin determinado y creado para éste. Conviene señalar que la importancia de «las manos» era debida a ser consideradas signo/símbolo del poder (*potestas*) de Dios y por extensión del hombre en la iconografía antigua y medieval¹¹².

Sin embargo, Santo Tomás matiza y supera las observaciones de Aristóteles sobre la relación razón / manos, al situarla en el contexto unitario de la persona. Las manos son un instrumento particular del hombre, ya que los demás animales no las poseen de la «misma forma». Las manos son «*organum organorum*», instrumento por excelencia y por antonomasia en cuanto que constituyen el instrumento corporal humano verdaderamente efectivo en sentido propio y directo. El resto de los órganos corporales carecen de tal plasticidad.

Siguiendo a Aristóteles Santo Tomás señala que el hombre se caracteriza por el hecho de poder utilizar cualquier objeto: *a los animales la Naturaleza les dio, para su conservación y perfeccionamiento, instintos determinados y certeros y también medios corporales aptos para dicho fin. Y, por eso el hombre posee –en lugar de lo todos los auxilios que otros animales tienen naturalmente–, el intelecto que es la especie de las especies (conocimiento supremo) y las manos que son el órgano de los órganos y por las que se procura todo lo necesario*¹¹³. Así al hombre, glosa Santo Tomás, no le convenía tener instintos determinados ni medios de abrigo y defensa que poseen naturalmente otros animales, porque lo primero sería contrario a su índole intelectual, capaz de formarse infinitas ideas y de elegir entre numerosas posibilidades, y lo segundo dañaría a la perfección de su complexión corporal.

La naturaleza ha dotado al hombre con la razón, que tiene poder para conocer lo universal, capacidad para actos infinitos, y preparar con las manos «las armas, los vestidos y las demás cosas necesarias para su vida» de infinitos modos¹¹⁴. Los demás animales poseen armas, vestido o calzado, como partes integrantes de sus propios cuerpos, en cambio, el hombre sólo posee estas cosas como aditamentos extrínsecos que él mismo se procura gracias a los conocimientos de su razón y al oficio de sus manos. Asimismo todas las acciones exteriores del hombre, suelen considerarse –por extensión– como obras de sus manos. Por esta razón las «manos» son el órgano supremo con que dotó la naturaleza al hombre, el instrumento humano en sentido

propio y directo. Sin embargo, la mano, como cualquier órgano corporal, sólo es propiamente tal cuando está informada por el alma o por alguna potencia vital; la mano (o cualquier otra parte) separada del cuerpo humano deja de ser tal y sólo equívocamente puede llamarse mano. La mano no es una sustancia completa sino solamente una parte integrante del ser humano¹¹⁵.

Finalmente Santo Tomás al definir el trabajo como obra conjunta (unida) de la razón y de las manos, se basa en la propia estructura del ser humano, siguiendo el principio de *operari sequitur esse*¹¹⁶. El hombre es un «compuesto sustancial de cuerpo orgánico y alma racional»¹¹⁷; tal hombre forma una unidad ya que no es solamente cuerpo, ni solamente alma, sino el compuesto sustancial de ambos elementos. El cuerpo orgánico y el alma intelectual se unen en el hombre como materia y forma sustancial del mismo. Aunque el alma —como forma sustancial—, es más perfecta que el cuerpo, son ambos elementos unidos sustancialmente los que constituyen propiamente a la persona. Si falta alguno de esos elementos, no puede darse propiamente el hombre o la persona humana.

Esta concepción de la unidad de la persona, Santo Tomás la extiende a su obrar y en consecuencia al trabajo; si el ser de la persona es uno, el obrar será también de «uno», de aquí que en la actividad del hombre no se pueden separar la obra de la razón y la obra de las manos en el ámbito del «*facere*» o del «*arte*».

Como el alma es más perfecta que el cuerpo porque es el principio que le da el ser, así la razón es el motor o causa que la naturaleza ha puesto en el hombre para remediar sus necesidades, por lo tanto, se puede considerar como principio de toda acción, que necesita de instrumentos para exteriorizar sus múltiples obras. Al ser pues la razón el origen de toda acción y, por tanto, del trabajo, es lógico que el trabajo conserve la nobleza de esta facultad espiritual del hombre.

Por este motivo santo Tomás al establecer la distinción entre «artes liberales» y «artes mecánicas» no lo hace en virtud de considerarlas como fruto de dos principios distintos e inconexos como ocurriría en un dualismo, si no en virtud de una jerarquía de valores o bienes que cada «trabajo» (arte) realiza: así como el entendimiento y la voluntad son las facultades más nobles y superiores del hombre, en relación a las demás facultades, así el trabajo espiritual o intelectual lo son en relación al manual, salvando siempre la nobleza de este último porque también es una «obra humana y humanizante».

Para Aristóteles la estructura del hombre estaba compuesta de un elemento racional y otro corpóreo, de los cuales el primero era para

mandar y el segundo para obedecer. Reproducía –en el interior del hombre–, la relación existente entre señor y siervo, asignando al primero el sentido de dirigir con su capacidad racional el trabajo del segundo, mero ejecutor e instrumento.

Pero, precisamente porque los términos de esta relación fueron transferidos por Santo Tomás al nivel del «unicum» del ser humano –cuya dignidad espiritual es radicalmente afirmada–, la relación recibe un significado muy diverso ya que se afirma en una unidad superior. Sólo a este nivel se puede presentar el trabajo como una operación única –racional y corpórea a la vez–. La ilimitada capacidad de ejecutar que se da en las manos corresponde plena y orgánicamente sólo a aquella ilimitada facultad de mandar que es propia de la razón por definición y principio. Es la misma infinitud de la razón la que funda, en línea de principios, la amplia «plasticidad» del trabajo humano.

El esfuerzo de santo Tomás por caracterizar el trabajo como algo homogéneo al hombre, alcanzó su plenitud al extender al trabajo los atributos propios del elemento superior y «formal» del hombre, considerando el trabajo mismo como obra de la «razón». Su posición explica así una diferencia esencial que le separa de todas aquellas filosofías que identifican el trabajo exclusivamente como la fuerza bruta del cuerpo.

Según la fórmula tomista la razón y las manos participan en el acto de trabajar no como sujetos de operaciones distintas o superpuestas, sino como componentes de «una sola y única operación» en la cual es el mismo hombre el que es a un tiempo, *cognoscitivus et factivus*. Santo Tomás define el trabajo como una operación humana en el sentido más real del término, en cuanto que es propia no de uno u otro principio del compuesto, sino del hombre en su totalidad.

C) *La diversificación del trabajo*

Santo Tomás plantea también argumentos a fin de hacer extensible y ampliar la noción de trabajo a otros ámbitos o niveles, y sustraerlo del ámbito exclusivamente manual al que se había reducido. La razón base de esta diversificación tiene su origen en santo Tomás en que su motor es la razón capaz de múltiples formas y en la pluralidad de necesidades a las que debe atender el hombre.

Plantea que así como el cuerpo humano consta de múltiples miembros, unos más nobles que otros, pero todos necesarios para su

perfección, del mismo modo la mano es un órgano más noble que otros, es «*organum organorum*». Concluye que entonces no parece razonable que los maestros en artes liberales no puedan vivir de su arte y los maestros en artes técnicas puedan vivir del suyo. Del mismo modo señala que si los abogados pueden vivir del auxilio que prestan en las causas, parecidamente se podría decir de todas las ocupaciones que son lícitas.

El Aquinate remite la diversificación de oficios y profesiones en primer lugar a la divina providencia que así distribuye los «*hominus status*» de modo que nunca falte lo necesario para vivir, y en segundo lugar a causas naturales por las que acontece que en diversos hombres hay diversas inclinaciones a distintos oficios y modos de vivir. Justifica que la diversidad de oficios tiene su origen en la misma naturaleza humana que tiene distintas necesidades.

Esta conclusión es interesante en cuanto señala que los trabajos destinados a solucionar las necesidades del hombre son dignos de remuneración y medio lícito para vivir honestamente —aunque no vayan dirigidos directamente a la búsqueda de un sustento material—. Afirma que no sólo son dignos de retribución los trabajos físicos porque procuran un sustento material, sino también los intelectuales, sociales y espirituales.

Con esta aportación Santo Tomás establece una noción de trabajo muy cercana a nuestra época: las tareas espirituales no sólo tienen una utilidad social, sino que, en sí mismas, son «trabajo» y, por eso, acreedoras de remuneración. Santo Tomás pone así las bases filosóficas para el reconocimiento de las nuevas profesiones que estaban surgiendo desde mediados del siglo XII, sobre todo de las intelectuales.

La definición de estos aspectos relativos a la naturaleza o razón de ser del trabajo fue importante por: implicar la superación de la costumbre de considerar la enseñanza o docencia como un oficio que se debe desempeñar gratuitamente según el principio evangélico¹¹⁸: «lo que gratis se ha recibido, gratuitamente debe darse». Y, al proponer que es también digna de remuneración y medio lícito para procurarse el sustento, tanto para los *magister* seculares como para los religiosos Santo Tomás amplía la noción de trabajo en un punto decisivo.

D) *A cerca de la obligación de trabajar*

Para santo Tomás el precepto del trabajo es de derecho natural, ya que responde al modo de ser de la naturaleza del hombre; del mismo

modo que es de derecho natural el precepto de sustentarse. El que la naturaleza haya dado al hombre la capacidad de procurarse lo necesario con su actividad, deduce que el trabajo es de ley natural por la estrecha vinculación que tiene con el precepto de sustentarse. Pero distíngue que este precepto natural puede ser doble:

- En cuanto que a veces está ordenado a evitar un defecto en una persona singular, ya sea espiritual o corporal.
- En cuanto que está ordenado a evitar un defecto en toda la especie.

La diferencia entre ambos modos es que el primero obliga a observar algo individualmente y el segundo no. En este ámbito Santo Tomás recoge una cita de Porfirio: *por la participación de la especie, muchos hombres son sólo uno*¹¹⁹.

El hombre tiene necesidad de asociarse a otras personas para vivir y subsistir, ayudándose y ayudándolas corporal y espiritualmente *porque así como la mano y el pie no pueden existir sin el hombre, así tampoco el hombre sólo se basta a sí mismo*¹²⁰. Santo Tomás aplica este símil para demostrar que así también en la sociedad se necesitan múltiples oficios. Por esto en una sociedad bien organizada es tan importante satisfacer las necesidades materiales como las espirituales.

Santo Tomás al afirmar que también el carácter de trabajo es inherente a las obras de tipo espiritual, de modo que sean acreedoras de retribución para el sostenimiento, lo hace situándolo en el orden del bien común (*bonum commune*), de lo que se sigue que el beneficiado tiene obligación de proveer al beneficiante y esto por motivos racionales: *quia utilites spiritualis praefertur corporali*. Santo Tomás fundamenta así en la utilidad de las obras espirituales y defiende la remuneración de los que se dedican ellas, no sólo por el derecho que da el realizar un trabajo, sino además porque esa actividad redunda en el bien común, por lo que los demás son deudores de este servicio. En cambio san Buenaventura fundamentó la remuneración en una razón de justicia y en otra de misericordia, esta última razón santo Tomás no la recoge, sin duda por que se refiere a un aspecto o condición distinta no relacionada directamente con la naturaleza del trabajo.

Ya que la utilidad espiritual antecede a la corporal, si a los que sirven al bien común en lo temporal se les debe la sustentación por esos trabajos que son de utilidad común como se reconoce en I Corintios IX, 7 respecto a los militares que luchan por la paz del Estado. Mucho más a quienes promueven el bien en lo espiritual han de poderse pues sustentar con ese ministerio y no están obligados a trabajar con las manos: *Todas las ciencias y las artes están ordenadas a un solo fin, que es la perfección del hombre, que es su felicidad*¹²¹.

4.3. Su aplicación a la disputa universitaria en 1256

Conviene señalar que si bien la noción de trabajo fue elaborada por santo Tomás en el contexto concreto de la querrela universitaria –que en 1256 había llegado a la cota más alta de la crisis–, con el fin específico de defender la vocación y actividad pastoral de las órdenes mendicantes que por su novedad resultaba incomprendida y atacada, no por ello su definición de trabajo se redujo a las circunstancias de este origen y fin limitados, sino que las supera para alcanzar un objetivo superior que el determinar conceptualmente la naturaleza o razón de ser del trabajo en sí mismo. Cuestión que por otra parte estaba latente en la sociedad europea de la época, y de la cual la querrela universitaria era una manifestación más de los problemas que creaba la indefinición de esta cuestión.

Por este motivo en este apartado se presenta un análisis de cómo la aplicación del concepto elaborado por santo Tomás aportó una solución concreta al conflicto de la querrela universitaria, que mostraran por otra parte los límites impuestos al alcance que podía tener el concepto definido, vinculados en parte a la mentalidad del momento.

Hay que destacar que la novedad que presentaba la introducción en el ámbito de la vida religiosa y eclesial del trabajo espiritual e intelectual era exigida a su vez por otra novedad, la realidad social creada en las ciudades, donde se hallaban instaladas las órdenes mendicantes. La necesidad de atender espiritualmente a los habitantes de las ciudades dedicados a distintas profesiones, sobre las cuales la iglesia no se había manifestado todavía si los consideraba un «medio digno» de salvación; esta nueva clase social de ciudadanos pedía una nueva pastoral adecuada a las nuevas situaciones surgidas.

De este modo la innovación que aportaron las órdenes mendicantes a nivel eclesial era reflejo de los cambios sociales y de mentalidad y su finalidad era ayudar a dar razón de sí mismos para evangelizarlos.

Estas nuevas formas de vida religiosa se enfrentaron no sólo con la incompreensión de determinados sectores eclesiásticos que no alcanzaban a entender que sus privilegios eran un medio, no un fin, para desarrollar esta nueva pastoral, sino también con la necesidad de renovar las fuentes y los modos de adquisición del conocimiento (universidad) y comprender y dar razón de la realidad en la que se movía la sociedad (ciudades) a la que destinaban sus servicios pastorales compuesta en su mayoría por corporaciones de profesionales.

Puntualizada la «novedad religiosa» que desencadenará la querrela universitaria –que a su vez era reflejo de los cambios operados en la

sociedad del siglo XIII—, se entiende que la situación urgiese a dar respuestas no sólo a los problemas estrictamente religiosos o eclesiásticos sino también a la situación social que los había provocado.

Santo Tomás intuyó la necesidad de superar el estricto ámbito de la querella y abordar a nivel ontológico la naturaleza del trabajo para poder dar razón de él en todos los ámbitos y niveles, aunque él como dominico se manifestase más propiamente en el ámbito eclesiástico y en el universitario.

Los portavoces de la causa franciscana en la querella parisina de 1252-59, San Buenaventura y Tomás de York, abordaron el tema centrándose principalmente en defender «su causa»: que su pobreza no se considerase ociosidad.

San Buenaventura, junto a santo Tomás, fue uno de los principales portavoces en dar razón de las novedades que conllevaba su vocación religiosa y aportó una idea nueva y esencial —la de la utilidad social—, para defender el «trabajo espiritual» que llevaban a cabo los mendicantes a través del estudio y magisterio en la universidad. Es un título más que suficiente para la remuneración y subsistencia, ya que es el trabajo mismo el que da el derecho a la remuneración y no el cargo o dignidad que se ocupa. San Buenaventura definió la base jurídica del sostenimiento de los «pobres voluntarios» al dar valor a la concepción de la doble ley social, la de la justicia y la de la caridad (misericordia)¹²². Señaló y probó que el trabajo espiritual posee todos los deberes del trabajo manual y satisface plenamente la obligación de trabajar; y que merece tanto como el trabajo manual una remuneración que debe ser suficiente para la subsistencia del hombre. Como portavoz de la orden franciscana dará una recta interpretación del precepto del Apostol: *si quis non vult operari, non manducet* (II Thess. III, 10) destacando que para su comprensión plena se debe considerar la persona a quien se manda, la causa por la cual se manda y la manera en que se manda, por lo que no se puede generalizar diciendo que sea un precepto universal la obligación de trabajar manualmente sino que solo va dirigido a algunos determinadamente. San Buenaventura quiso en esta cuestión aclarar dos aspectos fundamentales para las órdenes mendicantes:

- que no eran ociosos, puesto que trabajaban en obras intelectuales y espirituales;
- que por su trabajo eran dignos de remuneración aunque por su forma de vivir la pobreza renunciaran a ello prefiriendo mendigar.

Sin embargo la noción de trabajo que sustenta la doctrina de San Buenaventura es teológica, y considera el trabajo bajo un solo aspecto el de la doctrina revelada acerca del pecado original, y de su significa-

ción en el ámbito religioso. San Buenaventura, expresa a menudo su convicción de que el trabajo humano, bajo todas sus formas, es una acción fatigosa y un acto de penitencia¹²³, en esto no se diferencia de la tradición monástica. El carácter penal del trabajo está ligado según San Buenaventura al problema teológico de la naturaleza caída después del pecado original. Si el trabajo se convirtió en un castigo era entonces un mal, y el hombre en estado de naturaleza caída sufre una triple imperfección: la versatilidad, el pecado y el castigo que se condicionan una a la otra. Cabe decir que si San Buenaventura señaló el carácter negativo y penal del trabajo fue debido al valor que concedía al pecado original y sus consecuencias. En cuanto a la obligatoriedad del trabajo mantiene cierta separación entre las obras manuales y las espirituales, en las primeras funda su obligatoriedad en que sirven para evitar peligros (medio negativo) aunque no niegue su utilidad, en cambio valora como medio positivo las obras intelectuales, sociales y espirituales, que considera necesarias por su utilidad.

Pero, si san Buenaventura fundamentó jurídicamente el sostenimiento de «los pobres voluntarios» por la utilidad social de las obras espirituales que realizaban, Santo Tomás fue más lejos y centró su defensa en una definición ontológica y antropológica del concepto de trabajo partiendo de la revelación –Sagrada Escritura–, y de la filosofía de Aristóteles.

En el contexto de la querrela parisina Santo Tomás aplicara su concepción ontológica de trabajo y le dará un nuevo enfoque, hasta entonces el trabajo manual era el único aspecto considerado del trabajo, y además sólo bajo el prisma de un ámbito muy específico, el monástico, dónde era considerado como un medio áscetico para evitar tentaciones y ejercitar la penitencia. Este enfoque tan sesgado será superado por la propuesta del Aquinate al presentar una consideración positiva del concepto de trabajo –fuese del tipo que fuese–, y desligarlo del estrecho ámbito de pena al que se había reducido impidiendo ver el valor que por si mismo posee para el hombre. Con ello intentó señalar, por derroteros distintos a la orden franciscana, que el trabajo podía ser un medio de perfección para el hombre, y en concreto las obras intelectuales y espirituales ser válidas para alcanzar la perfección en la vida religiosa: «*Todas las ciencias y las artes estan ordenadas a un solo fin, que es la perfección del hombre, que es su felicidad*»¹²⁴.

Este último aspecto de perfección en la vida religiosa era lo que más urgía demostrar dada la orientación que había tomado la querrela, por esto se privilegia, aunque en realidad la propuesta de santo Tomás alcanzaba a cualquier tipo de trabajo humano.

Santo Tomás distinguirá en el ámbito de la disputa universitaria cuatro tipos de obras espirituales por las que las órdenes mendicantes, promueven el bien común y por las que se debe remuneración:

- la ocupación de sacar adelante los juicios eclesiásticos (Rom. XIII, 6).
- la predicación¹²⁵ por la cual se produce un fruto espiritual en el pueblo. Y, no sólo aquellos que predicán pueden vivir del evangelio sino también los que les ayudan cooperando en este oficio (I Cor. 14; I Tim. II, 6; Rom. XV, 27).
- Las oraciones que se hacen en las horas canónicas para la salvación de la Iglesia y para que se aparte la ira de Dios del pueblo (Ez. XIII, 5; I Cor. IX, 13; etc).
- El estudio y la explicación de la sagrada Escritura: los que se ocupan de instruir a otros en la Sagrada Escritura pueden vivir de esta obra espiritual (I Timoteo, 17; San Jerónimo *ad Vigilantium*).

Concluye el Aquinate diciendo que los que se dedican a las obras espirituales citadas no están obligados a trabajar con las manos. Dada la situación de la disputa universitaria santo Tomás y su orden se sentían urgidos a determinar sobre si el trabajo manual era necesario para la santidad y perfección de la vida de los religiosos. Por ello trata la cuestión centrándose en que medida el trabajo se relaciona con la santidad en la vida religiosa.

Hasta entonces en el ámbito eclesiástico, la cuestión del trabajo sólo se había considerado en el ámbito monástico –y sólo en su aspecto de trabajo manual–, como un medio para evitar las tentaciones, el ocio y ejercitar penitencia, y en ocasiones muy excepcionales como medio para procurarse el sustento. Santo Tomás expone cual es el origen histórico del planteamiento que pretende exigir la obligación del trabajo manual en los religiosos, destacando que procede¹²⁶ de una falta de equilibrio al combatir el exceso opuesto –el ocio–, y señalando que al responder a un sector tan puntual como el monástico, no debe extenderse sin razón a otros del mismo modo.

Es lógico que un cambio tan radical como el que aportaban las órdenes mendicantes, al pretender sustituir el trabajo manual por el estudio y la predicación, levantase sospechas de una falsa santidad. Y, por este motivo será el modo de vida/vocación religiosa de los Mendicantes lo que se trata de defender al extender el concepto de trabajo a las obras espirituales e intelectuales, para demostrar con ello que no son ociosos y que pueden ser parte de un estado de perfección. Su argumentación se completaba al señalar que estas obras espirituales no sólo eran verdadero «trabajo» sino que además era un trabajo que re-

dundaba en bien de los demás y de la iglesia en general de una manera más útil que el trabajo manual.

En 1256 la defensa de los dominicos en la querrela universitaria se centró en la manera de vivir la pobreza y en justificar la mendicidad como derecho al que se hacían acreedores por su labor apostólica que consideraban como «trabajo»; derecho que concebían de acuerdo con el contexto profesional (gremios) del siglo XIII, y que trasladaban a su labor «específica». Era precisamente esta concepción de la pobreza y del trabajo lo que Guillermo de Saint-Amour y sus seguidores rehusaban admitir considerándolas una innovación peligrosa que atentaba contra la tradición. La querrela parisina entre «seculares» y «regulares» quedó en parte zanjada a nivel oficial por la condena papal del libro *De Periculis* de Guillermo, pero a nivel cultural (de mentalidad) siguió generando conflictos en la valoración social del trabajo intelectual y espiritual, tanto en el ámbito universitario como en el eclesiástico.

La concepción de santo Tomás es un exponente claro —en unas circunstancias quizás especiales—, de que el trabajo era un valor realmente importante identificable ya no solamente con las actividades para procurarse el sustento o resolver necesidades materiales, sino también con aquellas otras que iban encaminadas a resolver las necesidades propias y específicas de la persona es decir las que perfeccionaban las facultades superiores: entendimiento y voluntad, y la vida sobrenatural.

4.4. Virtualidades contenidas en el concepto definido

El objetivo de este punto es señalar aquellas virtualidades que estando presentes en la definición y doctrina del trabajo elaborada por santo Tomás no se llegaron a desarrollar plenamente o no se reflejaron en cambios perceptibles.

Santo Tomás, hombre de su tiempo, tenía que conocer el alcance y problemas que el trabajo planteaba al hombre y sociedad del siglo XIII, más aún, si tenemos en cuenta que era miembro de una orden que en su mismo espíritu había introducido una innovación a este respecto: sustituir el «*opus manuum*» de las órdenes monásticas por el estudio y la predicación, vistas como tarea o trabajo adecuado a la evangelización de la sociedad en aquel momento, que la iglesia aceptaba e impulsaba.

Sin embargo con su definición de la naturaleza del trabajo y cual era su fin había abierto un nuevo horizonte que no se agotaba en la

aplicación al problema concreto de la «querrela parisina». El nivel ontológico en que santo Tomás situó su propuesta la hacía extensible a cualquier otra situación y momento. Y, por este motivo las «limitaciones» a la propuesta planteada hay que situarlas al escaso desarrollo que dio a su planteamiento y al limitado alcance de aplicación que se pudo hacer de ella, debidas a contingencias históricas y de mentalidad.

A nivel conceptual la propuesta de santo Tomás supone un hito importante en la evolución de la noción del trabajo, tanto en el plano filosófico como en el teológico –y en consecuencia en el antropológico y social–, ya que en su definición de la naturaleza del trabajo aúna, de una manera íntima y esencial factores decisivos:

- la naturaleza del trabajo es analizada en relación con la naturaleza del hombre, al definir el trabajo como obra conjunta de la razón y de las manos. Este paso decisivo dignifica el trabajo al considerarlo como obra de la persona no de una determinada parte de ella, y, consecuentemente como tarea que perfecciona a la persona por que es humana y «humanizante».
- recupera el valor positivo y natural del trabajo desligándolo del sentido penal en el que se había estancado. Restituye al trabajo su valor, como realidad instituida por Dios al crear el primer hombre: *ut operetur* (Gen. II, 15). Por esta razón el trabajo se adecua al bien y perfección del hombre, ya que en el estado de inocencia al hombre no le era necesario como medio para evitar el ocio, ni como medio para dominar el cuerpo puesto que tenía pleno dominio sobre las facultades inferiores y éstas le estaban sujetas plenamente.
- lo plantea como medio para alcanzar la perfección de vida y como instrumento de redención. Con su propuesta santo Tomás contribuyó a abrir y señalar el camino para una ulterior consideración positiva del trabajo, no sólo por desligarlo de su condición de pena, sino por subrayar que posee un valor en sí mismo –por esta razón positivo–, conatural a la persona y que por este motivo es un medio de perfección para el hombre: *Todas las ciencias y las artes están ordenadas a un solo fin, que es la perfección del hombre, que es su felicidad*¹²⁷.

Ciertamente, tanto en el *De opere manuali* como en el *Contra impugnantes*, Santo Tomás no deduce todas las consecuencias que derivan de su planteamiento, ni tampoco en sus obras posteriores¹²⁸, cuando vuelve abordar el tema del trabajo en el hombre, pero apunta y determina su naturaleza básica válida para cualquier hombre de cualquier tiempo.

NOTAS

1. Cfr. Bibliografía, apartado III: Estudios sobre el trabajo.
2. Cfr. P. MARTIN SAINT-LEON, *Histoire des Corporations et Métiers*, ed. Alcan, Paris 1922.
3. Cfr. J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident* (18 ensais), ed. Gallimard, Paris 1977, pp. 171 ss.; G. LEFRANC, *Du travail maudit, au travail souverain*, Rencontres Internationales de Genève, 1959.
4. Cfr. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, Paris 1942.
5. E. GILSON, *L'Humanisme medieval*, «Les ideas et les lettres», Paris 1932, p. 132-185; P. RENUCCI, *L'aventure de l'Humanisme européen au Moyen Age*, 1953.
6. Cfr. J. VERGER, *Les Universités au Moyen Age*, Paris 1973; L. HALPHEN, *Les Universités au XIII ème. siècle*, «Revue Historique» 1 (1931) 217-238; 2 (1931) 1-15.
7. Cfr. P. GLORIEUX, *La faculté des Arts et ses maîtres au XIII ème. Siècle*, Paris 1971.
8. Cfr. M.D. CHENU, *Arts mécaniques et oeuvres serviles*, «Revue des Sciences Philosophiques et Thèologiques» (1940) 313-315.
9. Formar discípulos para «la obra de Dios» en cuanto tal, no puede ser objeto de pago o remuneración.
10. Cfr. G. POST, K. GIOCARINIS, R. KAY, *The medieval heritage of a Humanistic Ideal: «Scientia donum Dei est unde vendi non potest»*, «Traditio» 1 (1955) 195-234; G. POST, *Master's salaries and students in medieval universities*, «Speculum» VII (1932) 181-198.
11. Cfr. C.T. NIEZGODA, *Théologie du travail, selon S. Bonaventure*, vol. IV, Commemorativum anni septies centenari a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici, Roma 1974, p. 690.
12. Pierre Dubois escribió a finales del XIII: «*los frailes menores y predicadores, que conocen mejor que otros el verdadero estado de la sociedad..., que conocen la conducta de cada uno...*».
13. Sobre el origen de los manuales de confesión confróntese P. MICHAUD QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confesseurs au moyen-âge (siècles XII-XVI)*, «Analecta Mediaevalia Namurcensia» vol. XIII (1962).
14. Cfr. canon 21 del 4º Concilio de Letrán indica que: ... *el sacerdote sea capaz de discernimiento y de prudencia, para que a modo de médico competente sepa poner vino y aceite sobre las heridas del enfermo, informándose cuidadosamente de las circunstancias concernientes tanto al pecador como al pecado...*
15. A partir de entonces los manuales de confesores se llamaron a menudo *De casibus conscientiae*.

16. Honorio de Autun, en su *Speculum Ecclesiae* propone ya un sermón dirigido «ad milites, ad mercatores, ad agricolas» [cfr. P.L. 172, 865-866]; ID. Alain DE LILLE, en *Summa de arte praedicatoria*, mediados del XII [cfr. P.L. 210]; Humberto de Romans escribirá una serie de sermones para los diversos estados de vida cfr. *De eruditione Praedicatorum Sermones, Maxima Bibliotheca Patrum, T. XX: De modo cudendi sermones circa omne hominum et negotiorum genus*.
17. Cfr. Y. CONGAR, *Aspects ecclesiologiques de la querelle entre mendiants et seculiers dans la seconde moitié du XIII siècle...*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXVIII (1961) 35-131.
18. Justifica el fin concedido a los diezmos y ofrendas de los fieles en la creación de una parroquia.
19. Cfr. P. MICHAUD QUANTIN, *Le droit universitaire dans le conflit parisien de 1252-1257*, «Studia Gratiana» VIII (1962).
20. Cfr. P. GLORIEUX, *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIII ème. Siècle*, Paris 1971.
21. Cfr. P. GLORIEUX, *Repertoire des maîtres en Théologie de Paris au XIII ème siècle*, 2 vols., Ed. J. Vrin, Paris 1933-34.
22. Cfr. P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Age. Techniques et Mèhodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII ème siècle*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire au Moyen Age, Paris 1968, p. 66-180.
23. Al principio conocido gracias a la aportación de comentaristas árabes.
24. Es quizás *De opere manuali* quod. 7 q. 7 a.1º el único lugar donde Santo Tomás aborda el problema del trabajo de una manera tan directa y esencial, en otras obras lo tratará desde un punto de vista teológico (2-2, q. 187 a.3º), espiritual (*Contra impugnantes*), ascético (comentarios a las cartas paulinas o a los sinópticos), jurídico o legal (*Contra impugnantes*), o indirectamente al hablar de las acciones del hombre (1-2, q. 57), etc.
25. Cfr. a.2º respondeo.
26. Cfr. quodlibet. 7 q. 7 a.1º s.c. 5.
27. Cfr. C. PEIG manuscrito tesis: *Génesis del concepto de trabajo en Santo Tomás. Su contexto histórico y doctrinal*, Pamplona 1981 p. 291; cfr. J. A. WEISHEIPL, *Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*. Trad. Francaise par C. Lotte et J. Hoffman, ed. du Cerf, Paris 1993, pp. 126-128 ss.
28. Las cuestiones quodlibetales se diferenciaban de las cuestiones disputadas en que el tema no era propuesto por el maestro en Teología sino por cualquiera de los asistentes, y sobre cualquier tema.
29. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*. Trad. Francaise par C. Lotte et J. Hoffman, ed. du Cerf, Paris 1993; y cfr. www.JesusMarie.com.
30. Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denifle-Châtelain, Bruselas, tomo I, nº 256.
31. Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denifle-Châtelain, Bruselas, tomo I, nº 265, según este documento a finales de enero el canciller Haimeron concede 2 permisos de licencia: una para el cisterciense Guy d'Aumone y otro a Tomás de Aquino dominico; y consta como ya concedido el permiso para licenciarse en una carta fechada el 3 de marzo de 1256, cfr. tomo I, nº 270.
32. Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, Oxford 1974, p. 69.
33. Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denifle-Châtelain, Bruselas, tomo I, nº 20, p. 78. Santo Tomás contaba entonces 31 años y la edad requerida eran 35.
34. Este plazo eran tres meses cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denifle-Châtelain, Bruselas, tomo I, nº 79.

35. Según el *Chartularium Universitatis Parisiensis* el acto de licenciatura de Santo Tomás se debió realizar entre el 3 de marzo de 1256 [tomo I, nº 270] fecha en que se menciona que ya había obtenido el permiso para licenciarse, y el 17 de junio de 1256 [tomo I, nº 280] fecha en que se cita que ya ha realizado la ceremonia de licenciatura.
36. Se desconoce cuando se instituyó esta ceremonia, pero los primeros estatutos escritos que la mencionan son de 1362 «secundum usum Parisiensem» lo que implica algo establecido con anterioridad, cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denifle-Châtelain, Bruselas, tomo II, nº 1180 nota (5) pp. 593 ss; y cfr. P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Age. Techniques et Méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII ème siècle*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire au Moyen Age, Paris 1968, pp. 141-147.
37. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, Oxford, 1974, pp. 98-110.
38. Cfr. P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Age. Techniques et Méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII ème siècle*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire au Moyen Age, Paris 1968, pp. 141ss.
39. Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denifle-Châtelain, Bruselas, tomo II nº 1188, pp. 593ss.
40. El maestro que presidió la ceremonia fue Elias Brunet de Bergerac maestro regente en la catedral dominicana para extranjeros y bajo el que se había formado Santo Tomás *ad legendum sententias*.
41. Cfr. P. M. MANDONNET, «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques» XVI (1927) 30; J.A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, Oxford, 1974, pp. 105 ss.
42. Cfr. Recogida en el Quodlibetal 7, q. 6. Conviene destacar que no forma parte de los temas anunciados por Santo Tomás al principio de dicho «quodlibet». Esta cuestión lo mismo que *De opere manuali* que le sigue como q. 7 del mismo quodlibetal, se consideran disputas añadidas *a posteriori*.
43. Cfr. M.M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polemique universitaire parisienne 1250-1259*, Paris 1972, p. 231.
44. Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denifle-Châtelain, Bruselas, tomo II nº 1188, pp. 593ss. El manuscrito de este texto fue descubierto entre los trabajos de Remigio de Girolamio –discípulo de Santo Tomás–, y publicado por F. Salvatore en 1912 cfr. F. SALVATORE, *Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1912. P. Calo biografo de Santo Tomás recoge una visión de santo Tomas donde se hace referencia a este texto de la Sgrada Escritura: ... *Cui ille: Exauditus es. Ne formides, suscipe magisterii onus, quia Deus tecum est, et pro tuo principio nihil aliud proponas, nisi hoc: Rigans montes de superioribus suis de fructu operum tuorum saciabitur terra. Quo dicto disparuit.* [Cfr. CALO, p. 28-29 nota]. J.A. WEISHEIPL, *Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*. Trad. française par C. Lotte et J. Hoffman, ed. Du Cerf, Paris 1993, pp. 115 ss: «...*Ces deux sermons furent découverts par Uccelli à Florence, Bibl. Cent. MS Conv. Soppr. G.4. 36, fol. 268v-271v (Santa Maria Novella), et aussitôt identifiés comme des principia c'est-à-dire comme des «cours inauguraux». La première Commendatio Sacrae Scripturae s'appuie sur le texte: «Rigans montes de superioribus», etc. (Ps 103, 13) et fut présentée par Thomas le deuxième jour de sa promotion comme maître en théologie au printemps 1256 [Tocco, Hystoria, c. 16]...*
45. En el CORPUS THOMISTICUM, se encuentra como Opuscula, *Principium*, y se identifica el texto como una *reportatio* de Petri de Andria, ed. Taurini 1954, cfr. www.Corpusthomicum.org.
46. Cfr. Quodlibetal 7 q. 7.

47. Cfr. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, Oxford 1974, pp. 103-104; y J. A. WEISHEIPL, *Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*. Trad. Française par C. Lotte et J. Hoffman, ed. du Cerf, Paris 1993, pp. 120-122.
48. Cfr. WEISHEIPL, *Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*. Trad. Française par C. Lotte et J. Hoffman, ed. du Cerf, Paris 1993, pp. 120-122; cfr. www. JesusMarie.com: nº 35 *Commendatio Sacrae Scripturae. Deux principia* (Paris, avril ou mai 1256). Manuscrits existants: 2. *Ces deux sermons furent découverts par Uccelli à Florence, Bibl. Cent. MS Conv. Soppr. G.4. 36 (Santa Maria Novella), et aussitôt identifiés comme des principia c'est-à-dire comme des «cours inauguraux».* *La première Commendatio Sacrae Scripturae s'appuie sur le texte: «Rigans montes de superioribus», etc. (Ps 103, 13) et fut présentée par Thomas le deuxième jour de sa promotion comme maître en théologie au printemps 1256* (Tocco, *Hystoria*, c. 16).
Le deuxième sermo complète le premier et représente une commendatio plus traditionnelle. Il s'agit d'une division de tous les livres de l'Écriture fondée sur le texte de Baruch 4, 1: «Hic est liber mandatorum», etc. ...et que le sermo secundus fut donné par Thomas le premier dies legibilis suivant la promotion, c'est-à-dire lors de sa resumptio: «la leçon au cours de laquelle il acheva sa leçon inaugurale incomplète donnée dans l'aula».
49. Cfr. C. PEIG manuscrito tesis: *Génesis del concepto de trabajo en Santo Tomás, su contexto histórico y doctrinal*, Pamplona 1981, capítulo II, B 1.
50. Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*. Trad. Française par C. Lotte et J. Hoffman, ed. du Cerf, Paris 1993, pp. 99, 106-109; cfr. P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Age. Techniques et Méhodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIIIème siècle*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire au Moyen Age, Paris 1968, p. 145.
51. La disputa nació de la *Lectio* a través de las cuestiones planteadas.
52. La *reportatio* consiste en las notas tomadas por algún alumno o secretario por encargo del maestro. Su valor depende de si el texto ha sido controlado o revisado por el maestro, o sólo han sid notas tomadas sin posterior revisión. La *reportatio* no desarrolla necesariamente todo lo expuesto en la cuestión disputada; por eso, siendo a veces exacta la *reportatio* puede ser incompleta. Cfr. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Age. Thecniques et Mehodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII ème siècle*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire au Moyen Age, Paris 1968, p. 175.
53. Santo Tomás fue promovido por su Orden para ocupar la «cátedra de extranjeros» o 2ª cátedra dominica en la universidad de Paris.
54. Cuando se celebraba una licenciatura todos los cursos y demás ejercicios académicos eran suspendidos; y se aseguraba la asistencia de todos los maestro regentes, bachilleres, etc.
55. Posiblemente santo Tomás debió replicar la tercera redacción del *De periculis*, la única publicada de las cinco que elaboró Guillermo de Saint-Amour. La tercera redacción se fecha entre mayo-junio de 1256.
56. Cfr. Parte 3ª cap. 5º: ...*Quia vero per sufficientes rationes religiosos a fructu animarum arcere non possunt, eos indirecte impedire nituntur imponentes eis necessitatem manibus operandi; ut vel sic saltem retrahantur a studio, quod ad praedicta redduntur idonei: in quo hostes civitatis sanctae praefati malignantes ostenduntur* (cap. 5).
57. Cfr. P. GLORIEUX, *Le Contra Impugnantes de S. Thomas. Ses sources y son plan*, Melanges Mandonnet, Bibliotheque Thomiste XIII, Paris 1930, pp. 57-61.
58. Cfr. GLORIEUX, *Le Contra Impugnantes de S. Thomas. Ses sources y son plan*, Bibliotheque Thomiste XIII, Paris 1930, pp. 78-79.

59. «*Manifesta bona quae a religiosis aguntur, prava esse iudicando, eos contemmente: 1. ex habitu humilitatis; 2. ex officio caritatis; 3. ex discursu pro salute animarum; 4. ex studio; 5. ex ordinata praedicatione.*»
60. «*Ea quae bene vel male fieri possunt, praecise reprehendes. 1. primo de hoc quod se vel suam religionem commendant, vel commendari per epistolas aliorum procurant; 2. Secundo quod detractorum suorum verba non sustinent, sed eis resistunt; 3. Tertio de hoc quod iudicio contendunt; 4. Quarto de hoc quod persecutores suos puniri procurant; 5. Quinto de hoc quod hominibus placere volunt; 6. Sexto de hoc quod gaudent de his quae Deus magnifice per eos facit; 7. Septimo de hoc quod curias regum et potentium frequentant.*»
61. Este punto solo lo anuncia pero no lo desarrolla.
62. «*Quomodo religiosos infamant mala si qua in eis sunt extendendo. Viso igitur quomodo blasphemando perversi homines iudicium de rebus pervertunt; nunc videndum est quomodo pervertunt iudicium de personis: 1. Extendunt siquidem mala, quae in religiosis inveniri possunt; 2. Quomodo dubia asserunt in religiosorum infamiam; 3. Quomodo falsa confingunt in diffamationem religiosorum et primo eos dicendo pseudoapostolos; 4. Quomodo dicunt religiosos esse lupos latrones et penetrantes domos; 5. Quomodo dicunt quod nunc quasi e vicino tempora Antichristi immineant; 6. Quomodo probare nituntur quod nuntii Antichristi sunt specialiter religiosi qui praedicant; 7. Quomodo bona religiosorum pervertere nituntur et suspecta ostendere.*»
63. Cfr. J.I. SARANYANA, *Joquin de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, EUNSA, Pamplona 1979.
64. Se distingue, sin embargo por la fina ironía con que indirectamente alude a Guillermo de Saint-Amour: ...*Hoc autem quod unus non possit de duobus collegis intelligitur de collegiis ecclesiasticis quia unus non potest esse canonicus in duabus Ecclesiis* (refiriéndose quizás a las prebendas de Maçon y Beauvais de Guillermo). [Cfr. 2ª Sección, *Parte 2ª*, cap. 4].
65. Santo Tomás no responde los capítulos 9, 10 y 11 del *De Periculis*, donde Guillermo se dirige a los obispos recordándoles su deber de luchar contra los falsos profetas.
66. Guillermo de Saint-Amour no aceptaba el uso de la lógica en teología.
67. Cfr. MOLARI, *I luoghi paralleli nelle opere di S. Tommaso e la loro cronologia. Un esempio di analisi: el lavoro manuale dei religiosi*, Euntes Docete, 1958, pp. 380-390, y nota 173.
68. Cfr. P. SYNAVE, *Recensión*, «Bulletin Thomiste» 1 (1924-1926) 39-42.
69. Otros autores la mantienen en este extremo cronológico o en el contrario con otros datos, como por ejemplo P. GLORIEUX, *Le Contra Impugnantes de S. Thomas. Ses sources, son plan*, 1 (1930) 52; cfr. MOLARI, *I luoghi paralleli nelle opere di S. Tommaso e la loro cronologia. Un esempio di analisi: el lavoro manuale dei religiosi*, Euntes Docete, 1958, pp. 373, 389 ss.; etc.
70. Cfr. *Quaestione disputata* que forma parte *De Perfectione evangelica* (1255-56), Opera omnia, vol. 117-198.
71. Santo Tomás retoma estas citas del Génesis en relación al trabajo en la *Summa Theologiae*, I q. 102 a. 3º y II-II q. 187 a. 3º.
72. Santo Tomás utiliza la versión de la Vulgata: *homo nascitur ad laborem, et avis ad volandum*; que difiere de otras, que utilizan la siguiente transcripción latina: *sed homo generat laborem, et aves elevat volatum.*
73. Cfr. Quod 7, q. 7 a.1º ad 4.
74. Santo Tomás vuelve a utilizar la cita de Job, V, 7 en la II-II q. 164, a.2º ad 3; y la comenta también en *Expositio in Job*, cap. 5º lect. 1 (escrita en Orvieto, 1261-64).

75. Ese es el sentido más probable del texto hebreo: *el hombre conoce la aflicción, al igual que el águila levanta el vuelo*. Cfr. V. TRANQUILLI, *Esplendor del trabajo*, pp. 4-5, y notas 7 y 8.
76. Cfr. SAGRADA BIBLIA, Antiguo Testamento, libro 3: *Libros poéticos y sapienciales*, EUNSA, 2001, p. 46.
77. Cfr. SAGRADA BIBLIA, Antiguo Testamento, libro 3: *Libros poéticos y sapienciales*, EUNSA, 2001, p. 46.
78. Cfr. www.catholic.net; otra versión distinta «... como las centellas se levantan para volar por el aire, así el hombre nace para la aflicción», etc.
79. Cfr. FRAY LUIS DE LEÓN, *Comentario sobre el Libro de Job*.
80. Cfr. *De opere manuali*, quod. 7, q. 7 a. 2º respondeo.
81. Cfr. *Contra impugnantes*, parte 2ª, cap. 4º, prólogo.
82. Cfr. *Contra impugnantes*, parte 2ª, cap. 4º co.
83. Cfr. *Contra impugnantes*, parte 2ª, cap. 4º co. «... sicut Gregorius i pastorali dicit, exponens illud quod legitur Exod. XXV, 15: vectes semper erunt in circulis», etc.
84. Cfr. Marcos VI, 3.
85. Cfr. Mateo IV, 18-19; IX, 37; XXIV, 14-30.
86. Cfr. en *De opere manuali*: Mat. VI, 25-26 y 33; Mat. XIX, 17; *Contra Impugnantes*: Mat. VI, 25-26 y Mat. XIX, 27.
87. Cfr. en *De opere manuali*: Luc. XII, 33, Luc. IX, 60 (2 veces), Luc. XVIII, 30 (2 veces); *Contra Impugnantes*: Luc. XII, 33; Luc. X, 40; Luc. IX, 59; Luc. IX, 60 (2 veces).
88. Cfr. *De opere manuali*: Act. XX, 34 y Act. VI, 2; *Contra Impugnantes*: Act. XX, 34 y Act. VI, 2.
89. En *De opere manuali* (quod. 7, q. 7 a. 1º respondeo).
90. Cfr. J.G. GEENEN, *Le fonti patristiche come «autorita» nella teologia di San Tommaso*, en «Sacra Doctrina» XX (1975-77) 7-67.
91. P.L. 40, 547-582.
92. Cfr. *De civitate Dei* dice: «Desidia seantities, pigritia, neglegentia, vitia sunt utique quibus labor figitur, cum labor ipse etiam qui est utilis, poena sit» [P.L. 41, 785]; cfr. también «Ad Hilarium» [P.L. 41, 117].
93. Cfr. *Ad II Thess.* c. II, lect. 2. Según algunos autores el «agustismo espiritualista» influyó negativamente en la instrumentalidad de la técnica en el trabajo.
94. Cfr. *De opere manuali* (quod. 7, q. 7 a. 1º respondeo, a) y en *Contra impugnantes* Parte 2ª cap. 4.
95. Cfr. *De opere manuali* (quod. 7, q. 7 a. 1º respondeo, d): «...manus... es dicitur organum organorum...».
96. En *De opere manuali* (quod. 7, q. 7 a. 1º respondeo, b).
97. Cfr. *Contra Impugnantes* Parte 2ª cap. 4.
98. Cfr. V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro in Aristotele*, «Revue Thomiste» 1 (1962) 27-63; y C. INNERARITY, *La comprensión aristotélica del trabajo*.
99. Cfr. G. CENACCHI, *Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Roma 1977.
100. Cfr. V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro in S. Tommaso d'Aquino*, en «Revue Thomiste» 4 (1962) 655-700.
101. Cfr. *De opere manuali*, quodlibet 7, q. 7 a. 1º s.c. 5.
102. Cfr. quod. 7 q. 7 a. 1º respondeo: *Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ideo diversis officiis oportet occupari diversos, ut dicitur ad Rom. XII, 4-6; cfr. In expositione super epistolam Pauli ad Romanos, c. XII, lect. 2, nº 972-976, 979 y 981.*
103. Cfr. *In postilla super Matthei Evangelium.* c. XXVI, lect. 7.

104. Cfr. Act. XX, 34: *ad ea quae mihi opus erant, et his qui mecum erant, ministraverunt manus istae.*
105. Cfr. *In Sent.*, liber II, d. 17, q. 3 a. 2º ad 7.
106. Cfr. I q. 102 a. 3º respondeo.
107. Cfr. I q. 102 a. 3º; cfr. *In II Sent.* d. 17, q. 3, a. 2, ad 7.
108. I q. 96 a. 1º-4º.
109. Dios impuso al hombre tres penas por su rebelión: la fatiga del trabajo, el dolor en la procreación y la muerte. Cfr. *In Salutatio nem Angelicam expositio*, ed. Marietti (*Opuscula Theologica*, t. II) nº 1121-1123; y cfr. II-II q. 164 a. 20.
En relación a la fatiga del trabajo distingue tres aspectos: 1º) La maldición del suelo [I q. 76 a. 2, II-II q. 164 a. 2 y q. 83 a. 8 ad 1]; 2º) la continua fatiga del trabajo para procurarse el sustento [II-II q. 164 a. 2 ad 3] y 3º) La dificultad de dominar los elementos naturales [II-II q. 164 a. 2 ob. 1 y ad 1].
110. Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* III c. 8, donde el filósofo prolonga una idea expresada ya en *Liber XIV De Animalibus*.
111. SAN BUENAVENTURA, *De perfectione evangelica* q. 2 a. 3º respondeo; cfr. también *Commentarium in IV Liber Sententiarum* d. XXIV, p. II q. IV a. 1º respondeo. Y, también en A. DE HALES, *Glossa in quattor libros sententiarum*, liber IV d. XXIX n 9, IV.
112. Cfr. SANTO TOMÁS, *In Job* c. XII, lect. 1.
113. ARISTÓTELES, *De anima*, III, c. 8.
114. Cfr. Quod. 7, q. 7 a. 1, respondeo. Cfr. además I q. 76 a. 5 ad 4; I q. 91 a. 3 ad 2; I-II q. 5 a. 5 ad 1; II-II q. 187 a. 3 ad 1.
115. Cfr. I q. 75 a. 4 ad 2. No se puede llamar persona a la mano o pie.
116. Cfr. *De Potentia* q. 1 a. 1º; cfr. I q. 89 a. 1º; cfr. *De unitate intel.*, 1: «*unumquodque operatur in quantum est eus, ideo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse. Formae igitur quae nullam operationem habent sine communicatione suae materiae, ipsae non operantur, sed compositum est quod operatur per formam.*»
117. Cfr. *In II Sent* d. 17 q. 2 a. 1; *De Anima* a. 2-3; *De Potentia* q. 3-9, etc.
118. Cfr. G. POST, K. GIOCARINIS, R. KAY, *Medieval heritage of a Humanistic Ideal: «Scientia donum Dei est, unde vendi non potest»*, «Traditio» 1 (1955) 195-234.
119. PORFIRIO, *De specie* (capítulo *Isagoge in cathogorias Aristotelis*), citada en quod. 7, q. 7, a. 1º respondeo.
120. Cfr. STO. TOMÁS, *Commentarius in Libros Politicorum Aristotelis*, lec. 1, nº 39.
121. *In postilla super Matthei Evangelium*, proemio.
122. Cfr. S. BUENAVENTURA, *De perfectione evangelica*, q. 2 a. 3 ad 9.
123. Cfr. *Comentario al evangelio de Lucas*, c. 16, v. 5; cfr. *Comentario al Eclesiastés*, c. 2, v. 18-25, y c. 1; *Collationes al evangelio de Juan*, c. 6, coll. 26, v. 5; c. 4, coll. 14, v. 6, nº 1.
124. Cfr. *In postilla super Matthei Evangelium*, proemio.
125. En esta actividad santo Tomás incluía la administración de aquellos sacramentos más estrechamente a unidos a su predicación: la Eucaristía y la Penitencia.
126. Cfr. *Contra Impugnantes*, Parte 2ª cap. 4º.
127. *In postilla super Matthei Evangelium*, proemio.
128. Cfr. I, q. 96 a. 1º-4º; I, q. 102, a. 3º respondeo; I-II, q. 106, a. 3º; II-II, q. 16 a. 2º; II-II, q. 152, a. 2º; II-II, q. 164, a. 2º ad 3; II-II, q. 187, a. 3º; *In Sententias*, liber II, d. 17, q. 3ª a. 2º ad 7; *Contra Gentes*, c. 132-135; *In Iob*, c. 5 lect. 1, etc.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	53
ÍNDICE DE LA TESIS	59
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	63
GÉNESIS DEL CONCEPTO DE TRABAJO EN SANTO TOMÁS: DESARROLLO, CONTEXTO Y APLICACIÓN	79
1. APROXIMACIÓN AL <i>STATUS QUAESTIONIS</i> DEL CONCEPTO DE TRABAJO EN LA SOCIEDAD DEL SIGLO XIII	79
1.1. La ciudad y el origen de la conciencia profesional	80
1.2. Las universidades y la valoración del trabajo intelectual	83
1.3. El trabajo y las nuevas órdenes mendicantes	97
2. CONTEXTO EN EL QUE SANTO TOMÁS ELABORÓ SU CONCEPTO DE TRABAJO: LA QUERRELLA UNIVERSITARIA EN 1256	95
2.1. <i>De opere manuali</i> : identificación como <i>quaestio disputata</i>	97
2.2. <i>Contra impugnantes Dei religionem</i> : una obra polémica	104
3. FUENTES EMPLEADAS POR SANTO TOMÁS	110
3.1. Tipo de fuentes	111
3.2. Uso y valor	118
4. NIVELES DE DESARROLLO DEL CONCEPTO DE TRABAJO EN SANTO TOMÁS	119
4.1. Perspectiva teológica	120
4.2. Propuesta ontológica	121
4.3. Aplicación a la querrela universitaria de 1256	129
4.4. Alcance y virtualidades del concepto definido	133
NOTAS	135
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	143

