

Tomàs d'Aquino i l'amistat social

Molt més enllà d'una justícia liberal

Aquilino Cayuela'

Aquest assaig proposa algunes qüestions fonamentals de la concepció social i política de Sant Tomàs d'Aquino, en el 750è aniversari de la seva mort, portant-les al present i mostrant la seva pertinent i oportuna resposta, en aquest context sociopolític alterat pels conflictes internacionals i la polarització política.

Una comprensió positiva de l'ordre social

L'obra i la figura de sant Tomàs d'Aquino és impressionant pel que fa a l'amplitud de les investigacions i els continguts. Hi predomina la lluminositat, l'ordre i el diàleg.

La construcció social i política que proposa Tomàs d'Aquino és admirable per constructiva, positiva i natural. Una concepció de l'ordre social sens dubte inspirada en la Política d'Aristòtil, però superada per l'extensió de l'ordre natural al que és sobrenatural. Cosa que, en el seu temps, va ser arriscada, per apartar-se de les doctrines agustinistes (d'influència platònica) que concebien la necessitat del govern i la societat com a conseqüència del pecat original dels homes. Una concepció negativa, com a visió pessimista de la naturalesa humana.

Aquest pessimisme va ser fonament de nombrosíssimes concepcions morals i polítiques, en l'antiguitat, a l'edat mitjana i en el temps modern, on més ha arrelat; potser un exemple preclar sigui el *Leviatan* de Thomas Hobbes, on l'ordre social sorgeix com a necessitat davant d'un estat negatiu de naturalesa i l'ordre polític i l'Estat és un "artifici" que remeia un hipotètic estat originari en què els homes, guiats per l'instint de supervivència, l'egoisme i la llei del més fort, es troben immersos en una 'guerra de tots contra tots' que faria impossible la societat. Els homes són "llops" els uns envers els altres. Per això "durant el temps en què els homes viuen sense un poder comú que els obligui a tots respecte, estan en una situació de guerra". Hobbes aplica així un principi de racionalitat instrumental per justificar la legitimitat del poder sobirà, el poder de l'Estat.

Abans autors com Dante, Maquiavel o Bodino havien apuntat en la mateixa direcció, sens dubte fruit de l'experiència d'una guerra civil que el mateix

Hobbes també va patir. Van ser guerres i guerres les que van motivar aquests autors, en els principis del temps modern, a articular formes de govern que traguessin els homes de la seva natural vilesa concentrant la seva força i brutalitat en un de sol (el Sobirà, més tard, l'Estat) per establir una pau sobre la iniquitat originària dels humans.

Tomàs entén, com Aristòtil, que l'home és social per naturalesa i que la societat civil és un element positiu per a la perfecció humana. Els dos autors, que entenen que l'home és “social per naturalesa” i que la sociabilitat és una inclinació natural, expliquen que “allò polític” respon a un bé i suposa un perfeccionament de la virtut de la sociabilitat i l'amistat, a la polis, a la comunitat. Per això la sociabilitat és la font i la raó de l'ordre polític.

Per a Tomàs d'Aquino, la política i el bon govern depèn d'un perfeccionament dels membres d'una polis o comunitat. En contra de l'opinió del sofista Licòfron, per a qui la política se cenyeix a establir les condicions “de garantia de drets dels uns i dels altres” per prosperar (en una lògica molt semblant a la construcció liberal present):

Així és palès que la ciutat que veritablement ho és, i no només de nom, s'ha de preocupar de la virtut; perquè si no la comunitat es converteix en una aliança que només es diferencia localment d'aquelles en què els aliats són llunyans, la llei és un conveni i, com diu Licòfron el sofista, és una garantia dels drets dels uns i dels altres, però deixa de ser capaç de fer els ciutadans bons i justos.²

Aristòtil, i igualment sant Tomàs, creuen, per contra, que la política i el bon govern consisteix a “fer bons els homes” i millorar-los en les seves vides. Tot ordre social parteix d'un bé (la inclinació natural a ser sociables) i es dirigeix (com a fi) a un perfeccionisme (fer bons els homes). L'objecte de la política suposa perfeccionar els seus membres amb vista a la realització de la seva naturalesa, de la vida Bona, i construir el bé conjunt de la comunitat, és a dir, el bé comú.

L'Aquinat, per tant, en aquesta direcció analitza les formes de govern trobant que un model, que podríem anomenar de monarquia equilibrada, que combinés elements aristocràtics i democràtics, aconseguiríem el millor paradigma de govern, superant una concepció dualista.

Tomàs d'Aquino, així mateix, recupera de sant Agustí la noció d'una sola finalitat última sobrenatural que inclou i salva benignament l'ordre terreny i temporal, és a dir, aquesta Ciutat de Déu entremesclada en el decurs temporal del món supera i garanteix tot ordre temporal.

En aquest sentit, el poder terreny queda sota l'Església, però Tomàs assigna al poder civil una tasca i una missió de cooperació en l'assoliment del bé

Sant Tomàs i sant Albert Magne al Paradís amb Dante i Beatriu, fresc de Philip Veit (c 1820)



comú dels homes i les societats, per conduir-les al final últim i ple. Com diu, és missió del govern “ordenar les coses que condueixen a la felicitat celestial i prohibir les contràries.”³

La inclinació natural a la sociabilitat

Com dèiem, l'origen natural de la societat civil i el seu origen cal posar-lo en la inclinació natural de l'home de viure en societat. Hi ha realment una inclinació natural a la sociabilitat, l'home és social per naturalesa. Per què? Perquè cap home no en té prou amb si mateix per atendre les necessitats de la vida i necessita l'ajuda dels altres i perquè és essencialment comunicatiu, com ho demostra el fet del llenguatge.

Per aquestes raons, el naixement de la societat civil no és degut a cap pacte o artífici, ni al mutu consentiment entre els homes, sinó a una inclinació de la naturalesa humana. Una necessitat ineludible per a tots els homes. A més, els homes neixen en el si d'una societat civil; al principi de la seva vida necessiten ineludiblement els altres, i quan arriben a l'edat adulta no se'n poden separar totalment, sinó amb un greu trencament per al seu benestar físic, i fins i tot per al seu avançament moral. L'origen de la societat civil és completament natural.

El bé comú és, com dèiem, la fi de la societat, diu l'Aquinat: “En les coses humanes hi ha algun bé comú, que és el bé de la ciutat o de la societat” (*Contra Gentes*, III, cap. 80). Però en què consisteix aquest *bé comú*? Una resposta més immediata és que sigui allò que fa possible la vida bona i virtuosa dels ciutadans, perquè, en aquesta lògica aristotèlica i tomista els homes es reuneixen en societat per viure dignament, per viure bé, per a les fites de les seves vides, una cosa que no es pot assolir si tots i cadascun viuen per a si, individualment, egoïstament, o si són llops els uns envers els altres en continu conflicte o rivalitat. Un estat així no construeix, sinó que destrueix i frustra la inclinació natural humana a “ser socials”.

La vida humana és digna si es conforma (s'adequa i es fa conforme) a la virtut. Per tant, la vida virtuosa és la fi de la societat civil⁴ (cf. *De regno*, I, cap. 15).

Perquè per aconseguir una vida digna i virtuosa es requereixen nombrosos béns, corporals i espirituals, i aquests convenientment ordenats: la tranquil·litat, la pau, la unitat, l'amistat, el benestar, la salut pública requereixen un ordenament. La base d'aquestes condicions és la pau: “La fi de tot govern és la pau; la pau, en efecte, i la unitat dels súbdits és la fi del governant”.⁵

Així mateix, tota societat es fonamenta en béns altament humans, basats en aquesta sociabilitat natural la virtualitat més significativa de la qual és l'amistat:

Entre tots els béns del món no n'hi ha cap que es pugui preferir dignament al de l'amistat. Aquesta és la que concilia en unitat els virtuoses, i la que conserva i promou la virtut. Aquesta és la que tots els homes necessiten en l'execució de qualsevol negoci, per no envanir-se en la prosperitat ni abandonar l'adversitat. Aquesta és la que proporciona els delits més grans, ja que totes les coses delectables produeixen tedi sense els amics.⁶

Allò constitutiu de la societat

La matèria de la societat són els individus humans, ja que d'ells està feta la societat. Ara bé, hi ha societats imperfectes, elementals, com la família, i d'altres més perfectes i completes, com el llogaret, compost de diverses famílies, i l'ajuntament, compost de diversos llogarets o de diverses famílies en nombre suficientment gran, i així successivament la província, la regió, l'estat. I és important fer notar que els individus no s'integren en la societat política perfecta, és a dir, l'estat, sinó a través de les societats inferiors: de la família en primer lloc, i després, de la ciutat i de la regió. Per això, la societat més gran, que és l'estat, no ha d'absorbir les societats menors, sinó

que les ha de mantenir i superar. El cos social és un cos organitzat, no pas una simple juxtaposició d'individus. La unitat de la societat és unitat d'ordre, que permet i respecta les diferències dels individus i les relacions que aquests mantenen entre si abans d'integrar-se a la societat civil perfecta. Si aquestes diferències s'esborren, la societat mor per excés d'uniformitat. Sant Tomàs ho diu clarament: si la ciutat fos més una del que ha de ser, ja no hi hauria ciutat.

I quant a la forma de la societat cal dir que allò que ordena o estructura una multitud d'individus, famílies, municipis, associacions etc., a la unitat superior de l'estat o de la societat civil perfecta, és l'autoritat, a les diverses formes que pot adoptar, i les ordenacions que n'emanen i que són les lleis.

L'autoritat o el govern dels pobles no sempre té la mateixa forma, sinó que es presenta en formes diverses. Sant Tomàs les estudia en les seves línies fonamentals i són sis, tres de bones i tres de dolentes. Les bones o justes són: monarquia, aristocràcia i democràcia; i les dolentes o injustes, aquestes: tirania, oligarquia i demagògia. En aquest punt segueix molt de prop el pensament d'Aristòtil.

Sant Tomàs es planteja també la qüestió de quina d'aquestes formes de govern (ja s'entén que de les justes) és la millor. I considerant la qüestió d'una manera absoluta, respon que la monarquia. No obstant això, en concret i ateses totes les circumstàncies, és millor el govern mixt, que retengui en si tot el bo que puguin aportar les diverses formes de govern just per trobar aquesta solució:

Així doncs, la millor forma de govern és aquella en què n'hi ha un que sobresurt en la virtut i que mana a tothom, i sota seu n'hi ha alguns que també governen d'acord amb la virtut, i a més el govern pertany a tothom, perquè tots poden ser elegits governants i perquè tots els trien. Tal és, en efecte, la millor forma de règim, composta de monarquia, en tant que mana un de sol, i d'aristocràcia, en què manen diversos d'acord amb la virtut, i de democràcia, és a dir, el poder del poble, en tant que del poble puguin ser elegits els governants i pertany al poble l'elecció d'aquests.⁷

Per això, proposa una forma mixta de monarquia, aristocràcia i democràcia que s'acaba d'organitzar i estructurar per les diferents lleis emanades d'una autoritat competent i sempre orientades al bé comú.

Una necessària amistat social

Igualment, per a sant Tomàs l'amistat com a forma més plena d'amor interpersonal, amor de *philia* i virtut (*areté*), és el més necessari per a la vida,⁸ però no només en les necessitats materials sinó sobretot en les

necessitats morals i espirituals.⁹ D'aquí la seva rellevància a la societat i la política perquè, deia Aristòtil, que és l'amistat el que manté unida la "polis". L'amistat complementa la justícia perquè, d'una banda, els justos són els més capaços d'amistat i per això la justícia no arriba a la seva perfecció fins que no és capaç de generar amistat.¹⁰ La virtut de la justícia consisteix en la ferma i constant voluntat de donar a cadascú el que li deu, és virtut pròpia de la vida en societat i això es produeix en els diferents nivells de la vida social: en la vida familiar, en l'amistat personal i la unió social i política; en aquest darrer cas Aristòtil i Tomàs d'Aquino consideren que les lleis civils i el bon govern consisteixen a "fer millors els homes", fet que suposa en última instància a propiciar l'amistat entre els ciutadans, a més, una amistat sòlidament formada sobre la justícia i les altres virtuts. En sant Tomàs és una comprensió que prepara el terreny d'acollida i comprensió de *l'amor de caritat*, que renova i enriqueix l'amistat entre les persones a la *comunió i l'amor fratern*.¹¹

Aquesta doctrina de *la inclinació natural a la vida social i a l'amistat* es contraposa radicalment amb les concepcions modernes i tardomodernes (com hem indicat al començament de la intervenció). Per què? Doncs ja hem dit que, per la seva arrel nominalista, on la *llibertat es defineix com a llibertat d'indeterminació* o un "autodeterminar-se" de manera activa i espontània a voler i a obrar alguna cosa o no fer-ho, o voler i obrar una altra cosa, sense cap condicionament extern ni intern. El liberalisme polític actual funciona així, quantitativament com els productes i els prestatges d'una gran superfície.

A més, un "jo desvinculat" que actua i reivindica la seva llibertat davant d'altres llibertats paral·leles suposa un veritable "antagonisme" que acaba contraposant l'home contra l'home.

Els darrers esdeveniments que estem vivint: l'experiència de la pandèmia; la profunda crisi democràtica i la polarització de les nostres societats, a Occident; les guerres d'Ucraïna i Israel i els nombrosos conflictes en augment; l'actual fragmentació de l'ordre mundial reclamen una moralitat i una política més enllà dels pactes procedimentals, fins i tot, dels marcs liberals establerts fa més de trenta anys.

Cal un fonament més positiu i arrelat en la naturalesa humana. Una revisió avui dels marcs morals és més necessària que mai i reclama una sociabilitat o una amistat social més generosa i desinteressada.

¹ Catedràtic de Filosofia Moral i Política, Universitat Abat Oliba CEU – CEU Universities.

² Aristòtil, *Política*, III, 1280 b. - Edició bilingüe, Marías, J.; Araujo, M., Centro de

Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

³ Tomàs d'Aquino, *De regimine principum*, I, 15.

⁴ Cf., Tomàs d'Aquino, *De regno*, I, cap. 3.

⁵ Cf. Tomàs d'Aquino, *Contra Gentes*, IV, cap. 76.

⁶ Cf. Tomàs d'Aquino, *De regno*, I, cap. 11.

⁷ Tomàs d'Aquino; *Suma Teològica* I-II, q. 105, a. 1.

⁸ Cf. Aristòtil, *Ètica a Nicómaco*, VIII i IX.

⁹ Ídem., VIII;1, 1155a, 11-16.

¹⁰ Cf. Pinckaers, O. P., Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia, Pamplona: EUNSA, 2000, 505; Conill, J. y Montoya, J., *Aristóteles: Sabiduría y felicidad*, Madrid: Cincel, 1985, 158.

¹¹ Cf. Pinckaers, op. cit., 506-507.