

Sociabilidad e inclinación a la amistad en santo Tomás de Aquino

Sociability and inclination to friendship according to saint Thomas Aquinas

AQUILINO CAYUELA
Universidad Abat Oliba CEU
acayuelac@uao.es

Resumen: En medio de una atmósfera moral inhóspita y difícil el artículo plantea la cuestión de la sociabilidad y la amistad en la tradición aristotélico tomista. El núcleo del texto plantea las relaciones entre sociabilidad y amistad; amistad y amor; amistad y justicia y amistad y caridad como marcos morales adecuados, en unas sociedades que requieren superar la justicia liberal establecida en los límites de las éticas contemporáneas.

Palabras clave: sociabilidad, amistad, ética, justicia, gratuidad.

Abstract: *During an inhospitable and difficult moral atmosphere, the article raises the question of sociability and friendship in the Aristotelian-Thomistic tradition. The core of the text raises the relations between sociability and friendship; friendship and love; friendship and justice and friendship and charity as adequate moral frameworks, in societies that need to overcome the liberal justice established in the limits of contemporary ethics.*

Keywords: *sociability, friendship, ethics, justice, gratuitousness.*

Artículo recibido el 6 de julio de 2023 y aceptado para su publicación el 21 de septiembre de 2023.

I. Una atmosfera moral inhóspita

Hablar de sociabilidad y amistad en estos tiempos resulta casi un prodigio, en medio de una atmósfera moral tan inhóspita como la presente, donde el pensamiento tardo moderno parece continuamente abocarnos al “conflicto” en debates inacabables y polémicos, especialmente en el campo de la filosofía práctica, centrados más en “aquello” que nos divide o enemista: desigualdad, género, empoderamiento, diferencia, deconstrucción. Todas estas dialécticas resaltan las divergencias y se alimentan del conflicto. Al fondo se trata de hacernos ver “un infierno en el otro”, ese “infierno que son los demás” (“L'enfer c'est les autres”) como decía Sartre en su obra teatral *A puerta cerrada*¹, tal vez influenciado por las lecciones que recibí de Alexandre Kojève sobre la dialéctica de Hegel en los años treinta junto a Simone de Beauvoir, Bataille, Lacan, Lévinas, Aaron, Merleau-Ponty y Queneau (quien compilaría y publicaría las mencionadas lecciones)².

Todos estos autores “tardo modernos” encontraron en “el conflicto” su divisa y quienes mejor partido supieron sacar de este asunto fueron Sartre y Beauvoir para proponer una nueva ontología que se ha situado en la base de la *nueva izquierda*.

Un fundamento instaurado hegemónicamente en la cultura contemporánea: “yo y otro”, “sujeto y objeto”, “libertad y alienación”, son estas contraposiciones que proponía Kojève, en sus lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel las que fascinaron a todos aquellos que, desde la posguerra francesa, han articulado la nueva dialéctica de la izquierda. Para Simone de Beauvoir: la dialéctica del yo y el otro se explicaba, por primera vez, en el sometimiento de la mujer, es decir, la alteridad “a la que estaba condenada por la representación dominante”. Para George Bataille: “la fascinación del sujeto por el objeto constituía la principal dimensión de lo erótico” y se convierte en la forma por la que “nuestra libertad alcanza el mundo de las cosas”. Para Lacan, desde esta dialéctica hegeliana, se explicaba “el *estadio del espejo* de la psique” o momento en el que el sujeto se percibe a sí mismo como objeto y “se transforma en Otro para sí”³. Más tarde las claves de los post-estructuralistas consistirán en romper el lenguaje a través de la diferencia y la de-construcción.

¹ J. P. SARTRE, *La puta respetuosa. A puerta cerrada*.

² A. KOJÈVE, *Introducción a la lectura de Hegel*.

³ Cf. R. SCRUTON, *Pensadores de la Nueva Izquierda*, 121-124.

Se trataba de proponer una “libertad radical y desvinculada” donde “la caída es el Otro”, el prójimo que nos limita nos cosifica y es, a su vez, “la cosa” frente a la cual se define mi libertad; “estamos así condenados bajo la mirada de otros”. En todos los casos la relación de “yo” y “el otro” se padece en un extrañamiento, se desnaturaliza ontológicamente. Se invierte el orden del “ser” y la libertad del yo se opone a todo orden, a toda “inclinación natural” y sin referencias llegando a un híper-nominalismo consistente en la aniquilación de “lo natural” en nombre de una “libertad” radicalmente desvinculada⁴.

II. Las inclinaciones naturales

Muy contrariamente, nuestra tradición moral central parte de otra ontología y, bajo ella, de otra antropología, porque sitúa la verdad y el bien en aquello que “nos une”, porque los humanos somos una “naturaleza espiritual”, de modo que las inclinaciones y deseos, que de ella proceden son, por el contrario de limitar nuestra libertad, las que la posibilitan y despliegan. El padre Pinkaers O. P., ha señalado con gran acierto la dificultad que hay para hablar, en nuestros días, de estas *inclinaciones naturales*, justamente por lo que he ido señalando, una larga y paulatina asimilación de contraposición entre “libertad humana” y “naturaleza” que es fruto de “las profunda y sutiles modificaciones que ha causado el nominalismo en nuestra herencia espiritual” y que nos sitúa bajo unas categorías equívocas que no aprecian, en primer lugar, la significación analógica de los términos: “naturaleza” y “natural”.

Cuando Tomás de Aquino habla de “dignidad humana” se refiere a ella como *perfección de naturaleza*, porque los humanos disponemos de libertad y voluntad dice: “solo la criatura racional tiene dominio de su acto, y actúa libremente en sus operaciones”, algo que viene acompañado por la *dignidad de fin*⁵:

Dios provee a cada naturaleza según la propia capacidad, pues hizo a cada criatura tal como comprendió que sería capaz de llegar al fin bajo su

⁴ A. KÓJEVE, *La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel*.

⁵ Textualmente en el Angélico: “In *perfectione* quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum”. También: “In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum sua operatione pergit”. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles* III, 111.

gobierno divino. Ahora bien, únicamente la criatura racional es capaz de aquella dirección por la que es dirigida a sus propios actos no sólo según la especie, sino incluso individualmente.

Es significativa esta afirmación del Aquinate porque el hombre se ordena a su fin por la moralidad o ley moral con la que Dios le ha provisto, pero la finalidad de todo hombre es unirse a Dios mismo y esta finalidad dada al hombre por Dios desde su origen es el fundamento de su dignidad y la consecución de esta, su realización, viene a través de la moralidad y el auxilio de la gracia. La oportuna respuesta del hombre a Dios es *la virtud*.

En esta perspectiva nuestras inclinaciones se arraigan en esa “perfección de naturaleza”: la racionalidad y la voluntad, el libre arbitrio, son fuente de tales inclinaciones naturales humanas de modo que la contraposición nominalista y su radicalización sartreana son puramente forzadas, artificiales y, en gran medida falsifican la esencia humana. Si partimos de la contraposición entre *naturaleza y libertad*, tal como concibe el nominalismo, *la libertad* depende únicamente de nuestra decisión voluntaria, sin otra determinación. Es el presupuesto de Kojève o de Sartre quienes, justamente, han radicalizado el presupuesto de Ockham de que la libertad va sola, desvinculada, (descompuesta, desajustada), va por su lado, en oposición a la naturaleza, de ahí que designemos a Sartre como híper-nominalista. Frente a una libertad de este tipo *lo natural* se contrapone como una amenaza, como *lo determinado de antemano*, como *lo necesario, lo a priori y heterónimo*. De este modo nuestro tiempo no ve manera de conciliar *libertad y naturaleza*. El conflicto es la nueva clave y, de facto, ya no será el amor sino el egoísmo la fuente de la inclinación humana (porque en Sartre, por ejemplo, todo es pecado). Así moramos en una sociabilidad que nace del conflicto.

La perspectiva de santo Tomás, sin embargo, nos posibilita “el redescubrimiento de una *naturaleza espiritual* que no se opone a la libertad, sino que por el contrario la funda y la forma”⁶. Estudiar al Angélico nos permite reconstruir una moralidad donde la ley y las inclinaciones del hombre aparecen integradas y las virtudes cobran vida; sitúan una naturaleza que es la condición de la libertad misma y la concilian. De hecho, en este asunto que nos concierne: la sociabilidad y amistad en cuanto que inclinaciones

⁶ Cf. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, 469-473.

naturales humanas, podemos decir que muestra con claridad preminente la conciliación entre *naturaleza y libertad*.

Si vamos analizando, como hace Servais (Th.) Pinckaers, una a una nuestras propias inclinaciones nos damos cuenta: Así, por ejemplo, nuestra inclinación natural a la verdad no es en absoluto una inclinación ajena y ciega del interés humano, más bien es propia y específicamente humana; tampoco nuestra inclinación al bien puede nacer de lo pre-moral o infra-moral sino muy significativamente de una perfección de naturaleza que la instaaura.

Lo mismo podemos decir en nuestra inclinación a la belleza, o a la felicidad, ninguna de ellas es en absoluto limitativa de la libertad, no la determinan, sino contrariamente tales inclinaciones surgen de *la determinación de nuestra libertad*. Hay que entender, por ello, la analogía del concepto *determinación* que reside en la diferencia entre *determinación exterior* o aquello que viene por una voluntad ajena o externa y *determinación interior* que es manifestación propia de nuestra voluntad, de nuestra capacidad y, por ello, “signo de nuestra libertad”. Así son las *inclinaciones naturales* y se corresponden, como señala Pinckaers, con *la espontaneidad espiritual del hombre*, formando lo que llama santo Tomás en ocasiones el “*instinctus rationis*”⁷, que se asemeja a ese instinto superior o *genio*, que decía Aristóteles, pero que en el Angélico cobra además un valor teológico, pues los dones del Espíritu santo soplan y actúan en este *instinctus rationis*⁸ que crea y desarrolla verdaderamente la libertad.

Podemos acercarnos mejor al problema de la *ley natural* incomprendida y rechazada en estos tiempos “tardomodernos”, incluso en ámbitos eclesiásticos y teológicos⁹, encontrando la misma fuente: el *nominalismo* que desde Ockham contrapone voluntad humana y naturaleza, bajo su *libertad de in-*

⁷ PINCKAERS, Ibid. 473.

⁸ PINCKAERS, Ibid. 474.

⁹ A modo de caso, en el foro de discusión acerca de “moral sexual” que ha preparado el *camino sinodal* de la Conferencia Episcopal Alemana para promover drásticos cambios, elementos de desorientación y de ruptura tanto con la tradición como con el magisterio de la Iglesia, han afirma: “Se excluye *la ley natural* como fuente moral” por ser, indican, “algo desconocido” y añaden: “El término *ley natural* no es familiar para la mayoría de los creyentes. Algunas respuestas de los creyentes se niegan expresamente a responder a esta pregunta sobre la base de que el concepto es simplemente desconocido. Así argumentó el teólogo moral E. SCHOCKENHOFF en su ponencia: “La ética sexual de la Iglesia: Genealogía histórica, observaciones críticas y nuevos desarrollos”, en la Jornada de estudio

diferencia. Mientras que en Tomás de Aquino encontramos que la ley natural es la expresión, bajo forma de preceptos, “de las inclinaciones naturales que viene regidas por el bien y la verdad”¹⁰. Una importante síntesis de los principios de la ley natural establecidos a partir de las inclinaciones naturales los encontramos en Tomás de Aquino en la cuestión 94, artículo 2, de la *Prima Secundae*¹¹. En el artículo primero, ha expuesto cómo la ley natural no es tanto un hábito de la conciencia como un acto de la razón práctica, que asume los primeros principios de la moralidad y que los hombres conocemos desde el inicio de cada uno de nuestros razonamientos prácticos. La ley natural recoge nuestra inclinación interior, está inscrita en el corazón y suministra la base de las virtudes y del auxilio de la gracia. De ahí el estrecho nexo con las tendencias o inclinaciones naturales, a las que enumerara en el artículo segundo.

Para Pinckaers estamos ante la “moral fundamental” de Tomás de Aquino, algo que nos interesa: Cuando se emprende la exposición de los preceptos de la ley natural, santo Tomás, tiene conciencia de “establecer los fundamentos mismos de la moral”, tarea primera y al mismo tiempo la más difícil para el moralista; tarea aparejada a la preocupación de “relacionar estos preceptos con los *primeros principios* de la vida del espíritu”¹².

El Aquinate, para esta labor, retoma y ordena elementos prestados de Aristóteles y Cicerón. Respecto al autor estoico encontramos un importante precedente, aunque Tomás no lo mencione en este punto, pero parece que recoge la doctrina: Cicerón en *De finibus bonorum et malorum*¹³ enumera las *tendencias naturales* comenzando por la común a todo ser vivo por la supervivencia; en segundo lugar, la tendencia común a hombres y animales por perpetuarse que les conduce a la unión sexual, generación y cuidado de la progenie; en el caso de los humanos, por la naturaleza racional y, no meramente instintiva, los hombres tiene un sentido del pasado y el futuro y son por tanto previsores, planifican y establecen relaciones entre las causas, de forma que forman familias y, más ampliamente, junto a otros forman una comunidad de lenguaje, comunicación y vida: es la *sociedad* o

sobre temas generales, en la Asamblea Plenaria de Primavera de la Conferencia Episcopal Alemana, celebrada el 13 de marzo de 2019, en Linggen (Alemania).

¹⁰ Ibid.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I-II.

¹² Cf. PINCKAERS, Ibid. 474-475.

¹³ Cf. CICERÓN, *Del supremo Bien y del supremo Mal*, III, c. 19, 212-215.

sociabilidad. Los estoicos distinguen entre las cosas estimables y las que no lo son y las primeras son las conformes a la naturaleza y tendentes al bien¹⁴.

Pero, tras el antecedente ciceroniano, en Tomás de Aquino encontramos un desarrollo preciso de las inclinaciones humanas:

- Inclinación al bien
- Inclinación a la conservación de la existencia
- Inclinación a la unión sexual y el cuidado y educación de la prole
- Inclinación al conocimiento de la verdad
- Inclinación a la vida en sociedad (o sociabilidad) y a la amistad.

Son unas inclinaciones tales que desempeñan para la razón práctica la misma importancia que los primeros principios en la razón teórica, es decir: son premisa de todo razonamiento o indagación sobre *el bien* del hombre; son de suyo conocidos con anterioridad a toda búsqueda y fórmula a la que se pueda llegar y aun cuando algunos nieguen tales obligaciones o no las aprecien no pueden evitar que obren en ellos en igual medida¹⁵.

III. Sociabilidad y amistad

Como vemos, la inclinación a la vida en sociedad es la última de las enumeradas y muestra, en primer lugar, un aspecto de necesidad y utilidad dado que los humanos, a diferencia de los animales provistos de fuertes instintos por la naturaleza, no tenemos más que “la razón y las manos para subvenir las necesidades naturales”: encontrar cobijo, alimentarnos, vestirnos, defendernos, etc. Para afrontar tales necesidades requerimos de los otros, de los demás¹⁶. Por esto ya Aristóteles definía al hombre como *zoon politikón* (animal social o cívico) algo que recoge santo Tomás como “*socialis et politicum*”. Tomás de Aquino comparte que el hombre es social por naturaleza. El estagirita decía: “la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”¹⁷. A esto añade: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*logos*). Pues la

¹⁴ Cf. CICERÓN, *Ibid.* III, cc. 20-22.

¹⁵ Cf. PINCKAERS, *Ibid.*, 477.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Del gobierno de los príncipes*, 500-506.

¹⁷ *Aristóteles, Política* I. 1253a 2-8, 50-51.

voz (*foné*) es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto”¹⁸.

Como ha señalado Aristóteles hay una más importante y manifiesta explicación de esta *sociabilidad* que la mera necesidad y se ve en *el lenguaje o la palabra* (*logos*) que es una obra directa de la razón, es imperada y asociada íntimamente a la razón, lo que nos sitúa en una más honda explicación respecto de la *naturaleza espiritual del hombre*. La “razón” designa “la facultad y el argumento”, en conjunto la inclinación y capacidad *comunicativa* del hombre en cuanto ser racional y ser sociable¹⁹.

Pero el fundamento más profundo, más acorde y manifiesto a la *naturaleza espiritual* y, digamos así, lo que de esta “inclinación” es más propiamente humana, para Tomás, es *la inclinación al afecto, al amor y a la amistad*.

Santo Tomás sigue a Aristóteles quien dice: “de todos los bienes útiles al hombre la amistad es el mejor y el más deseable” pues “sin amigos nadie querría vivir aun cuando tuviera de todos los demás bienes”²⁰. La amistad, sostienen Aristóteles y Tomás, es el más necesario de todos los bienes, es, además, la *virtud* que sobrepasa el orden de la utilidad material. Es algo que supone amar a los semejantes y procurar ayuda a los hombres en sus necesidades: “así los jóvenes necesitan de amigos para evitar el error, los ancianos ante sus menguadas facultades, los adultos, porque todos con ayuda de otro estamos mejor facultados para pensar y actuar, ante las necesidades materiales o ante las morales o espirituales”²¹. La amistad además es lo que mantiene unidad la “polis”, complementa la justicia por que por un lado son los justos los más capaces de la amistad y por otro lado “al dar más de lo que es debido” va más allá de la justicia, es “corona de la justicia”²² y proporciona motivación para la misma pues entre los amigos no se da la injusticia.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Algunos críticos de la posmodernidad como K. O. Appel o Jürgen Habermas sostiene un argumento muy parecido, frente a los posmodernos más disolventes, en el desarrollo de su *ética comunicativa*. Más recientemente, frente a las tendencias de “no verdad” o “pos-verdad” se puede ver en las últimas publicaciones de J. HABERMAS, *Verdad y justificación; Entre naturalismo y religión*.

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 122.

²¹ *Ibidem.*

²² J. CONILL – J. MONTOYA, *Aristóteles: Sabiduría y felicidad*, 158.

Aristóteles estudia *la amistad y el amor* (o *amor de philía*) en el libro VII de *Ética* a Eudemo, en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* y en la *Gran ética* I, 31 y II, 13-17. En su *Retórica* afirma que “*amor es querer el bien para alguien*”, que “es la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno –por causa suya y no de uno mismo–, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello”²³.

Santo Tomás de Aquino acoge esta definición de que “*amor es querer el bien para alguien*” porque “el movimiento del amor tiende hacia dos cosas: hacia el bien que uno quiere para ese alguien, sea para sí, o sea para otro, y hacia aquel para el cual se quiere es bien. Dicen Aristóteles que al bien que uno quiere para otro, se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para quien se quiere ese bien se le tiene amor de amistad”. De forma que la amistad vendrá definida por ambos autores, en todos los casos, por un *amor de benevolencia*, es decir, un “querer el bien del amigo”, por un *amor libre* y por la *reciprocidad* de los actos y los sentimientos mutuos.

La amistad implica “recíproco amor de benevolencia”, es el mutuo querer el bien de la otra persona, el amigo amado, un mutuo y conocido querer bien y esto hace de la amistad, también algo bello. Aristóteles y santo Tomás, habla de tres tipos de bien:

– *Bien honesto*, es la especie de querer o de amor por la cual algo es amado debido a su bien, a saber, en sí y por sí mismo.

– *Bien útil* es la especie en la que algo es querido debido a su utilidad.

– *Bien deleitable* donde algo es amado debido a su deleite.

En la amistad los amigos se aman en cuanto al bien honesto, es decir, en sí y por sí y se aman *debido a la virtud*: “quieren el bien el uno del otro en cuanto es bueno, y son buenos en sí mismos”, así las amistades fundadas en el bien son las “auténticas amistades” por buscarse por ellas mismas y no “debido a” (otros bienes). Además, en cuanto a lo útil lo querrán recíprocamente, del mismo modo el deleite lo querrán recíprocamente. Para Aristóteles lo bueno reúne en sí lo útil y lo deleitable²⁴.

Además, amar al amigo es amar el propio bien, se ama por el mismo hecho de amar y el “bueno” al hacerse amigo de alguien “se convierte en un

²³ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* II, 4, 327-328.

²⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII, 3, 1156, 6-12; 25-30.

bien para aquél de quien es amigo”, se ama al amigo porque se le reconoce como un “don” y al tiempo se es “don” para el amigo²⁵.

IV. Amor y amistad

Como herederos de marcos morales románticos, el título del apartado parece aludir a la novela sentimental inglesa de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Jane Austen titula así una obra de juventud “Amor y amistad” (*Love and Friendship*)²⁶ y tendría interés abordar la comprensión de la amistad y los sentimientos analizando la literatura sentimental moderna, su evolución y su descomposición en la tardo modernidad ya entrados en el siglo XX a través del “emotivismo”²⁷ o “expresivismo”²⁸. Pero nuestro cometido es mucho más sobrio y dirigido al sustrato del asunto: la relación sociabilidad, amistad y amor humano. Nos movemos en una ética fundamental y no nos queremos alejar de ese curso.

La concepción Aristotélica de la amistad, tomada por el Angélico es puesta en valor y enriquecida: lo advertimos cuando indica que, en el matrimonio, en el amor de pareja, la amistad es esencial, al punto que se ha de dar, entre los cónyuges, de “forma máxima”: ¿Qué es para él la unión del hombre y la mujer? ¿Cómo define el matrimonio?

De un modo muy distinto a lo comprensión contractualista del liberalismo, es decir, una mera relación de mutua utilidad, tampoco tiene mucho que ver con una comprensión “expresivista” donde no hay una verdad respecto a la medida de “lo bueno”²⁹.

En negativo, dice Tomás de Aquino: *no es un hecho meramente instrumental en orden a la sexualidad de ambos. Tampoco es un “consorcio de vida doméstica” o contrato ordenado a un bienestar externo de los contrayentes*³⁰. Como sí lo son las uniones sentimentales actuales concebidas en la cultura

²⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII, 5, 1157b, 18-35; IX, 1, 1164b, 4-6.

²⁶ J. AUSTEN, *Amor y amistad*.

²⁷ “El emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo”. Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 40-55.

²⁸ A. MACINTYRE, *Ética en los conflictos de la Modernidad*, 46-58.

²⁹ Ídem., 69-75.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, 121-126.

liberal. En positivo: *lo que define el matrimonio es una relación de amistad máxima que se da entre el marido y la esposa:*

La amistad cuanto mayor es, más firme y duradera. Máxima parece existir entre el marido y la mujer, ya que no solamente se unen en el acto de la cópula carnal... sino aun en el consorcio de la vida doméstica, cuya señal es que el hombre por la mujer deja a su padre y a su madre³¹.

Esta definición, este carácter de suma amistad en el matrimonio excluye toda reducción de carácter instrumental y contractual y requiere la totalidad e indisolubilidad de la unión.

Cuando santo Tomás defiende la bondad del matrimonio como institución de ley natural y tal bondad se muestra en orden a la construcción social, sobre todo por la necesidad de la generación y educación de la especie humana; argumenta, además, que, igual que las ciencias demostrativas tienen su origen en los principios naturales conocidos, las leyes y el derecho deben fundamentarse en la “ley natural”, y desde esta perspectiva encuentra necesario la regulación y tutela por parte de la ley de la institución matrimonial y familiar. El hiper-nominalismo de nuestros días ha llegado a institucionalizar cualquier cosa sobre la sola base del capricho, las emociones y los sentimientos.

Por otro lado, el matrimonio es considerado bien desde la “ley divina” donde la revelación aporta la significación sobrenatural del mismo, su sentido cristiano: la unión del hombre y la mujer en “una sola carne” significa “lo inseparable entre Cristo y la Iglesia”. Así no solo el matrimonio es bien en orden a la continuidad y subsistencia de la especie, “generación de la prole”, es importantísima su dimensión social donde el matrimonio o “familia doméstica” es núcleo y base que conforma la sociedad civil. El bien social, la vida buena común, las buenas costumbres, y la educación y la cultura por extensión encuentran su base y fundamento en la “comunidad matrimonial”, en la “suma amistad” de la unión del hombre y la mujer:

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles III*, 123: “Amplius. Amicitia, quanto maior, tanto est firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum huius, homo propter uxorem ‘etiam patrem et matrem dimittit’, ut dicitur (Gen 2, 24). Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubilo”.

A esas buenas costumbres se encamina la unión... pues es más fiel el amor de uno para con el otro, al reconocerse unidos indisolublemente, y a ambos asiste más solícito cuidado de las cosas domésticas al saberse perpetuamente en compañía en la posesión de las mismas cosas... Se quita la causa de las discordias... Y se robustece el amor entre los afines”³².

V. Amistad y justicia

Igualmente, para santo Tomás la *amistad* como forma más plena de amor interpersonal, amor de *philia* y virtud (*areté*), es lo más necesario para la vida³³ pero no solo en las necesidades materiales sino sobre todo en las necesidades morales y espirituales³⁴. De ahí su relevancia en la sociedad y la política porque, decía Aristóteles que es la amistad lo que mantiene unidad la “polis”. La amistad complementa la justicia porque, por un lado, son los justos los más capaces de amistad y de ahí que la justicia no alcanza su perfección hasta que no es capaz de generar amistad³⁵. La virtud de la justicia consiste en la firme y constante voluntad de dar a cada uno lo que le es debido, es virtud propia de la vida en sociedad y esto se da en los distintos niveles de la vida social: en la vida familia, en la amistad personal y en la unión social y política; en este último caso Aristóteles y Tomás de Aquino consideran que las leyes civiles y el buen gobierno consisten en “hacer mejores a los hombres”, lo que supone en última instancia en propiciar la amistad entre los ciudadanos, además, una amistad sólidamente formada sobre la mencionada justicia y las otras virtudes. En santo Tomás es una comprensión que prepara el terreno de acogida y comprensión del *amor de caridad*, que renueva y enriquece la amistad entre las personas en la *comunión y el amor fraterno*³⁶.

Aristóteles respecto a la vida social ya se había opuesto a la principal doctrina que encontramos en el liberalismo actual, cuando rechazó firmemente el sofisma de Licofrón con estas palabras:

³² *Ibidem*. Este contenido y dimensión social que santo Tomás da al matrimonio es de importancia capital como propuesta moral en un momento donde el matrimonio y la familia están atacados por este inhóspito hábitat social y político.

³³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII y IX.

³⁴ *Ibidem*, VIII;1, 1155a, 11-16.

³⁵ Cf. PINCKAERS, op. cit., 505; J. CONILL, J. MONTROYA, *Aristóteles: Sabiduría y felicidad*, 158.

³⁶ Cf. PINCKAERS, op. cit, 506-507.

Así resulta manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquellas en que los aliados son lejanos, la ley es un convenio y, como dice Licofrón el sofista, es una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos³⁷.

Esta “garantía de derechos individuales de unos y de otros” (que es el principal dogma de la construcción política liberal) se conforma con esto, sin embargo, para Aristóteles no es ni el fin del hombre ni mucho menos el de la polis o comunidad política: “La ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio” ... “el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia”³⁸.

Esta doctrina de *la inclinación natural a la vida social y a la amistad* se contraponen radicalmente con a las concepciones modernas y tardo modernas (como hemos indicado al comienzo de la intervención). ¿Por qué? Pues ya dijimos que, por su raíz nominalista, donde la *libertad se define como libertad de indeterminación* o un “autodeterminarse” de forma activa y espontánea a querer y a obrar algo o no hacerlo, o querer y obrar otra cosa, sin ningún condicionamiento externo ni interno. El liberalismo político actual funciona así, cuantitativamente como los productos y estantes de una gran superficie.

Además, un “yo desvinculado” que actúa y reivindica su libertad frente a otras libertades paralelas supone un verdadero “antagonismo” que acaba por contraponer al hombre contra el hombre. Así, por ejemplo, la construcción del estado moderno en Hobbes parte de este presupuesto en *Leviathan*³⁹ y por eso aplica un principio de racionalidad instrumental, porque no ve término medio entre un estado de lucha de “todos contra todos”. Por eso propone un pacto o contrato por el que los hombres ceden su derecho de violencia y autodefensa y se someten a un poder ilimitado, que está más allá del pacto y reconoce que en tal Estado la situación del súbdito es “miserable”. Esta hipótesis se convirtió en uno de los pilares de la concepción moderna de la soberanía. Ahora el hombre no es por naturaleza un hermano, un semejante, un prójimo, o un amigo, ni sus inclinaciones

³⁷ ARISTÓTELES, Política, III, 1280 b.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ T. HOBBS, *Leviatán*.

naturales tiende a la sociabilidad y la amistad sino un “homo homini lupus”. Por ello el estado moderno, naciente del contrato, es una realidad artificial o convención para evitar que los hombres se destruyan entre sí y la ley civil y el gobierno es un convenio, como decía Licofrón, para satisfacer necesidades y deseos. Se pasa de *la alianza* al *contrato* dejando la inclinación a la *satisfacción de deseos* como lo único *natural*, pero un natural hueco a mercede de la espontaneidad de una libertad desvinculada. Incluso, desde Rousseau y más a partir de Marx ya no se busca establecer el principio de orden, es decir la soberanía, sino que se busca establecer la base, pero bajo presupuestos de conflicto, de lucha, de puro antagonismo.

Por eso *la inclinación natural a la amistad y a la vida social* quedan desmadejadas, descompuestas, pues si eran el fundamento o condición de posibilidad del primer y segundo mandamiento, el amor a Dios y al prójimo, supone una segunda transición: *el paso del amor al deber*. Ya Kant busca en el abstracto universal del deber un principio de orden, un frío imperativo que neutraliza al fundamento del amor.

Sin embargo, el radical fundamento se halla en la inclinación natural a la vida en sociedad, en cuanto al orden de razón y voluntad humanas, como bien honesto, como para atender y satisfacer sus necesidades, como bien útil y deleitable. Esta orientación natural humana va “a reforzarse y a desarrollarse” gracias a las virtudes. Dentro de la sociabilidad la principal virtud será la justicia: “el dar a cada uno lo que es debido” en cuanto equidad, pero también en cuanto a distribución y reconocimiento; por eso “la justicia es la virtud propia de la vida en sociedad”, es donde se integra la vida moral y personal en el marco de la sociedad.

La justicia alcanza su perfección cuando logra crear la amistad, en los diversos niveles de la sociedad, desde la amistad tanto personal, como familiar, hasta la amistad social y política. Para Aristóteles y Tomás, el fin de la ley civil es generar amistad entre los ciudadanos, una amistad sólidamente fundada sobre la justicia y otras virtudes, no descompuesta por relaciones e interacciones vagas y meramente sentimentales. Las actuales formas de establecer citas a través de aplicaciones o el llamado caos relacional de “la era de la globalización”⁴⁰, y que para algunos supone el fin del amor, contiene deficiencias que parecen insuperables. Para otros, sin embargo, presenta un oportunidad para la humanidad dado el marco universalista y la posibili-

⁴⁰ Cf. U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *Amor a distancia*, 17-18.

dad de relaciones amorosas que atraviesan fronteras geográficas, culturales y políticas. De esta manera, dicen los defensores de la nuevas formas, se traspasan fronteras y facilitan la migración por motivos matrimoniales o sentimentales, suscitan el amor materno a distancia, el turismo reproductivo y familias, llamadas “patchwork globales”, donde uno o los dos miembros de una pareja aportan hijos de relaciones anteriores. Añadamos a esto, el incremento de caos que proporcionan las nuevas leyes LGTB y de “perspectiva de género”, impulsos político-ideológicos que promueven experimentos sociales sin precedentes. Todo es incierto y no hay pronóstico, pero el dato, en el entorno presente e inmediato, es que hay super fragmentación, múltiples rupturas e inestabilidad. Las nuevas formas de socialización y amor son enormemente volubles y generan caos.

VI. Amistad y caridad

Semejante concepción caótica del presente de distancia y contrapone con la tradición cristiana, veta fundamental de la tradición moral central de Occidente sustentada en la comprensión del “amor-caridad”, vínculo humano que renueva y enriquece la relación con los otros en el plano comunitario y en el plano personal, como aparece en la formación de la comunidad apostólica de Jerusalén, en la que todos tenían un sólo corazón y una sola alma y ponían sus bienes en común (Hch 4, 32). El amor fraternal arraiga, a partir de entonces, en el mismo amor a Dios y adquiere una dimensión eclesial, extendiéndose a todos los hombres por la llamada y la intención. Nos encontramos ante uno de los puntos de divergencia más radicales con las concepciones tardo modernas de la sociedad de hoy nacidas del nominalismo.

Tan pronto como el hombre se define, de alguna manera, por la reivindicación de su libertad frente a las otras libertades paralelas, el vínculo natural con los otros hombres, sometidos, de ahora en adelante, a la elección entre cosas contrarias, se rompe e incluso se invierte para convertirse en un antagonismo. Hoy lo vemos en el lenguaje (más que confuso “confundido”) de la posverdad, establecido en el *Babel* metalingüístico que dificulta la comunicación y el diálogo. El hombre no es por naturaleza un hermano o un amigo para el hombre, sino un adversario.

Es el famoso: “homo homini lupus”, que se aplica tanto a las relaciones familiares, como a las sociales. O si no se va tan lejos en la lógica de las ideas, se sostendrá al menos que la sociedad es una creación del hombre,

una realidad artificial, cuyo origen se verá en una convención o en un contrato destinado a evitar que los hombres se destruyan entre sí, a fin de que, más bien, se ayuden para subvenir a sus necesidades. Sólo es, pues, natural al hombre la inclinación a satisfacer sus deseos; pero ésta se halla sometida finalmente a la afirmación solitaria y egoísta de su libertad.

En santo Tomás, la “sociabilidad” descrita se amplía más allá de los hombres mismos, se dirige al resto de la creación y de los seres vivientes, en un momento donde está tan presente el plano ecológico. Esta inclinación social humana, según Tomás de Aquino, “se arraiga en *el amor* y en la relación del hombre con Dios, fuente de la naturaleza y fuente de este mismo amor” por eso las inclinaciones y deseos naturales del hombre están profundamente arraigados en el “deseo natural de conocer y a amar a Dios” algo muy debilitado y oscurecido en estos tiempos anti teológicos. Sin embargo, Tomás considera que la creencia aporta una *suficiencia constitucional* al ser humano “hay una inclinación supremamente natural en el corazón y en el espíritu humano”⁴¹, un dato humano, profundamente humano, que retoma todas sus inclinaciones y aspiraciones naturales y, asumiéndolas, las eleva. Una tendencia que se reconoce en la virtud de *la caridad*. La caridad visibiliza la excelencia del obrar humano. Este dato, aún los autores que se declaran “post metafísicos” lo asumen en lo que denominan “cordialidad”, “razón cordial”, “razón compasiva”⁴² o una “autocomprensión ética de la especie preexistente” y “compartida por todas las personas morales”⁴³. Estas presentaciones de la ética contemporánea apuntan, sin duda, a una inclinación natural humana cuyo cenit es la sociabilidad misma, el amor, la amistad, la gratuidad, la caridad.

Quienes mantenemos el pensamiento abierto al orden teologal comprendemos fácilmente que el *amor-caridad* es el que viene formado, o recibe su forma de la relación o sociedad entre hombre y Dios, por eso se abre a lo trascendente, a los dones del espíritu y la gracia.

La gracia, teológicamente es el “don de Dios bondadoso otorgado a quien le place, bien a quienes lo merecen o bien a aquellos quienes Dios hace merecedores”. Tal “bien” y su carácter teologal ha sido importante en

⁴¹ Cf. PINCKAERS, op. cit, 508.

⁴² A. CORTINA, *Alianza y contrato; Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*.

⁴³ J. HABERMAS, ¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión ética de la especie, 56-64.

la historia del pensamiento de occidente en paralelo al desarrollo del racionalismo. En los siglos XVII y XVIII ha constituido una de las grandes líneas de pensamiento tanto en el ámbito católico como en los reformistas luteranos y calvinistas, hasta llegar al jansenismo francés⁴⁴.

Este asunto no solo constituye la trama más sustantiva de los debates intelectuales en la Europa moderna, sino que repercute en la sociedad del tiempo moderno de modo muy relevante. La comprensión de la relación con Dios y el bien de la gracia divina juega un papel en la “construcción de la identidad de los modernos”: la autonomía, el individualismo, las formas de vida familiar, la privacidad, la valorización de la vida corriente, el desarrollo del capitalismo industrial, la beneficencia práctica e incluso las motivaciones en los desarrollos científicos tienen que ver con distintas concepciones de la gracia⁴⁵.

En estos tiempos aquel trasfondo intelectual ha quedado enterrado bajo los lodos del emotivismo o expresivismo, del empirismo radical, un neo materialismo inspirado en el dominio tecnológico y, más en la superficie, en el marco procedimental liberal de las teorías de la justicia y la igualdad. Pero, con todo, la dimensión de la gracia es importante en el pensamiento práctico actual porque todo tiempo requiere de una “ética de la gratuidad”⁴⁶, no solo basta con defender igualdad o derechos, sino que las personas y sociedades reclaman el “don gratuito” más allá de lo que nos corresponde por derecho. Los últimos acontecimientos vividos: la pandemia, la crisis democrática en Occidente, la guerra de Ucrania o la fragmentación del orden mundial reclaman una moralidad más allá de los “derechos humanos”. Una revisión hoy de los marcos morales más necesarios reclama una sociabilidad o amistad social más generosa y desinteresada.

⁴⁴ Cf. M. CERTEAU, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, 34-67.

⁴⁵ Cf. M. WALZER, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, 254-259; Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, 227-303; M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

⁴⁶ “Y existen también otros bienes en la sociedad local y global, poco mencionados en el haber de las sociedades. Existen el cariño sin el que resulta imposible sobrevivir, el *sentido* de la vida y la *esperanza*, el *consuelo* en tiempo de tristeza, el *apoyo* en situaciones de especial vulnerabilidad.” A. CORTINA, *Alianza y contrato*, 164-165.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1989). *Ética a Nicómaco*, (ed. bilingüe, M. ARAUJO - J. MARIAS). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1989). *Política*, (ed. bilingüe, M. ARAUJO - J. MARIAS). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- AUSTEN, J. (2000). *Amor y amistad*. Madrid: Alba Editorial.
- BECK, U. - BECK-GERNSHEIM, E. (2012). *Amor a distancia*. Barcelona: Paidós.
- CERTEAU, M. (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Madrid: Katz.
- CICERÓN (1987). *Del supremo Bien y del supremo Mal*. Madrid: Gredos.
- CONILL, J. - MONTOYA, J. (1985). *Aristóteles: Sabiduría y felicidad*. Madrid: Cincel.
- CORTINA, A (2001). *Alianza y contrato*. Madrid: Trotta.
- (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel.
- HABERMAS, J. (2002). *¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión ética de la especie*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- (2018). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- HOBBS, T. (1989). *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- KOJÈVE, A. (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- MACINTYRE, A. (2017). *Ética en los conflictos de la Modernidad*. Madrid: Rialp.
- PINCKAERS, S. (2000). *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: EUNSA.
- SARTRE, J. P. (1984). *La puta respetuosa. A puerta cerrada*. Madrid: Alianza.
- SCRUTON, R. (2017). *Pensadores de la Nueva Izquierda*. Madrid: Rialp.
- TAYLOR, CH. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- TOMÁS DE AQUINO (1997). *Suma de Teología*, Parte I-II. Madrid: BAC.
- (1953). *Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC.
- (1964). *Del gobierno de los príncipes*. Buenos Aires: Losada.
- WALZER, M. (1997). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México D. F.: FCE.
- WEBER, M. (1997). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.