

7 Toma de Aquino

Joseph Canning

Cuprins

Introducere	101
Ordinea naturală și cea supranaturală	102
Teoria legilor	104
Teoria guvernământului	106
<i>Scopul guvernământului</i>	106
<i>Formele de guvernământ</i>	107
Cazul tiraniei	109
Puterea seculară și puterea spirituală	110
Teoria războiului drept	111
Concluzie	112

■ Ghidul capitolului

Toma de Aquino a fost, în primul rând, un teolog, și nu un gânditor politic. A îmbinat ideile aristotelice cu conceptele creștine, distingând între ordinea naturală a lucrurilor și cea supranaturală, și atribuind o valoare intrinsecă ordinii naturale, inclusiv vieții politice. Teoria sa a dreptului a pus în legătură, prin intermediul rațiunii, legea eternă a lui Dumnezeu, legea naturală, legea pozitivă a oamenilor și legea divină. Pentru Augustin, justificarea guvernământului rezidă în scopul acestuia – acela de a asigura binele comun. A fost în favoarea monarhiei limitate printr-o constituție mixtă. Guvernarea celor mulți era o formă validă de guvernământ, însă avea avantajele și dezavantajele ei. Tirania, pe de altă parte, presupunea încălcarea binele comun. Toma de Aquino nu a avut contribuții semnificative la dezbaterile pe tema relației dintre Biserică și stat, fiind preocupat mai mult de orașele-cetăți și de regate, decât de Imperiul Roman. Teoria sa asupra războiului drept a avut o mare influență asupra teoriilor ulterioare pe aceeași temă. Principala lui contribuție la evoluția gândirii politice este ideea că guvernământul și legea trebuie să aibă un scop moral. A fost un exponent de frunte al tradiției legii naturale.

■ Biografie

Toma de Aquino a fost profesor universitar. Născut în 1224/1225 la Roccasecca, în sudul Italiei, a studiat la Universitatea din Napoli din 1239 până în 1244. În 1244, s-a alăturat ordinului dominican. Din 1245 până în 1248, a studiat la Paris, iar din 1248 până în 1252, la Köln, în timpul domniei lui Albert cel Mare. Din 1252 până în 1259, Toma a predat la Paris, primind în 1256 funcția de „maestru regent“ în teologie. A locuit în Italia din 1259 până în 1269, fiind profesor la Orvieto, Roma și Viterbo. În perioada 1269-1272, a ținut lecții de teologie la Paris. În 1272, a ajuns la Napoli, unde a organizat un institut dominican de studii teologice. În 1273, Toma a încetat să mai scrie. A murit în 1274, în timp ce se îndrepta spre cel de-al Doilea Consiliu de la Lyon. A fost canonizat în 1323.

Toma de Aquino și Albert cel Mare erau, în acele vremuri, teologii de frunte ai ordinului dominican. Sistemul filosofic al lui Toma, care a stat la baza unei școli filosofice numită tomism, se afla în competiție cu alte școli teologice și filosofice și a primit numeroase critici în Evul Mediu (de pildă, condamnarea unor părți ale doctrinelor lui Averroes și Aristotel, petrecută la Paris și Oxford în 1277, a cuprins și respingerea unor părți din doctrina lui Toma de Aquino). Lui Toma i-a fost conferit statutul canonic de teolog de frunte al Bisericii Catolice abia în timpul Contra-Reformei (sau al Reformei Catolice) din secolul al XVI-lea. Influența sa asupra teologiei catolice a durat până în zilele noastre.

■ **Texte esențiale**

Scriptum super libros Sententiarum (1252-6)

Summa contra Gentiles (1259-64)

De regno ad regem Cypri (c. 1265-1273)

Summa theologiae (1266-72) (ST)

Sententia libri Politicorum (1269?-1272?)

■ **Principalele texte folosite**

Am folosit propriile mele traduceri din limba latină.

Pentru textele în latină ale lui Toma de Aquino:

Aquinas, Selected Political Writings, ed. A.P. D'Entrèves, trad. J.G. Dawson (Oxford: Basil Blackwell, 1970) (conține texte în latină și traduceri în engleză ale operelor *De regno*, *Summa contra Gentiles*, *Summa theologiae*, *Scriptum super libros Sententiarum*, *Sententia libri Ethicorum* și *Sententia libri Politicorum*).

De regimine principum ad regem Cypri [*De regno*], ed. de R.M. Spiazzi (Torino: Marietti, 1954).

In octo libros politicorum Aristotelis expositio, ed. R. M. Spiazzi (Torino, Marietti, 1966).

Opera Omnia, ed. R. Bosa (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, Günther Holzboog KG, 1980).

Summa contra gentiles, ed. C. Pera, P. Marc și P. Caramello (Torino: Marietti, 1961-1967).

Summa theologiae, ed. și tr. engl. de T. Gilby *et al.*, Blackfriars, 61 volume (Londra: Eyre & Spottiswoode, 1964-1980).

Pot fi consultate următoarele traduceri moderne:

Aquinas: Selected Political Writings (v. mai sus; cea mai utilă selecție de texte pentru uzul studenților).

On the Government of Rulers. De Regimine Principum. Ptolemy of Lucca with Portions Attributed to Thomas Aquinas, tr. James M. Blythe (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997).

Summa theologiae (v. mai sus). [*Summa theologiae. Opere I. Despre Dumnezeu*, tr. Gheorghe Sterpu și Paul Găleşanu, București: Editura Științifică, 1997.] *

■ **Idei esențiale**

Ordinea naturală și ordinea supranaturală: distincția fundamentală. **Grația** nu distruge natura, ci o perfecționează. **Legea:** rațiunea pune în legătură eternul, naturalul, umanul și divinul. **Legea imorală** nu este validă. **Binele comun:** guvernământul există pentru a-l asigura. **Monarhia limitată** de o constituție mixtă este forma preferabilă de guvernământ. **Tirania**, atât

* Pentru toate citatele din scrierile lui Toma, ne-am folosit de traduceri în limba engleză realizate chiar de autorul acestui capitol, pentru a respecta opțiunile particulare de interpretare ale acestuia. (n.tr.)

a celor mulți, cât și cea a monarhului, se opune binelui comun. **Războiul** poate fi drept în virtutea autorității conducătorului, a cauzei drepte și a intenției bune.

Introducere

Toma de Aquino este considerat cel mai important teolog și filosof al Evului Mediu. El nu a fost în primul rând un gânditor politic, contribuția lui la teoria politică reprezentând numai o mică parte din întregul creației sale filosofice. Totuși, ideile lui au constituit o contribuție majoră la gândirea politică medievală, și nicio abordare modernă a acestui subiect nu poate și nu trebuie să ignore opera lui Toma. Oricât de important ar fi fost considerat Toma în timpul vieții, adevărata sa faimă și recunoaștere a venit însă abia după moartea sa, și în special începând cu perioada Contra-Reformei din secolul al XVI-lea, când teologia lui a căpătat un statut canonic în cadrul Bisericii Catolice.

Toma de Aquino a scris într-o epocă a revoluțiilor din istoria ideilor. Între anii 1220 și 1270, aproape întregul corpus al scrierilor lui Aristotel a fost redescoperit în Occident. Înainte de această epocă, numai două dintre lucrările lui Aristotel erau cunoscute, datorită traducerilor din Boethius (480-525): *Categoriile* și *Despre interpretare* (care alcătuiau, împreună cu *Isagoge* a lui Porfir, „vechea logică”). Gândirea politică a lui Aristotel a devenit cunoscută prin intermediul traducerilor în latină din manuscrisele grecești. O versiune incompletă a *Eticii nicomahice* a apărut spre sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea; lucrarea ca atare a fost tradusă integral abia în 1246-1247 de către Robert Grosseteste. *Politica* a fost tradusă de William de Moerbeke (cel mai prolific și mai influent traducător al lui Aristotel): el a realizat, în jurul anului 1260, o traducere incompletă, iar apoi o versiune completă, în 1265. Procesul de asimilare a noilor opere ale lui Aristotel a fost, cu toate acestea, lent, iar studiile dedicate gândirii aristotelice nu au înflorit în acea perioadă decât la universitățile din Paris și Oxford, între anii 1240 și 1250. Întrucât Spania, aflată sub stăpânire musulmană, era una dintre sursele principale ale noilor cunoștințe despre Aristotel, învățații latini au fost influențați și de interpretările lui Aristotel din lumea arabă, în special de al-Farabi, Avicenna și mai ales de Averroes (Ibn-Rushd) din Cordoba (1126-1198), ale cărui comentarii la Aristotel fuseseră traduse în latină, în cea mai mare parte, încă dinainte de 1250. Trebuie spus, totuși, că scolasticii latini au folosit îndeobște traducerile din textele grecești în redactarea comentariilor lor.

Teologia și filosofia din Evul Mediu au valorificat moștenirea antică; acest aflux de idei creștine a îmbogățit materialul disponibil pentru cercetare și, în același timp, a reprezentat o mare problemă pentru gândirea creștină tradițională, ce ar putea fi descrisă ca fiind de sorginte augustiniană. În termeni generali, opera lui Toma poate fi privită ca o încercare de a înfăptui o sinteză intelectuală între conceptele creștine și ideile aristotelice: el a pus filosofia lui Aristotel în slujba teologiei, fiind profund influențat în acest demers de mentorul său, Albert cel Mare (c. 1200-1280). Toma de Aquino a fost, astfel, un protagonist al conflictului adesea aspru dintre învățații care apelau la ideile lui Aristotel și cei care susțineau că filosofia aristotelică se opunea revelației creștine. Această dispută s-a concretizat la nivel instituțional în rivalitatea dintre clerul secular și călugării pelerini – franciscanii și dominicanii (ordinul din care făcea parte și Toma) –, precum și dintre aceste ordine din urmă, deoarece franciscanii aveau o viziune mai tradiționalistă decât dominicanii în această problemă. În perioadele de ședere la Paris, Toma de Aquino s-a aflat în opoziție și cu susținătorii radicali ai aristotelismului, notabilă fiind perioada celui de-al doilea sejur la Paris, când s-a confruntat cu învățați ca Siger din Brabant (c. 1240-1284), care era profund influențat de Averroes și susținea teza că o propoziție ar putea fi adevărată în filosofie și falsă în teologie și viceversa. Aceste confruntări au culminat, la scurtă vreme după moartea lui Toma, cu condamnările de la Oxford și Paris ale anumitor

teze averroiste și aristotelice, inclusiv ale unora ce aparțineau lui Toma însuși. Așadar, ideile lui Toma de Aquino nu s-au bucurat de o acceptare generală în timpul vieții lui, sau în Evul Mediu în general, ci dimpotrivă.

Nu există un consens între cercetătorii moderni în privința influenței pe care a exercitat-o redescoperirea ideilor aristotelice asupra gândirii politice medievale. Există o tradiție mai veche, care a considerat aflutul de idei politice aristotelice ca ducând la o revoluție, prin aceea că a stat la baza unei viziuni naturaliste asupra omului politic și a statului, în opoziție cu concepțiile medievale anterioare, care, neavând o dimensiune politică evidentă, au luat în considerare organizarea politică și guvernarea în contextul dominant al comunității creștine – în sens larg, al Bisericii.¹ Cealaltă variantă de interpretare limitează impactul revoluționar al recuperării ideilor lui Aristotel și subliniază afinitățile acestor idei cu filosofia și teologia anterioare, situând limbajul aristotelic pe același nivel cu alte moșteniri ale antichității, precum gândirea lui Cicero sau dreptul roman.² În mod clar, interpretarea generală a gândirii politice medievale depinde în mare măsură de poziția pe care o adoptăm în această privință, a impactului ideilor lui Aristotel. Concepția pe care o vom adopta în acest capitol este aceea că recuperarea operelor lui Aristotel a permis o tratare sistematică a ordinii naturale, inclusiv a statului și a vieții politice. Această teorie a fost anticipată de apariția unei direcții naturaliste în filosofia, teologia, literatura și jurisprudența secolelor XII-XIII, direcție de gândire aflată într-un stadiu incipient și nesistematizată. Știința politică a devenit o disciplină academică autonomă, având ca texte fundamentale *Etica* și *Politica* lui Aristotel. Asta nu înseamnă că am nega influența pe care a avut-o imensa moștenire a lui Aristotel și asupra altor sisteme și doctrine, care au inclus elemente ale gândirii aristotelice în viziuni străine de spiritul lui Aristotel.

Operele lui Toma de Aquino care au avut o influență decisivă asupra gândirii politice sunt *Scriptum super libros Sententiarum* (scrisă la Paris între anii 1252 și 1256, ea nu este un comentariu propriu-zis la cartea lui Petrus Lombardus), cele două opere sistematice de teologie – *Summa contra gentiles* (Paris, Napoli și Orvieto, 1259-1264) și capodopera sa, *Summa theologiae* (Roma, Viterbo, Paris și Napoli, 1266-1273) –, *Sententia libri Politicorum* (Paris, 1269-1272), care s-a întrerupt la secțiunea 3.6³ și care, conform unei opinii larg împărtășite, a fost terminată de Petrus din Auvergne (1303), și *Sententia libri Eticorum* (Paris, 1271). Ar mai fi și tratatul *De regno ad regem Cypri* (sau *De regimine principum*). Cei mai mulți dintre specialiști sunt de acord că numai o parte din această carte îi aparține lui Toma, și anume până la mijlocul secțiunii 2.4,⁴ iar restul cărții ar fi fost scris de Ptolemeu din Lucca (c.1236-1327). Manuscrisele propriu-zise par să confirme ipoteza că Toma ar fi autorul capitolelor de până la 2.4. Cele mai importante argumente împotriva acestei ipoteze se leagă de conținutul acestor pasaje și de stilul în care au fost scrise⁵ – o abordare mai puțin plauzibilă, având în vedere că el nu a mai scris nicio lucrare de acest tip, dedicată unui rege.⁶ Este posibil totuși ca textul lui Toma să fi fost modificat postum.⁷ Data apariției este și ea incertă: cândva între 1265 și 1273. Astfel, lucrarea ar fi putut să fie dedicată fie regelui Hugo al II-lea al Ciprului, fie lui Hugo al III-lea.⁸

În ansamblu, gândirea politică a lui Toma de Aquino este cu precădere teoretică și numai într-o măsură limitată o critică la adresa realităților politice ale vremii. Lucrarea sa timpurie, *Scriptum super libros Sententiarum*, a fost scrisă în virtutea obiceiului ca un teolog aflat la începutul carierei să producă astfel de scrieri. Expresia autentică a gândirii sale se află în cele două *Summae*. Comentariul lui Toma la *Politica* lui Aristotel a dat naștere unor controverse exegetice, el fiind mai degrabă o expunere detaliată a textului în cauză, decât o elaborare a propriilor concepții ale lui Toma. Pe de altă parte, acea parte din *De regno* ce îi este atribuită a fost scrisă sub exigențele stricte ale genului, fiind dedicată unui rege.

Ordinea naturală și cea supranaturală

Distincția fundamentală ce subîntinde gândirea politică a lui Toma de Aquino este cea dintre ordinea naturală și ordinea supranaturală. Rațiunea umană poate să înțeleagă, de una singură, principiile naturii, însă există un punct dincolo de care rațiunea nu mai poate pătrunde, și anume, în tă-

râmul revelației divine, cuprinsă în Scripturi și la care se poate ajunge numai prin credință. Există o ierarhie a scopurilor umane, care culminează cu acela de a te bucura de Dumnezeu în Paradis. În acest fel, Toma a îmbinat filosofia lui Aristotel cu ceea ce el considera a fi adevărurile creștinismului. Viziunea lui a fost sintetizată într-o formulare care poate fi considerată cea mai celebră afirmație a sa: „Grația nu distruge natura, ci o perfecționează“ (ST 1a.8.2).⁹

Importanța noii viziuni a lui Toma a constat în aceea că el a acceptat validitatea inerentă a ordinii naturale, în cadrul căreia există statul și viața politică. Pentru Toma, statul este o entitate organică, naturală, mai degrabă identificată cu membrii săi decât separată de aceștia. Ca atare, statul reprezenta o unitate a ordinii în vederea binelui comun, o congregație care diferea, prin scopurile ei, de o simplă sumă de indivizi. Însă, întrucât Toma, în calitate de creștin, era adeptul unei ierarhii a scopurilor pentru ființele umane, el s-a distanțat de doctrina aristotelică într-un mod profund. Aristotel susținea că „omul este un animal politic“, înțelegând prin aceasta că împlinirea naturii umane, realizarea deplină a posibilităților acesteia, poate fi atinsă numai în cadrul unei comunități perfecte, *polis*-ul grec. Aspectul politic este definitoriu pentru viața omenească, cuprinzându-le pe toate celelalte. Pentru Toma, statul nu este suficient, deoarece el nu ar putea niciodată să constituie o comunitate perfectă. Scopul vieții omenești transcende această lume:

„Întrucât viața omenească trăită în conformitate cu virtutea este menită unui scop mai înalt, care constă în contemplarea lui Dumnezeu [...] ar trebui ca o sumă de oameni să aibă același scop ca și un singur om. Prin urmare, scopul final al unei mulțimi ce trăiește laolaltă nu este acela de a trăi conform cu virtutea, ci de a ajunge, printr-o viață virtuoasă, la contemplarea lui Dumnezeu.“ (De regno, 1.15)

Așadar, deși Toma acceptă validitatea intrinsecă a „virtuților politice“ (prudența, dreptatea, tăria de caracter și cumpătarea), credința, speranța, și mila sunt, potrivit lui, în aceeași măsură necesare pentru o viață creștină, care urmărește un scop aflat dincolo de această lume. Mai mult, chiar și la un nivel natural, Toma nu este dispus să identifice societatea în întregul ei cu statul. El s-a folosit de ideile lui Aristotel pentru a-și susține propriile teze, spunând că „omul este prin natură un animal politic și social, așa cum se demonstrează în Cartea I a Politicii“ (ST 1a2ae.72.4). Această adăugire a lui „și social“ înseamnă că, potrivit lui Toma, nevoia umană de asociere depășește orice formă particulară de organizare statală. Folosirea limbajului de către oameni ar demonstra, astfel, la un nivel elementar, că omul este un animal social, deoarece, neputând să supraviețuiască și să se dezvolte de unul singur, el are nevoie să comunice cu alții asemeni lui.

Acceptarea de către Toma a caracterului natural al vieții sociale și politice a reprezentat o distanțare radicală de concepția patristică medievală, conform căreia adevărata natură a omului ar fi existat ca atare numai înainte de Căderea din Paradis, moment după care guvernarea, asemeni proprietății, a devenit necesară ca remediu pentru păcat – o concepție fundamental diferită de orice doctrină ce privește natura umană ca existând aici și acum. Toma susține, dimpotrivă, că întrucât există o continuitate a naturii umane înainte și după Cădere, societatea organizată politic trebuie să fi existat chiar și înainte de acest eveniment catastrofal, deși, în starea de inocență, dominația ar fi trebuit să fie mai degrabă regulativă decât coercitivă: ea i-ar fi direcționat pe oamenii liberi înspre binele comun:

„Un om poate să guverneze asupra unui alt om, care rămâne totuși liber, atunci când îl direcționează pe acesta către binele lui, sau către binele comun. Iar o astfel de dominație a unui om asupra altui om va fi existat în starea de inocență [...] deoarece omul este de la natură un animal social. Prin urmare, în starea de inocență, oamenii vor fi trăit într-o societate. Dar nu ar fi putut să existe o viață socială la care să participe mulți oameni, decât dacă cineva a avut sarcina de a avea grijă de binele comun.“ (ST 1a.96.4)

Toma admite că natura umană a fost afectată de Cădere – cu alte cuvinte, că noi toți suntem un fel de bunuri cu defecte de fabricație – dar consideră că și omul de după Cădere poate cunoaște principiile naturii, folosindu-și numai propria rațiune; singura facultate cu adevărat afectată ar fi, potrivit lui, numai voința omului de a îndeplini preceptele și cerințele legii naturale.

Teoria legilor

Conceptul de lege naturală este o piesă centrală în gândirea politică a lui Toma de Aquino. Toma abordează într-o manieră tradițională relațiile ierarhice dintre diferitele tipuri de legi din cadrul structurii generale a ordinii naturale și a celei supranaturale. Rațiunea este cea care leagă aceste tipuri de legi, iar garanția că există o astfel de legătură este oferită de faptul că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu: rațiunea umană poate, într-o anumită măsură, să participe la rațiunea divină. Respectul pentru capacitatea rațională a ființelor umane este o trăsătură importantă a gândirii lui Toma.

Conform lui Toma, există patru tipuri de lege: legea eternă, legea naturală, legea umană și legea divină. Le tratează în mod sistematic în *ST* 1a2ae.90-97. Legea eternă este planul providenței în domnia asupra universului: „legea eternă nu este nimic mai mult decât planul înțelepciunii divine, care direcționează toate acțiunile și mișcările [creaturilor]“ (*ST* 1a2ae.93.1). Această lege îndrumă toate lucrurile create către atingerea scopurilor ce le sunt proprii. În ultimă instanță, toate legile, de orice fel ar fi ele, în măsura în care sunt conforme cu un scop bun, sunt derivate din această lege eternă. Întrucât ființele umane sunt creaturi raționale, ele pot să perceapă acele principii ale legii eterne care li se aplică în mod particular, altfel spus, principiile care constituie legea naturală. Prin exercitarea rațiunii, oamenii participă la legea eternă: „este limpede că legea naturală nu este nimic altceva decât participarea legii eterne într-o creatură rațională“ (*ST* 1a2ae.91.2). Oamenii se deosebesc de alte creaturi prin aceea că participă activ la providența divină, fiind responsabili pentru ei înșiși și pentru ceilalți. Legea naturală este produsul rațiunii umane, în sensul că oamenii o percep exercitându-și propria rațiune. Cu toate acestea, legea umană nu este un simplu construct al minții umane, iar validitatea ei nu depinde numai de rațiunea umană, ci se întemeiază în originea ei divină. Cunoscând principiile legii naturale, oamenii percep realitatea. Legea naturală are o existență obiectivă. Toma de Aquino împarte aceste principii în trei categorii, care reflectă înclinațiile specifice ale oamenilor către bine, în conformitate cu natura proprie: în primul rând, conservarea vieții; în al doilea rând, scopuri specifice împărtășite cu speciile animale, cum ar fi relațiile sexuale sau creșterea urmașilor; iar în al treilea rând, acțiuni specifice omului ca făptură rațională, care reflectă înclinația lui de a-l cunoaște pe Dumnezeu și de a trăi în societate. Pentru Toma, principiile comune ale legii naturale sunt universale, fiind produse ale rațiunii speculative. Însă, atunci când ele sunt aplicate la cazuri particulare, prin exercitarea rațiunii practice, există o posibilitate tot mai mare de a întâlni excepții pe măsură ce ne îndepărtăm de principiile comune. Toma încearcă să explice ce are în vedere aici, susținând, de pildă, că ar fi primejdios și irațional să plătești cuiva o datorie, dacă știi că se va folosi de banii respectivi pentru a-ți ataca țara. El admite și că oamenii pot ajunge la concluzii diferite, din cauza unei cunoașteri deficitare a principiilor comune ale dreptului natural sau a lipsei unei motivații corespunzătoare de a le aplica:

„Legea naturală, în ceea ce privește principiile ei prime comune, este aceeași pentru toți, cerând în același timp o atitudine corectă față de ea și o cunoaștere a ei. Dar, în unele aspecte, care sunt un fel de concluzii extrase din principii comune, ea este aceeași pentru toți într-o majoritate de cazuri, în ceea ce privește atitudinea față de ea și cunoașterea ei, dar, într-un număr restrâns de cazuri, atât atitudinea corectă [...] cât și cunoașterea ei pot să lipsească.“ (*ST* 1a2ae.94.4)

Principiile prime ale legii naturale nu se schimbă, iar preceptele secundare, atunci când sunt derivate din principiile prime, rămân, în general, valide pentru majoritatea cazurilor. Există, totuși, două sensuri în care putem spune că legea naturală se schimbă. Atât legea umană, cât și cea divină, se pot adăuga celei naturale, dacă acest lucru ar fi benefic pentru viața umană. Cele mai grăitoare cazuri sunt cele ale proprietății private și, respectiv, sclaviei. Potrivit concepției patristice, ființele umane s-ar fi bucurat la început de proprietatea comună asupra tuturor lucrurilor și de o libertate egală. Toma este de acord cu ideea că nici proprietatea privată și nici sclavia nu au apărut de la natură, ci sunt produse ale rațiunii umane, menite să îmbunătățească viața oamenilor, și, prin urmare, reprezintă o adăugire la legea naturală, iar nu o modificare a ei. În al doilea rând, putem imagina circumstanțe în care ar fi necesare anumite eludări ale legii naturale, și anume acele cazuri particulare în care respectarea ei devine imposibilă.

Toma susține că legea umană este, la rândul ei, derivată prin rațiune din legea naturală. Legea umană are două forme: legea popoarelor (*ius gentium*) și legea civilă (*ius civile*). Legea popoarelor constă în concluziile nemijlocite ale legii naturale și are o aplicabilitate generală (de pildă, normele care guvernează vânzarea și cumpărarea). Legea civilă cuprinde aplicații particulare ale legii naturale la cazurile specifice ale anumitor state. Gândind în termenii legii civile, Toma definește legea ca „un decret al rațiunii în vederea binelui comun, promulgată de către acela ce are grijă de comunitate” (ST 1a2ae.90.4). Legea trebuia să fie promulgată, așadar, de către conducător, fie că era vorba de unul singur, de câțiva sau de mai mulți conducători, în funcție de tipul de constituție. În această discuție asupra naturii legii, este esențială relația dintre rațiune și voința conducătorului. Toma consideră că rațiunea este principiul motor al voinței: „Orice lege provine din rațiunea și voința unui legislator: legea divină și naturală, din rațiunea lui Dumnezeu; legea umană, din voința umană, guvernată de rațiune” (ST 1a2ae.97.3). O trăsătură specifică a legii umane este că are o forță coercitivă asupra celor care i se supun; dar o astfel de poruncă, pentru a fi validă, trebuie să fie conformă cu rațiunea. Astfel, potrivit lui Toma, legea umană nu este validă dacă ea se opune legii naturale: „Orice lege omenească are caracterul de a fi lege, în măsura în care este derivată din legea naturii. Dacă ea este în vreun fel incompatibilă cu legea naturală, ea nu va fi o lege, ci o pervertire a legii” (ST 1a2ae.95.2). În ceea ce-l privește pe rege, a cărui guvernare conferă autoritate legii, Toma interpretează principiul roman că „ceea ce îl mulțumește pe rege are forță de lege”, în sensul că legea regelui trebuie să fie conformă cu rațiunea pentru a fi validă. Regele se află totuși deasupra forței coercitive a legii, întrucât nu poate exercita coerciția asupra sie însuși. Cu toate acestea, Toma consideră că prințul trebuie să se supună în mod voit puterii conducătoare a legii, citând în acest scop ideile clasice din dreptul roman. Așadar, conducătorul este deasupra legii, în sensul că o poate schimba sau abroga, dar este limitat de preceptele legii naturale și este constrâns de cerința, lipsită de forță coercitivă, potrivit căreia și el trebuie să se supună propriilor legi. Toma oferă astfel o formulare clasică a teoriei legii naturale, aflată în opoziție cu orice interpretare pur pozitivistă a noțiunii de lege. Scopul general al legii umane este acela de a servi binelui comun.

Întrucât omul are însă o menire supranaturală, iar legea trebuie să îl îndrume către acest scop, Toma susținea că omul are nevoie de ceva mai mult decât legea naturală și cea umană, care să-l călăuzească: „Deoarece omul este menit unui țel al binecuvântării eterne, care depășește ceea ce se cuvine facultăților naturale omenești naturale [...] este necesar ca, mai presus de legea naturală și cea umană, omul să fie îndrumat către scopul său de o lege dată de divinitate” (ST 1a2ae.91.4). Aceasta este legea divină pozitivă: pe de o parte, ea prescrie ceea ce rațiunea a descoperit că este natural și, deci, corect în mod obiectiv, iar, pe de altă parte, îl îndrumă pe om către scopul său supranatural. În *Summa theologiae*, Toma dă ca exemple ale legii divine Vechiul și Noul Testament. În *Summa contra Gentiles*, spune că „legea divină este rațiunea divină ce călăuzește ființele umane” (3.115). Legea divină îi arată omului ce trebuie să facă și ce trebuie să evite. Potrivit lui Toma, legea umană nu se poate referi decât la acțiunile exterioare ale omului, iar pentru a atinge virtutea perfectă, el trebuie să fie drept și în ceea ce privește gândurile, deciziile și intențiile sale interioare. Legea divină este legea

acestui tărâm interior: „Numai Dumnezeu, creatorul legii divine, poate să judece mișcările interioare; după cum zice psalmul VII, ‘Căutătorul inimilor și sufletelor este Dumnezeu’“ (ST 1a2ae.100.9). Legea umană nu pedepsește toate păcatele; este esențial ca păcatul să fie recunoscut ca atare și să fie interzis și pedepsit (pe lumea cealaltă), „căci legea umană nu îl pedepsește pe cel care intenționează să ucidă, dar nu o face; legea divină îl pedepsește însă, așa cum spune Matei 5:22 – ‘Orișicine se mânie pe fratele său, va cădea sub pedeapsa judecății’“ (ST 1a2ae.100.9).

Teoria guvernământului

Scopul guvernământului

Potrivit lui Toma, guvernământul, asemeni legii, există în vederea unui scop: înfăptuirea binelui comun. Această insistență asupra supremației scopului este o linie directoare a gândirii lui Toma, o abordare teleologică pe care a împărtășit-o cu Aristotel. Spre deosebire de Stagirit, însă, Toma a fost preocupat într-o mai mică măsură de formele de guvernământ sau de originile guvernării. Urmându-l totuși pe Aristotel, el era dispus să accepte guvernarea validă a unuia, a celor puțini sau a celor mulți: monarhia, aristocrația sau guvernarea poporului. Acest fapt a dus la interpretări divergente ale pozițiilor sale din partea exegeților moderni. El a fost văzut ca un susținător al monarhiei absolute, al monarhiei limitate, al constituției mixte și al guvernării populare – altfel spus, ca având o viziune contradictorie.¹⁰ De fapt, ar fi mai corect să spunem că Toma nu a susținut nicio formă de guvernământ în detrimentul alteia – teoria sa politică este compatibilă cu orice formă de guvernământ ce servește binele comun.

Modul în care abordează el ideea binelui comun este complex și subtil, având deopotrivă dimensiuni metafizice, etice și politice. Din perspectivă politică, pot fi identificate câteva teze fundamentale. El a susținut că binele comun este mai mare decât cel al individului: „binele mulțimii este mai mare și mai divin decât binele unei singure persoane“ (*De regno*, I.9) – o judecată în termeni cantitativi. Dar a afirmat și că aceste două tipuri de bine sunt diferite calitativ: „binele comun al cetății și binele individual al unei singure persoane nu se deosebesc numai prin faptul de a fi mai mare sau mai mic, ci și printr-o diferență de natură: natura binelui comun diferă de aceea a binelui individual, așa cum diferă natura părții de cea a întregului. Așa spune și Filosoful în cartea I a Politicii, capitolul I: ‘se înșală cei care spun că o cetate și o casă și alte lucruri de acest fel se deosebesc numai prin mărime, nu și prin natură’.“ (ST 2a2ae.58.7)

Prin urmare, există o ierarhie a bunurilor sau a scopurilor la nivelul vieții naturale a omului, însă, în planul superior al destinului supranatural, scopul final atât al mulțimii, cât și al individului, este același: contemplarea lui Dumnezeu. Totuși, în ceea ce privește această viață, întrebarea fundamentală este dacă binele individului este subsumat binelui comunității. În această privință, Toma face o distincție între bunuri intrinseci și bunuri extrinseci. Părțile individuale ale unui întreg participă într-o formă de bine intrinsec al ordinii, în relațiile lor reciproce. Astfel, cooperarea virtuoaasă a membrilor individuali ai unei cetăți are ca rezultat beneficiul comun al păcii și al securității – beneficiu în sensul de utilitate publică (*utilitas publica*). Dar indivizii, în plus față de faptul că se află în relații reciproce de ordine, sunt de asemenea îndreptați către binele extrinsec (*bonum commune*) al conducătorului și al comunității ca întreg. Astfel, binele comun al comunității politice (binele moral al vieții comune, trăite întru virtute și fericire) este superior și include binele individual al virtuții cetățeanului sau supusului, care este, la rândul lui, superior beneficiilor autosuficienței pașnice pe care o generează. Gândirea lui Toma este marcată, în consecință, de tendința de a subordona individul comunității: binele individual este conținut în binele comun, rămânând totuși diferit ca natură de acesta. Binele comun este mai mult decât suma fiecărui bine individual, pe care îl cuprinde. Accentele cad

diferit în diferite scrieri ale lui Toma, însă, în ansamblu, putem spune că el nu era dispus să subordoneze complet individul comunității ca întreg.¹¹

Formele de guvernământ

Toma de Aquino a fost extrem de interesat și de problema, subordonată celei de mai sus, a formelor pe care le poate lua guvernământul. Abordarea sa este preponderent teoretică și reflectă doar în parte diversitatea regimurilor politice din secolul al XIII-lea, fiind profund influențată de categoriile aristotelice și concentrându-se, în primul rând, asupra monarhiei și, într-o mai mică măsură, asupra aristocrației și a guvernării populare. Toma a fost preocupat în primul rând de orașele-cetăți și de regate, neavând nici o contribuție remarcabilă în dezbaterile privitoare la Imperiul Roman al vremii. Cum se explică acest fapt? Putem sugera numai răspunsuri speculative și parțial satisfăcătoare la această întrebare. Modelul aristotelic de comunitate politică pe care îl aplică Toma, anume cel al orașului-cetate (în latină, *civitas*), poate fi cu ușurință extins astfel încât să cuprindă și regatele, care sunt și ele entități politice unitare. Aristotel nu a vorbit propriu-zis despre imperiu, deși, desigur, ideile sale privitoare la guvernare ar putea fi aplicate oricărui tip de conducător, inclusiv împăratului roman. Principala sursă de reguli cu privire la conducerea imperiului rămâne, totuși, legea romană, pe care Toma o cunoștea într-o măsură limitată, apelând numai la câteva pasaje binecunoscute din aceasta. E adevărat că el a făcut referire, în unele rânduri, la istoria politică a Romei, atât din perioada când Roma era o republică, cât și din perioada Imperiului, însă acele exemple istorice au fost menite să ilustreze ceea ce el considera a fi idei general valabile despre guvernământ și politică, și nu pentru a produce argumente relevante în mod particular pentru conducerea imperială din secolul al XIII-lea. Am putea crede că, pentru Toma, sistemul imperial roman devenise deja o instituție anacronică și muribundă. Însă asta ar însemna să gândim din perspectiva omului care știe deja ce s-a întâmplat. De asemenea, am ignora astfel implicarea propriei familii a lui Toma în politica imperială. Ideea de imperiu a rămas viabilă din punct de vedere politic pentru încă un secol, după cum putem vedea din operele lui Dante Alighieri (1265-1321) și Marsiglio din Padova (1275/1280-1342/1343).

Toma a fost un susținător al monarhiei, dar este greu de spus în ce măsură opiniile sale au rezultat din reflecții asupra propriilor experiențe. Argumentele pe care le aduce în favoarea monarhiei sunt, în cea mai mare parte, teoretice și cu precădere tradiționale – ideile lui în acest domeniu nu sunt originale. De fapt, ideile pe care le enunță în cea mai extinsă abordare a acestui subiect, și anume *De regno*, sunt determinate, în mare măsură, de cerințele genului literar în cauză. Toma apelează la argumentul metafizic că monarhia este forma de guvernământ cea mai potrivită scopului de a asigura pacea și binele comun, deoarece ea exprimă principiul unității. Această idee este combinată cu o analogie organică clasică: „orice guvernământ natural este cel exercitat de către unul singur; căci și în multitudinea de membre ale corpului este unul care le mișcă pe toate, anume inima“; argumentul continuă cu alte exemplificări tradiționale: „există un singur rege printre albine și, în întregul univers, un singur Dumnezeu, creator și domn a toate“ (*De regno*, 1.3). Toma se folosește și de argumentul cu privire la relația dintre suflet și trup, sau dintre macrocosmos și microcosmos: „un rege trebuie să înțeleagă că și-a luat datoria de a fi în regatul său precum e sufletul pentru trup și Dumnezeu pentru univers“ (ibid. 1.13). Monarhia, fiind o formă de guvernare în vederea binelui comun, care se supune în mod voluntar forței directe a legii, există sub două forme: „conducerea politică“ – adică aceea conducere limitată de legile statului – și „conducerea regală“ – adică „puterea totală“, neconstrânsă de legile omenești (*Sententia libri Politicorum* 1.1.13). Toma este adeptul monarhiei limitate, dar acceptă ca fiind valabil și guvernământul neconstrâns de legi omenești, care este însă exercitat în vederea binelui comun. Forma sa preferată de guvernământ este totuși aceea a monarhiei limitate printr-o constituție mixtă. Ajunge la această idee pornind de la principiul că toți indivizii ar trebui să participe la conducerea statului, acesta fiind modul de a menține pacea în interiorul comunității. Adop-

tând împărțirea aristotelică a formelor de guvernământ, Toma spune: „Cea mai bună formă de constituție este o bună îmbinare a monarhiei, prin aceea că există o singură persoană în fruntea ei, a aristocrației, prin aceea că mai mulți participă la guvernare, potrivit virtuților fiecăruia, și a democrației, adică a puterii poporului, prin aceea că conducătorii pot fi aleși din popor, iar alegerea conducătorilor aparține poporului“ (*ST 1a2ae.105.1*). Prin această concluzie, Toma afirmă în mod clar că, pentru partea monarhică și cea aristocratică a statului, virtutea este factorul care le justifică participarea la guvernare. Cu toate acestea, întrucât Toma împărtășește rezervele lui Aristotel față de capacitatea majorității de a atinge virtutea politică, el este dispus să acorde tuturor celor din popor dreptul de a participa la guvernare, dar nu în mod direct: „O astfel de guvernare îi privește pe toți, atât pentru faptul că toți pot să fie aleși, cât și pentru că alegerile sunt făcute și ele de către toți“ (*ST 1a2ae.105.1*). În mod evident, exercițiul efectiv al guvernării aparține numai unui segment foarte restrâns al acestei populații teoretic eligibile.

Exemplul istoric prin care Toma ilustrează ideea de constituție mixtă provine din Vechiul Testament: este vorba de forma de guvernământ pe care o adoptă din poruncă divină evreei conduși de Moise și de urmașii acestuia (*Deut. 1:13,15; Exod. 18:21*). Bineînțeles că, în acea epocă, forma de guvernământ nu putea să fie monarhia ca atare – ea a apărut abia odată cu Saul. Toma vrea să spună că exista în acea formă de guvernământ un element monarhic, și anume conducerea exercitată de un singur om. Exemplul biblic folosit ne mai sugerează și că afirmația lui Toma, amintită mai sus, despre constituția mixtă poate fi aplicată și unor forme de guvernământ ce nu pot fi numite monarhii, în sensul strict al termenului. Totuși, judecând în contextul epocii, putem spune că Toma se referă la o formă limitată de monarhie. Pentru el, „domnia unui rege este cea mai bună guvernare pentru un popor, cu condiția ca regele să nu fie corupt“ (*ST 1a2ae.105.2*). Problema este aceea că, pe de o parte, sunt greu de găsit candidați suficient de virtuoși, iar, pe de altă parte, odată ajunși la putere, chiar și cei virtuoși au tendința de a deveni corupți. În plus, tradiția cu privire la guvernare consemnată în Vechiul Testament este deschisă interpretărilor: profetul Samuel l-a uns pe Saul rege în numele lui Iehova, însă arătând în același timp dezavantajele de a avea un rege și spunând că Israel nu ar fi trebuit să-și dorească un rege, pentru că singurul rege adevărat este Iehova. Cum spune și Toma, în continuarea citatului de mai sus, „Domnul încă de la început nu le-a instituit un rege cu puteri depline, ci un judecător și un guvernator care să aibă grijă de ei. Dar după aceea, ca și cum ar fi făcut asta la mânie, Domnul i-a lăsat pe oameni să aibă un rege atunci când ei au dorit acest lucru, după cum reiese din ce i-a spus El lui Samuel (1 Regi 8:7 (=1 Sam. 8:7)).¹² „Căci nu de tine se leapădă, ci de Mine, ca să nu mai domnesc peste ei“. Toma preia apoi, din 1 Samuel, poruncile morale divine referitoare la cum ar trebui să se poarte un rege în fața lui Dumnezeu și a supușilor lui și spune că Dumnezeu a instituit alegerea de către popor ca mijloc de numire a regelui.

Așadar, există în teoria lui Toma despre monarhie un element de participare populară, atât în privința modelului constituției mixte, cât și în ce privește exemplul biblic adus în sprijinul acestui model. Dar Toma a mers încă mai departe de atât. În teoria sa despre legislație, el este dispus chiar să accepte o formă de guvernământ în care poporul deține autoritatea supremă: „Legea o face fie întreaga mulțime, fie persoana care are grijă de întreaga mulțime“, regulă care se aplică și în cazul puterii coerciției legale (*ST 1a2ae.90.3*). Prin urmare, el este dispus să accepte atât regimul guvernamental popular, cât și pe cel monarhic, atâta vreme cât acesta din urmă servește interesele întregii comunități. Capacitatea legiuitoare a poporului se manifestă, de altfel, și la nivelul obiceiurilor din societate, în care Toma vede o expresie practică a voinței legiuitoare și a rațiunii poporului: „Prin intermediul unor acte exterioare repetate, sunt cel mai bine scoase la iveală mișcările interioare ale voinței și exercițiul rațiunii. Căci atunci când un lucru este făcut de mai multe ori, el pare să se nască dintr-o judecată voită a rațiunii. Prin urmare, obiceiul are aceeași forță ca și legea, pe care o interpretează și o abolește.“ (*ST 1a2ae.97.3*).

În cazul unei comunități politice independente, deoarece autoritatea ultimă se află la nivelul celor mulți, conducătorul este reprezentantul acestora (în sensul că reprezintă voința lor), iar legile

date de el au, prin urmare, mai puțină autoritate decât obiceiurile populare: „Dacă este o mulțime liberă, capabilă de a da legi pentru sine, acordul acelei mulțimi, manifestat în obiceiuri, are mai multă greutate în judecarea a ceva decât autoritatea prințului, care are puterea de a da legi numai în măsura în care el reprezintă acea mulțime“ (*ST 1a2ae.97.3*). Toma vorbește, de asemenea, despre avantajele guvernării exercitate de corpul cetățenesc: binele comun putea fi astfel mai bine servit. Argumentele lui pentru această teză se bazează, în primul rând, pe experiență:

„Când vede că realizarea binelui comun nu stă în puterea unuia singur, fiecare om are grijă de binele comun ca și cum ar fi binele lui propriu, iar nu ca și cum ar fi ceva ce aparține altuia. Aceasta pare a fi explicația pentru faptul, constat în experiență, că o cetate condusă în fiecare an de câte un alt om poate uneori să obțină mai mult decât una condusă de un rege, dacă acesta domnește peste trei sau patru cetăți, precum și pentru acela că taxele mici impuse de regi cântăresc mai greu pentru cetățeni decât taxele mai mari impuse de ei înșiși.“ (*De regno*, 1. 5)

Pe scurt, guvernarea poporului poate să creeze o mai mare disponibilitate de a coopera în vederea binelui tuturor. Mai departe, Toma susține această idee, apelând la autoritatea istoriei, mai precis, aducând în discuție exemplul Romei republicane.

Deși este evident că Toma preferă monarhia limitată, cu o implicare mai restrânsă a poporului în actul guvernării, este totuși limpede că el este de acord cu validitatea unei guvernări directe a poporului. Concepția sa ar trebui privită în contextul specific al cetățitorilor-republici, caracterizate prin autoguvernare, existente la acea vreme în nordul și centrul Italiei, unde se petreceau schimbări rapide ale oamenilor aflați la putere. Ar fi, totuși, greșit să supraestimăm adeziunea lui la ideea guvernării populare¹³: Toma nu a fost, în niciun caz, un susținător al republicanismului.

Cazul tiraniei

Toma vorbește, de fapt, și despre dezavantajele guvernării celor mulți: din cauza disensiunilor interne care tind să apară în cadrul unui astfel de regim, el consideră că este mai probabil ca acesta să ducă la răul cel mai mare, tirania, prin comparație cu monarhia. Toma trage aceste concluzii atât din istoria specifică a ultimelor zile ale republicii romane, cât și pe baza observațiilor asupra vieții politice contemporane. El are în vedere numărul crescând de cetăți-comune din nordul și centrul Italiei, care ajunseseră, în vremea lui, să fie conduse de lorzi (*signori*)– „tirani“ pentru adversarii lor – o evoluție istorică binecunoscută, declanșat în mare parte de luptele dintre diferitele facțiuni din cadrul acestor republici. Judecând în ansamblu și luând în considerare această problemă a conflictului intern, Toma consideră, de la bun început, că „este mai convenabil să trăiești sub un singur rege, decât sub domnia celor mulți“ (*De regno*, 1.6). Totuși, dacă ar fi să existe deja un regim popular, Toma de Aquino este de părere că democrația (tirania majorității) este preferabilă tiraniei unei singure persoane, la care prima poate să ducă. Se vede, deci, obligat să recunoască că domnia unui singur om poate fi atât cea mai bună, cât și cea mai rea dintre formele de guvernământ.

Toma tratează pe larg chestiunea tiraniei în *De regno*, deoarece aceasta era o temă tradițională a stilului literar în cauză, și mai amintește această problemă ocazional în alte opere ale sale. Portretul tiranului, reversul figurii monarhului care guvernează în vederea binelui comun, clarifică, prin antiteză, cum ar trebui să se comporte un conducător bun. Toma preia disincția fundamentală a lui Aristotel dintre regimurile în care guvernarea se face spre binele tuturor și cele corupte, unde intră și tirania, în care guvernarea se face doar spre binele conducătorilor. Conceptul de bine comun este principalul criteriu de demarcare între regimuri, și nu forma de conducere în sine, definită prin guvernarea unuia singur, a celor puțini sau a celor mulți. Întrebarea fundamentală la care răspunde

Toma în discuția despre tiranie este aceasta: „Cum pot fi impuse conținutul moral și normativ și limitele guvernământului? Altfel spus, ce putem face cu un tiran?”.

Toma oferă mai multe soluții la această problemă. În lucrarea sa timpurie *Scriptum super libros Sententiarum* (2.44.2.2)¹⁴, el discută despre supunerea politică: datoria creștinului de a se supune unei autorități se bazează pe originea divină a acelei autorități și încetează atunci când această origine este absentă, „dar există două feluri în care originea divină a autorității poate fi absentă: primul privește modul de a o dobândi, iar al doilea, exercitarea ei“. Tirania poate să rezulte fie din lipsa îndreptățirii, fie din modul abuziv de a acționa al conducătorului, o distincție ce va fi dezvoltată de juristul Bartolus Sassoferrato (1314/1315-1357). Comentând felul în care tratează Cicero uciderea lui Iulius Cezar în *De Officiis*, 1.26, Toma ajunge la concluzia că, în cazul în care o persoană a dobândit puterea prin violență și nu se poate face apel la o autoritate superioară, atunci „cineva care ucide un tiran pentru a-și elibera țara este lăudat și își primește răsplata“. Ar putea fi vorba aici, însă, doar de o constatare a faptelor petrecute, și nu neapărat de o pledoarie pentru uciderea tiranilor. În scrierile mai târzii, Toma pare să fie foarte circumspect în privința relațiilor cu tiranii. În *De regno*, 1.7, el respinge argumentul pentru uciderea tiranilor, spunând că acest lucru ar fi împotriva învățăturilor Noului Testament (1 Pet. 2:19). El argumentează apoi că mulțimea, și nu un individ, îl poate dărâma pe un tiran, nefiind constrânsă de niciun pact pe care l-ar fi putut încheia cu acesta, de vreme ce el nu a fost de bună credință și nu și-a îndeplinit datoriile de rege. Pe Toma îl preocupă însă chestiunea dacă încercarea de a detrona un tiran, încununată sau nu de succes, nu duce la un rău și mai mare. În consecință, el recomandă o atitudine de acceptare în fața unei forme mai slabe de tiranie. Această afirmație se bazează pe argumentul binelui comun, așa cum va arăta în altă parte:

„Guvernarea tiranică nu este dreaptă, deoarece nu urmărește binele comun, ci binele privat al conducătorului [...] astfel, răsturnarea acestei guvernări nu are caracterul unei răscoale, decât poate în cazul în care guvernarea tiranică ar fi răsturnată cu atâtea pierderi, încât mulțimea sușilor ar suferi pierderi mai mari din dezbinarea ce urmează, decât din guvernarea tiranică.“ (ST 2a2ae.42.2).

De fapt, nu orice lege dată de un tiran este cu necesitate rea. În *De regno* 1.11, Toma vorbește din nou despre tiranie. Frica, spune el, nu este o fundație solidă pentru guvernare. Istoria ne învață că domnia tiranilor nu poate să dureze mult timp. El propovăduiește însă, în ceea ce privește atitudinea față de tirani, o doctrină a umilinței biblice, lăsându-i pe aceștia să fie judecați de Dumnezeu, care îi va detrona până la urmă. Motivul pentru care Dumnezeu le-a permis tiranilor să domnească este acela de a pedepsi păcatele oamenilor. Mesajul general al lui Toma nu este, așadar, în favoarea legitimității uciderii tiranilor, ci reprezintă o pledoarie pentru resemnarea creștină.

Puterea seculară și puterea spirituală

Una dintre principalele teme ale gândirii politice medievale a fost cea a relației dintre puterea seculară și cea spirituală. Tezele lui Toma privitoare la acest subiect nu sunt însă prea satisfăcătoare. Toma are puține lucruri semnificative de spus despre Biserică și Stat ca structuri de putere; se pare că această problemă nu l-a interesat în mod special.

La începutul lucrării *Scriptum super libros Sententiarum*, el enunță câteva teze pur convenționale: puterea seculară și cea spirituală sunt distincte și își au amândouă originea în Dumnezeu, în așa fel încât puterea spirituală trebuie să fie respectată înaintea celei seculare în problemele legate de mântuire, iar cea seculară, înaintea celei spirituale, în problemele privitoare la bunăstarea civică. Această diviziune este aplicabilă „doar dacă nu se întâmplă cumva ca puterea seculară să fie unită cu cea spirituală, așa cum se întâmplă, de pildă, în cazul Papei, care se află în fruntea ambelor puteri,

spirituală și seculară, prin mijlocirea Lui, care este și preot și rege. Preot pentru totdeauna, după cum spune ordinul lui Melchisedec, Rege al regilor și Domn al domnilor“ (2.44.3.4). Totuși, nu este deloc clar ce anume vrea să spună Toma aici. În alte fragmente din aceeași lucrare, el afirmă și că Papa ar deține atât sabia seculară, cât și pe cea spirituală, interpretând o afirmație a lui Bernard de Clairvaux (1090-1153) ca susținând că Biserica ar poseda și puterea seculară, întrucât ea este cea care comandă cum să fie folosită puterea laică. Importanța acestei analogii a celor două săbii pentru medievali este subiectul unei dezbateri intense printre exegeții moderni; de fapt, nu s-a ajuns nici măcar la o înțelegere cu privire la ce a vrut să spună Bernard prin acea afirmație. Toma nu face decât să redea, într-o manieră convențională, cuvintele lui Bernard, care deveniseră ele însele un subiect important al dezbaterilor scolastice.

În *De regno*, Toma subliniază rolul îndrumării oferite de preoți, atunci când aceștia îi călăuzesc pe oameni către scopul lor suprem, contemplarea lui Dumnezeu. Rolul regilor este unul inferior, anume acela de a governa treburile seculare. În virtutea ierarhiei scopurilor vieții umane, niciun guvernământ secular nu poate fi complet autonom. Puterea în regatul lui Hristos le este rezervată preoților,

„și în special Marelui Preot, urmașul Sfântului Petru, Vicarul lui Hristos, Pontiful Roman, căruia toți regii popoarelor creștine ar trebui să-i fie supuși, așa cum îi sunt Domnului Iisus Hristos însuși. Căci cei ce se îngrijesc de scopurile inferioare trebuie să fie supuși celui care se îngrijește de scopul suprem, și să fie supuși vrierii sale“. (1.15)

De fapt, așa cum spune Toma apoi, „după legea lui Hristos, regii ar trebui să se supună preoților“. Este clar că Toma vrea să spună aici că regii sunt, într-un anumit sens, supușii preoților și ai Papei în special. Dar nu oferă și alte precizări în legătură cu relația dintre cele două puteri și, mai mult decât atât, nu acordă niciun fel de atenție problemei ridicate de conflictul dintre ele și nici nu discută dacă Biserica este cea care trebuie să înscăuneze pe regi sau dacă Papa este cel care s-ar cuveni să îi detroneze. Pentru el, preoții au o misiune mai înaltă decât regii, iar în acest sens cei din urmă se supun celor dintâi, însă nu avem niciun motiv să spunem că Toma le-ar atribui preoților puterea de a-și exercita controlul asupra conducătorilor seculari.

În afara comunității creștine, Toma acceptă legitimitatea guvernărilor păgâne, bazate pe *jus gentium*, dar recunoaște, în anumite circumstanțe, puterea pe care o are Biserica asupra necredincioșilor. El susține că Biserica are dreptul de a suprima dominația păgânilor asupra creștinilor și că nu poate permite impunerea unui astfel de regim asupra credincioșilor. Dușmanul din interior este însă cel mai rău. Ereticii merită moartea, iar supușii oricărui conducător apostat vor fi imediat eliberați de sub domnia lui, jurămintele de credință față de el fiind anulate (*ST* 2a2ae.10-12).

Teoria războiului drept

Ne rămâne astfel ultimul domeniu în care Toma a adus o contribuție importantă la gândirea politică – teoria războiului drept. El se înscrie astfel într-o lungă tradiție medievală de abordări teologice și juridice ale acestei teme. Trebuie spus că justificarea războiului era considerată cât se poate de necesară. Teoria lui Augustin din Hippo cu privire la războiul drept juca un rol esențial în gândirea autorilor medievali, teoriile lor fiind, în mare parte, simple dezvoltări sau răspunsuri la definițiile sale – referirea la Augustin în discuțiile despre acest subiect devenise o normă.

Perspectiva lui Toma însuși asupra războiului drept este de sorginte augustiniană. El nu oferă idei originale, dar enunță într-o formă memorabilă criteriile de evaluare a caracterului drept sau nedrept al unui război:

„Pentru ca un război să fie drept, este nevoie de trei lucruri. În primul rând, *autoritatea conducătorului* din comanda căruia se poartă războiul [...] În al doilea rând, este nevoie de o *cauză dreaptă*: anume, cei care sunt atacați pentru că au adus un anumit prejudiciu chiar merită să fie atacați [...] În al treilea rând, este nevoie de o *intenție dreaptă* din partea beligeranților, prin care să se urmărească înfăptuirea binelui și evitarea răului. (ST 2a2ae.40.1)

Un război drept trebuie să fie purtat sub egida unei autorități publice, adică sub ordinele unor conducători care sunt responsabili pentru treburile statului; niciun război privat nu este licit. Conform lui Toma, războiul nu trebuie să aibă loc atunci când se poate face recurs la o autoritate superioară, care să poată soluționa disputele. Pinter cauzele drepte se număra dreptatea și noțiunea augustiniană de răscumpărare a prejudiciilor aduse. (Toma spune în *De regno* 1.16 și că „regele este responsabil pentru a garanta că mulțimea care îi este supusă rămâne protejată de inamicii ei“.) Intenția bună este și ea definită cu referire la Augustin: scopul războiului este pacea, iar un război inițiat de o autoritate legitimă, pentru o cauză dreaptă, poate deveni ilicit din cauza unor vicii precum cruzimea sau dorința de dominație.

În teoria războiului drept, Toma se folosește de un argument bazat pe binele comun, căruia îi adaugă un element augustinian – pedeapsa pentru păcat. Un război drept reprezintă mijlocul de a obține binele comun al protejării statului, în zona în care legea nu poate fi impusă, și anume în relațiile externe cu alți conducători și alte state.

Concluzie

Ca teolog și filosof, Toma a rămas extrem de influent, prin intermediul școlii tomiste, până în zilele noastre. El merită atenția oricărui cercetător al istoriei gândirii politice, opera lui constituind cea mai bună ilustrare a metodei scolastice. Principala sa contribuție la gândirea politică, mesajul său caracteristic, este acela că guvernământul și legea umană trebuie să aibă un scop moral pentru a fi legitime: legea imorală nu este, de fapt, o lege, iar conducătorii trebuie să acționeze în vederea binelui comun al celor pe care îi conduc – exercițiul puterii nu trebuie să se justifice doar prin sine însuși. Toma a oferit argumente clasice, ce au putut fi folosite mai târziu împotriva absolutismului, a totalitarismului și, de fapt, a oricărei exercitări nelegitime a puterii de stat. Ca prim reprezentant al tradiției dreptului natural, Toma de Aquino a fost un apostol al rațiunii în istoria gândirii politice.

LECTURI SUPLIMENTARE

- Copleston, F.C., *Aquinas* (Harmondsworth: Penguin, 1991).
 Finnis, John, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1998).
 Gilby, Thomas, *Principality and Polity: Aquinas and the Rise of State Theory in the West* (Londra: Longman's, 1958).
 Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Londra: Victor Gollancz, 1957).
 Kenny, A., *Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 1980).
 Weisheipl, James A., *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Works* (Oxford: Basil Blackwell, 1975).

NOTE

- ¹ Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (Londra: Methuen, 1961), pp. 231-237.
- ² Anthony Black, *Political Thought in Europe, 1250-1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 11-12; Cary, J. Nederman, *Medieval Aristotelianism and Its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12-15 Centuries* (Aldershot: Variorum, 1997), pp. ix-xii.
- ³ Referințele la *Scriptum super libros Politicorum* se fac astfel: cartea, partea și prelegerea (aici, Cartea 3, Prelegerea 6).
- ⁴ Referințele la *De regno* se fac astfel: cartea și capitolul (aici, Cartea 2, Capitolul 4).
- ⁵ Walter Mohr, „Bemerkungen zur Verfasserschaft von De regimine principum”, în *Virtus Politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*, ed. Joseph Möller și Helmut Kihlenburger (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, Günther Holzboog KG).
- ⁶ V. de asemenea *On the Government of Tulers. De Regimine Principum. Ptolemy of Lucca with Portions Attributed to Thomas Aquinas*, tr. James M. Blythe (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997), pp. 3-5.
- ⁷ I.T. Eschmann, „A Catalogue of St. Thomas's Works”, în E. Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas* (Londra: Victor Gollancz, 1957), pp. 412-415.
- ⁸ Cristoph Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, vol. I (Amsterdam: B.R. Grüner, 1992), p. 28.
- ⁹ *ST* este prescurtarea pentru *Summa theologiae*. Această lucrare este împărțită în trei cărți, a doua dintre ele fiind divizată, la rândul ei, în două părți. Prima carte este numită în mod convențional „Prima” (1a), prima parte din a doua carte – „Prima secundae” (1a2ae), a doua parte din a doua carte – „Secunda secundae” (2a2ae), iar a treia carte este numită „Tertia” (3a). Referințele la *ST* vor fi făcute astfel: carte, *quaestio*, articol (de pildă, *ST* 1a.8.2 = Cartea 1, *Quaestio* 8, articolul 2).
- ¹⁰ Pentru o perspectivă cuprinzătoare asupra acestor interpretări moderne, v. James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 40.
- ¹¹ Vezi M.S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1999), pp. 100, 128-129.
- ¹² În ediția *Vulgate*, folosită de Aquinas, 1 Regi corespunde cu 1 Samuel din edițiile moderne.
- ¹³ Așa cum face Ullman, în *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, p. 255.
- ¹⁴ Referințele la *Scriptum super libros Sententiarum* sunt făcute astfel: carte, distincție, *quaestio*, articol (aici, Cartea 2, Distincția 44, *Quaestio* 2, articolul 2).