

¿SANTO TOMÁS DE AQUINO CONTRACTUALISTA? UN COMENTARIO

Juan Fernando Segovia

1. La cuestión

Es sorprendente que en el ambiente intelectual, presumiblemente serio, reine la ligereza de opiniones y el descuido de las tesis, presumiblemente científicas, que se repiten como eco montañoso, formando una montaña de estupideces y patrañas digerida cual verdad. Vale una muestra: a diestra y siniestra, en manuales y tratados, se habla del régimen político de la Cristiandad medieval como de una teocracia. Otra muestra, ésta: Santo Tomás contractualista, partidario de la soberanía popular o del origen popular del poder que pasa al gobernante por un pacto, *traslatio imperii* o *pactum subiectionis* (1). Me he propuesto revisar este último tema y develar la mala interpretación.

Cuando se afirma que el de Aquino es un adherente al contractualismo, en la mayoría de las ocasiones no se sabe de qué se trata: si del contractualismo medieval o del moderno; si del origen de la comunidad política o del poder de gobernarla; si de la voluntad popular soberana, de una autoridad constitutiva del régimen político, o de un poder que, una vez delegado, puede revertir al pueblo bajo ciertas condiciones. Todo esto aparece entremezclado, confuso y,

(1) Un reporte común favorable al contractualismo del Aquinate es el de Ernest BARKER, «Introduction» a su selección: *Social contract. Essays from Locke, Hume and Rousseau* (1962), Nueva York, Oxford University Press, 1966, pp. viii y ix. Repite la tesis con más amplitud Edward F. MURPHY, *St. Thomas' political doctrine and democracy*, Washington, Catholic University of America, 1921, cap. I y III, pp. 1-25 y 57-80, quien da al Aquinate un barniz mucho más actual: es contractualista –aunque no como los modernos–, democrático y afirma el poder originario del pueblo.

generalmente, sacado de contexto, pues pocas veces se respeta el texto completo del Santo y/o se los lee conforme a sus –los de Santo Tomás– propósitos o intenciones.

Cuando el original no se respeta, por el motivo que fuere; cuando predominan las ideas del intérprete y no las de autor; cuando se saca al texto de contexto, ya no histórico, sino metafísico y teológico que lo informa; cuando esto sucede, inevitablemente llegan los malentendidos, las interpretaciones erróneas y las reiteraciones de los equívocos y tergiversaciones. Y se concluye presentando otro Aquinate.

2. Confusiones y mistificaciones: el *pactum*

Hay un pasaje clave en el cual Santo Tomás usa el término latino *pactum* (pacto), en un párrafo del *El régimen de los príncipes* (I, 6), para resaltar que el rey no es titular de un poder absoluto, pues además de estar sometido a Dios, lo está también a la multitud (2). Afirma allí que si el pueblo tiene el derecho de elegir al rey, si usa mal de su potestad, tiene el de deponerlo con justicia y/o refrenarlo; destituyendo al tirano, el pueblo no es infiel, pues la infidelidad es del monarca al mal gobernar, mereciendo que los súbditos rompieran el pacto que con él hicieron (3).

(2) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Reg. Princ.*, I, 6 [en algunas ediciones es el cap. 7]: *Sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis su btrahatur occasio. [...] Si ad ius multitudinis alicuius pertinet sibi providere de rege non iniuste ab eadem rex institutus potest destrui, vel refranari eius potestas, si potestate Regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuum se ante subjecerat, quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur.*

(3) Recientemente lo ha traído a colación, entre otros, José Pablo SCHMIDT, «Pacto político, monarquía y participación ciudadana en Santo Tomás», en Rebeca CANCLINI (ed.) *Vínculo político, buen vivir, sujeto. Algunas aproximaciones*, Bahía Blanca, Hemisferio Derecho, 2015, pp. 17-29, quien entiende que el de Aquino, en este pasaje, confirma la tesis del pacto de sujeción y afirma el derecho de resistencia popular, lo que le permite concluir como sigue: «El fundamento del dominio del soberano es un pacto político, tácito o explícito, que habilita la desobediencia cuando el *regis officium* no se respeta» (p. 27). También José L. MIRETE NAVARRO, «Pacto social en Sto. Tomás de Aquino», *Anales de Derecho* (Murcia), n. 16 (1998), pp. 155-160, que –en confusa colaboración– entiende que viniendo el po-

Es elocuente que este pasaje, que suele citarse para afirmar que el Aquinate era un contractualista, se halle en el capítulo en el que condena la tiranía. El texto y el contexto llevan a entender que Santo Tomás, con la terminología del pacto, no se está refiriendo al origen del poder político ni a la causa de los deberes de obediencia al rey, sino a un límite puesto por la misma convivencia política. Diríamos en estos días: la idea del pacto entra a jugar en la arena política cuando el gobernante se hace ilegítimo por su conducta, porque desviándose del fin, rompe una fibra implícita, un acuerdo tácito. Y la piedra de toque de la legitimidad, se sabe, viene del fin, el bien común, que ese lazo y esa fibra que une a gobernados y gobernante.

Luego, podría decirse que si el Angélico fuese contractualista, lo sería de una forma no moderna, en el siguiente sentido: que el pacto es una condición, situación o relación tácita, implícita, que obliga al rey a cumplir el bien común y a los súbditos a obedecerlo en tal caso; y que, en virtud de ese pacto, la multitud tiene la potestad de corregir e incluso deponer al rey que se aparta del fin de bien común. Y nada más. Porque no hay párrafo que confirme que el pueblo sea titular primario del poder político, que el gobernante lo sea por delegación popular o que la sociedad política nazca de un contrato. Léase bien: el Aquinate sólo dice que el pueblo puede tener derecho de elegir al rey; nunca dice que el poder es del pueblo que se lo transfiera.

Esa relación tácita o condición implícita, el *pactum*, no deriva de acuerdo voluntario alguno entre los hombres sino de la naturaleza de las cosas, de la naturaleza de la convivencia política. Es algo subsistente, no una cláusula voluntaria impuesta o acordada (4). Por lo mismo no se puede decir que

der de Dios se alcanza humanamente a través del pacto, sin dar ninguna explicación convincente ni abonarla con textos del Aquinate. Y lo ha usado hace tiempo Jacques ZEILLER, *L'idée de l'État dans Saint Thomas d'Aquin*, París, Felix Alcan, 1910, pp. 17-23, para sostener que el pueblo es el sujeto primitivo del poder. La idea del pueblo soberano, como original de Santo Tomás, asociada a la idea de contrato o cuasi contrato, es reiterada por Zeiller en toda la obra, por caso, pp. 68 y ss., 82 y ss., 178 y ss.

(4) Se ha sugerido que puede asimilarse a la concordia, como inclinación común al fin, que facilita el acuerdo en torno de los medios, como

se trata de un abuso en el empleo de la palabra (5). Santo Tomás usa el término pacto en sentido analógico o metafórico, si se quiere; no lo hace con el alcance político, jurídico y/o constitucional estricto que tuvo en los siglos XVI a XVIII, o puede tener hoy día, y menos aún con la connotación que posee en el lenguaje del contractualismo moderno. Ni siquiera puede decirse que el Aquinate haya inspirado la doctrina del tiranicidio o de la resistencia activa al tirano, al modo de los protestantes (calvinistas monarcómacos); sus expresiones son moderadas, invocando la prudencia y el socorro de Dios.

Son justamente estas condiciones –la prudencia de los gobernados y el auxilio divino– lo que el contractualismo de los modernos no toma en cuenta, porque la teoría política moderna es inmanente y extraña a la virtud, en tanto que la filosofía política del de Aquino es trascendente y apoyada en las virtudes.

Hay que agregar que los pasajes de la *Suma*, que suelen traerse a cuento (por caso, el poder del pueblo de elegir al monarca, que también se refiere en *El régimen de los príncipes*), en ningún caso afirman el origen popular del poder ni la supremacía de la voluntad del pueblo ni la potestad legislativa popular. Por caso, este pasaje: «La ley en sentido propio tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde o a toda la multitud [*est vel totius multitudinis*] o a quien haga sus veces [*alicuius gerentis vicem totius multitudinis*]. Luego, legislar [*condere legem*] pertenece, bien a toda la multitud, bien a la persona pública que tiene su cuidado [*personam publicam quae totius multitudinis curam habet*]» (6).

propone Gonzalo LETELIER WIDOW, «La noción de “estado de naturaleza” en el pensamiento político español del siglo XVI», *Ideas y Valores* (Bogotá), vol. LXVII, n. 167 (2018), pp. 212-213. En otro sentido, ZEILLER, *L'idée de l'État dans Saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 22, lo llama pacto latente y lo toma como origen del poder.

(5) Como alegó R. W. LEE, *The social compact*, Oxford & Londres, Blackwell-Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co., 1898, p. 9.

(6) *S. th.*, I-II, q. 90, a. 3 resp. Modelo de una lectura inadecuada es la de SCHMIDT, «Pacto político, monarquía y participación ciudadana en Santo Tomás», *loc. cit.*, quien dice (p. 26) que en este texto hay un «germen democrático», se insinúa una «teoría contractualista» y hay una «soberanía popular tácita». Lo que equivale a decir que el Aquinate es un «profeta» de

El Aquinate solamente refiere que el pueblo designa o elige al gobernante, nunca que le transfiera un poder que posea como propio, como si fuera su titular primario o nudo propietario. De aquí que no es dudoso sino equívoco pretender que escritores modernos (Gerson, Almain, Suárez, Grocio, Locke) sean herederos de Santo Tomás y de él hayan tomado la idea de que el poder de los reyes deriva del pueblo y no únicamente de Dios (7). Por caso, Suárez, que ha leído al Angélico, lo usa para abonar su doctrina, sin citar pasajes y solamente indicando lugares de la *Suma* (8).

En fin, la misma crítica cabe a aquellos que creen que el Aquinate es favorable a la soberanía popular (9); algunos traen a colación lo que dice al comentar la *Política* de Aristóteles: que Solón «no dio al pueblo sino el poder que es más necesario, como elegir a sus magistrados y corregir sus errores. Este poder del pueblo es necesario porque sin él el pueblo sería como un siervo, si los magistrados se designaran sin su voluntad, y si no pudiera corregir los males que ellos hicieran; y como no podría soportar la servidumbre, se haría adversario de los magistrados» (10). El texto es paralelo

la democracia moderna. También lo ha usado con similar alcance ZEILLER, *L'idée de l'État dans Saint Thomas d'Aquin*, cit., p. 17, para abonar la idea de que el gobernante tiene el poder por delegación del pueblo.

(7) Lo dice J. P. SOMMERVILLE, *Royalists and patriots. Politics and ideology in England 1603-1640* (1986), 2ª ed., Abingdon & Nueva York, Routledge, 2014, p. 58.

(8) SUÁREZ, *De Leg.*, III, II, 3, atribuye a Santo Tomás, junto a los canonistas, la idea de que el gobernante tiene el poder por delegación del pueblo. En realidad, el jesuita lo que hace es atribuirle al dominico su propia teoría, que los hombres son libres e iguales por naturaleza, de donde concluye no sólo que nadie tiene potestad política alguna sino que ésta pertenece a todo el pueblo, que se constituye por un pacto, y que puede transferirla a otro u otros para que se encarguen del gobierno. Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, «El sujeto primario del poder y sus implicancias en la doctrina política del jesuita Francisco Suárez», *Prudentia Iuris* (Buenos Aires), n. IX (1983), pp. 63-112.

(9) Por caso, María Antonietta SALAMONE SAVONA, «Desde el republicanismo clásico hasta el contractualismo moderno: el *De Principatu* de M. Salamone al *Principatus Politicus* de F. Suárez», *Ingenium. Revista de Pensamiento Político Moderno* (Madrid), n. 5 (2021), p. 191.

(10) Escribe SANTO TOMÁS: «*Quod autem Solon hoc non intenderit, patet per hoc, quia Solon non dedit potestatem populo, nisi illam quae est maxime necessaria, ut scilicet eligeret principes et corrigeret eorum errores. Hanc autem potentiam populi dicit esse necessariam, quia sine hoc populus esset servus, si sine sua voluntate principes*

al anterior de *El régimen de los príncipes*. Es evidente de toda evidencia que Santo Tomás en ningún instante sostiene que el pueblo sea soberano ni que en él está el origen del poder político; solamente dice que para permanecer libre debe tener el poder de elegir los gobernantes –que es, veremos, un poder meramente designativo– y de corregir sus errores para evitar la tiranía. Toda otra interpretación no es de Santo Tomás sino de la propia mollera del intérprete traidor.

Abundando, encontramos que todavía menos están en Santo Tomás dos tesis claves del contractualismo moderno, a saber: que la sociedad política se constituye por un pacto o contrato y que el pueblo es soberano, dotado de un poder constituyente de la sociedad política y del gobierno. Lo primero, porque el de Aquino sigue la doctrina aristotélica que sostiene el origen de la sociedad política en la naturaleza humana, puesto que no es un artificio voluntario, si bien la voluntad es requerida para actualizar las tendencias naturales. Lo segundo nunca fue considerado por el Doctor Angélico, jamás lo expresó ni lo hubiera hecho porque sería afirmar una doctrina que va contra la Revelación (todo poder de Dios viene, conforme a San Pablo) y contra la teología que desenvuelve la verdad revelada.

3. El origen del poder: divino, no humano

Comprender por qué el Aquinate no fue contractualista manda considerar, cuando menos, dos grandes aspectos de su metafísica política de base teológica: el origen de toda autoridad en Dios y la operación humana como causa segunda.

«No hay potestad que no esté bajo Dios, y las que hay han sido ordenadas por Dios»

Cuando estudia la *Epístola a los Romanos* y analiza el texto capital XIII, 1: *non est enim potestas nisi a Deo* (11), Santo

acciperentur; et non posset emendare mala quae principes facerent; et cum servitutum ferre non posset fieret adversarius principibus». Cito del Corpus Thomisticum, y en el cuerpo sigo la traducción (corregida) de A. Mallea, en el Comentario a la Política de Aristóteles, Pamplona, EUNSA, 2001, libro II, lect. XVII, n. 219.

(11) *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.*

Tomás de Aquino expone tres situaciones a considerar en cuanto a la potestad regia o cualquier otra dignidad humana (12).

– La primera es relativa a «la potestad misma» (*quantum ad ipsam potestatem*), que proviene de Dios; de esto no hay duda alguna, pues la Revelación misma lo confirma: «por mí los reyes reinan» (*Prov. VIII, 15*).

– La segunda está referida al «modo de adquirir tal potestad» (*quantum ad modum adipiscendi potestatem*), respondiendo: unas veces viene de Dios, cuando uno llega a esa potestad de acuerdo con el orden divino (13), como el Apóstol afirma en la *Epístola a los Hebreos V, 4*: «nadie se toma este honor sino el que es llamado por Dios»; y otras veces no viene de Dios sino de los deseos perversos del hombre, que toma el poder por ambición o de alguna otra manera ilícita, según las palabras del profeta *Amos VI, 14*: «¿No nos hemos hecho poderosos con nuestra propia fuerza?».

– El tercer supuesto es relativo al «uso de esa potestad» (*quantum ad usum ipsius*); en este sentido, a veces es de Dios, por ejemplo, cuando el gobernante la usa de acuerdo con el precepto de la justicia divina (*Prov. VIII, 15*); y en otras, no es de Dios, como sucede cuando se abusa del poder para actuar en contra de la justicia (*Salmos II, 2*) (14).

La «lectura» de Barker es emblemática de la mentalidad moderna; interpreta el texto tomasiano del modo siguiente: en cuanto al origen (*principium*), la potestad política está ordenada por Dios; en cuanto al modo (*modus*), la forma de gobierno, es determinada por el pueblo; y en cuanto al ejercicio (*exercitium*) es conferido por el pueblo (15). A la vista del texto del Aquinate, la lectura del sabio británico, especialista en la filosofía política clásica, debe decirse errónea si no malintencionada. Falsa de toda falsedad.

Volviendo al comentario a la epístola, en seguida explica el Aquinate el pasaje final de *Rom. XIII, 1*: todas las auto-

(12) *Expositio super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanus*, cap. XIII, lect. 1.

(13) El orden divino, como se verá, se vale de las causas segundas.

(14) «Se han levantado los reyes de la tierra, / y a una se confabulan los príncipes / contra Yahvé y contra su Ungido».

(15) BARKER, «Introduction», *op. cit.*, p. ix.

ridades han sido ordenadas o establecidas por Dios, y es así porque Dios todo lo hace conforme a su sabiduría (*Salmos* CIII, 24; *Sab.* VIII, 1), por eso los efectos divinos siguen el orden por Él establecido, y ello de dos modos: primero, porque todo está ordenado a Dios mismo, a su gloria (*Prov.* XVI, 4); segundo, porque los efectos divinos se ordenan entre ellos (*Deut.* IV, 19).

Dado que la teoría política moderna excluye a Dios del mundo, lo quita como causa final; y en vista de que esta teoría está montada sobre el mecanicismo cartesiano, no entiende que esa causa final sea ordenadora de los efectos. Todo es sustituido por la voluntad individual que persigue fines subjetivos e intramundanos.

Pero bien leído el comentario tomasiano, no cabe duda de que Santo Tomás no ha considerado la fuente del poder como que tuviera su origen en el pueblo, porque todo poder viene de Dios y a Dios sirve; lo que no empece que el modo de adquirir la potestad varíe según las disposiciones divinas y humanas, y los gobernantes en su libertad pueden usarla contra la justicia divina. Nótese que las enseñanzas del Aquinate tampoco dan lugar a la doctrina protestante del derecho divino de los reyes, porque no siempre es Él quien nombra los gobernantes.

El Doctor Angélico ha confirmado la rectitud de esta inteligencia al exponer el sentido que debe darse a las palabras del *Eclesiástico* X, 4: «En manos de Dios está la potestad terrena, y Dios suscitará a su tiempo quien útilmente los gobierne». Según Santo Tomás hay tres modos de pertenencia del gobierno humano al divino:

– primero, porque la autoridad, toda autoridad, emana de Dios, según la sentencia paulina ya expuesta (*Rom.* XIII, 1);

– segundo, porque el gobernante debe llenar su oficio de acuerdo a la ley divina (*Prov.* VIII, 15), debe gobernar según Dios lo hace, es decir, al modo como Dios gobierna la creación;

– y tercero, porque su poderío se ha establecido según una disposición divina (*Dan.* XII, 21) (16).

(16) *Expositio super I Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum*, proemio. Cfr. *Expositio super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios*, cap. I, lect. 1.

Un argumento más: afirmar que el poder proviene del pueblo o que originariamente lo tiene el pueblo significaría violar el principio de contradicción: el poder no puede ser de Dios y del pueblo. Corresponde a los intérpretes contractualistas demostrar que sí puede ser de ambos bajo distintos aspectos y en diferentes tiempos. Pero no lo han hecho porque es imposible, como mostraremos: no puede sostenerse que Santo Tomás creyó posible que, en algún momento o instancia, el pueblo tuviera por sí el poder político.

Aclarado queda el primer aspecto: el de Aquino no sostuvo ni pudo sostener que el pueblo es titular del poder porque todo poder viene de Dios, no es artefacto humano, viene con la naturaleza de la obra divina, como se verá. El pueblo, por tanto, no es soberano, no es fuente ni dueño ni sujeto primario del poder político; no le pertenece primitiva ni originalmente; no lo tiene siquiera en potencia (*in nuce*) –como imaginó Suárez– porque está en el pueblo como en su raíz (*in habitu*).

En torno a las causas segundas o de la potestad humana

Sin embargo, Santo Tomás también ha sostenido que el dominio y la autoridad son de derecho humano (17). ¿No es una contradicción? No, si se entiende cómo juegan la causa divina y las causas humanas.

Que todo poder provenga de Dios importa sostener que es Él la Causa Primera de la comunidad política y de la potestad de mando o gobierno que le es inherente a la comunidad y al gobernante. Por cierto que esto no excluye las causas segundas (los hombres o el pueblo), pero en la teología y la metafísica del Aquinate la causa inferior, por auxiliar, está subordinada a la superior, y obra como móvil segundo, motor movido conforme a su naturaleza (en el caso, la racionalidad, el libre albedrío del hombre).

En este sentido, dice Santo Tomás que la providencia divina se vale de intermediarios en el gobierno de las cosas (los seres inferiores son gobernados por los superiores), no porque el poder de Dios sea insuficiente o deficiente, sino

(17) *S. th.*, II-II, q. 10, a. 10 resp. ad *Alio modo possumus loqui: dominium et prelatio introducta sunt ex iure humano.*

en razón de su bondad, que comunica a las mismas criaturas la dignidad de la causalidad (18). Y más tajantemente: «No es distinto lo que proviene de la causa segunda y la causa primera, pues la providencia divina produce sus efectos por las operaciones de las causas segundas» (19).

Lo dicho tiene enorme trascendencia; no puede ser desconsiderado pues es parte fundamental de la metafísica teológica tomasiana. Cando el de Aquino afirma que Dios se vale de los hombres como causas segundas, está diciendo que la divina Providencia, la causa primera, no prescinde de las causas segundas, porque el orden de las causas segundas está comprendido en la causa primera (20). Esto quiere decir: primero, que las causas segundas no se salen del orden de la causa primera sino que lo ejecutan (21); segundo, que Dios emplea las causas segundas, no por insuficiencia del poder divino, sino para la belleza del orden creado y para comunicar a las criaturas la prerrogativa, la gracia de la causalidad (22).

Establecido el lugar de las causas segundas en el desigño divino, como lo expone el Angélico, demos otro paso. En todo acto que realiza la persona hay algo de la naturaleza común a la especie y algo de lo particular del individuo que actúa (23). De la persona humana, que es el principio

(18) *S. th.*, I, q. 22, a. 3 resp.: *Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.*

(19) *S. th.*, I, q. 23, a. 5 resp. *Unde fuerunt alli: sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima, divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione.*

(20) En este caso se afirma de la Providencia divina en cuanto a la predestinación, *S. th.*, I, q. 23, a. 8 resp. *ad Ideo aliter dicendum: quia providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae.*

(21) *S. th.*, I, q. 23, a. 8 ad 3: *Ad tertium dicendum quod secundae causae non possunt egressi ordinem causae primae universalis, ut supra dictum est; sed ipsum exequentur. Cfr. Suma Contra Gentiles, III, 98.*

(22) *S. th.*, I, q. 23, a. 8 ad 2: *Neque hoc est propter defectum divinae virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.*

(23) *De pot.*, q. 2, a. 2, resp.: «la acción que se realiza en virtud de una naturaleza común por algo contenido en la naturaleza común, lo recibe

personal, procede la convivencia social y política, porque la naturaleza humana por racional es sociable, siendo esa naturaleza el principio radical, que impera la realización de actos voluntarios de convivencia, que constituyen el principio potencial. Y cada acto voluntario de convivencia toma algo de la naturaleza común (la sociabilidad) y algo del individuo que lo realiza (la persona).

Análogamente, de aquí se sigue que la Causa Primera, Dios, obre universalmente; y que las causas segundas, los hombres o el pueblo, operen en un contexto particular (24). Lo que significa que Aquélla instituye el poder y éstas determinan en concreto su establecimiento. Así como la sociabilidad es una tendencia natural puesta por Dios en la naturaleza humana, así también el acto voluntario que realiza esa inclinación –que actualiza la tendencia– es propio de la persona; entonces, si la autoridad viene de la naturaleza, lo que los individuos hacen es establecer el modo, la forma, del acto, que no es un contrato, ni siempre ni necesariamente.

Se sigue, entonces, que la autoridad política sea universal por natural y que las formas de gobierno, las modalidades del régimen político, sean particulares por personales.

De todo esto se concluye que la operación de las causas segundas –que pone en su cargo u oficio a la autoridad secular– no conlleva, en la teología y la metafísica tomistas, ningún reconocimiento de que el pueblo sea titular del poder político ni que él lo transfiera a los gobernantes. Nadie puede dar lo que no tiene. Como expusiera León XIII, designar o elegir no es lo mismo que transferir (25). En la elección o

de algún modo a partir de sus propios principios», es decir, los de la persona individual, que las otras personas pertenecientes la misma naturaleza común no tienen.

(24) Decimos análogamente porque la causa primera, principio radical, en los actos de la persona es su naturaleza, y en la institución del poder es Dios; y la causa segunda, principio personal, en las acciones humanas es la persona que actualiza voluntariamente la naturaleza universal, y en el establecimiento de la potestad temporal es el hombre, los hombres, o como se dice, el pueblo.

(25) LEÓN XIII, Enc. *Diuturnum Illud* (1881), n. 4: «Con esta elección se designa el gobernante, pero no se confieren los derechos del poder. Ni se entrega el poder como un mandato, sino que se establece la persona que lo ha de ejercer».

designación hay únicamente eso: se elige o designa a quien ha de ejercer la magistratura, sin que haya –implícita o explícitamente– una relación contractual y tampoco la suposición de que aquellos que eligen son dueños de una potestad que transfieren, ceden o delegan al electo.

Santo Tomás, en una ocasión, lo formula con nitidez: nadie puede determinar lo que depende de la potestad de otro, sino sólo lo que depende de su propia potestad (26), pasaje que es argumentable contra la teoría de la traslación del poder, porque si el pueblo no tiene la potestad de autogobierno o de soberanía (no es soberano), no puede determinar la potestad de quien gobierna; luego, no hay traslación de lo que no se tiene. Por eso, «nadie da lo que no tiene» (27). Ya se ha visto que el pueblo no tiene el poder, lo tiene el gobernante por derecho propio, como naturalmente inherente a su oficio. Y lo tiene de Dios, porque todo lo que es atribuido en común a Dios y a las criaturas, deriva de Dios a las criaturas (28).

4. Argumentos no contractualistas del Aquinate

Pero entonces, dirá un empecinado contractualista, Santo Tomás no rechaza que, por un pacto, se establezca el gobernante. Respondemos: no lo descarta, pero no lo afirma expresamente. Y, como se ha demostrado, si hubiere un contrato o arreglo por el cual el pueblo pone en su cargo al gobernante (el *pactum* con el que comenzamos este examen), el Aquinate ha impugnado claramente que su existencia signifique trasladar o transferir el poder del pueblo al magistrado.

Porque no se puede ni se debe poner en boca del Angélico lo que él no ha dicho. Abundan los argumentos no contractualistas en los textos del Aquinate. Veámoslos con algún detalle.

(26) *S. th.*, III, q. 60, a. 5 resp: *Non autem pertinet ad aliquem determinare quod est in potestate alterius, sed solum illud quod est in sua potestate.*

(27) *S. th.*, III, q. 64, a. 5 arg 1: *quia nullus dat quod non habet.*

(28) *Expositio super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, cap. XIII, lect. 1: *Quicquid enim communiter de Deo et creaturis dicitur, a Deo in creaturas derivatur...* Es la enseñanza del *Eclesiástico* I, 1: «Toda sabiduría viene de Dios, el Señor».

El argumento del estado de naturaleza o estado de inocencia

El moderno contractualismo parte de la tesis de la existencia de un estado de naturaleza, que varía en la descripción que hacen los intelectuales modernos, cuya función consiste en establecer la primitiva existencia de la humanidad, real o hipotética, en una condición en la que los hombres no están sometidos a autoridad política alguna. La fórmula que suele emplearse es la siguiente: los hombres, por naturaleza, son libres e iguales y no hay nadie que tenga poder sobre los otros. El poder político –no así el paternal, en algunos autores– no viene de la naturaleza, se establece por el acuerdo de los hombres.

Tal el supuesto del denominado «estado de naturaleza», que algunos escritores lo ubicaron en el Paraíso, en la original situación en la que los hombres fueron puestos por Dios al crearlos, que los teólogos llaman el «estado de inocencia». Pero en Santo Tomás no es así, pues ha dejado establecido que aun en esta condición el hombre estaba sujeto al dominio o autoridad de otros, aunque tal potestad no importase violencia o coerción sobre los hombres por la tendencia natural a la obediencia, acompañada y exaltada por la gracia original que hacía dulce el obedecer.

El análisis de esta cuestión es muy importante. Hay que recordar que en el artículo 3 de la cuestión 96 de la Primera Parte de la *Suma teológica*, había afirmado el Santo que en el estado de inocencia existía desigualdad entre los hombres; luego, en el artículo, 4 se preguntó si en ese estado había dominio de unos sobre otros. Puso primero los argumentos a favor de la inexistencia de dominio, lo que los contractualistas entienden es la libertad natural. Veamos:

– porque San Agustín dice que Dios no quiso que el hombre fuera el señor del hombre sino sólo de las bestias (29);

– porque la sujeción de unos a otros, como la de la mujer al hombre (*Gen.* III, 16), viene del pecado;

(29) *Civ. Dei*, XIX, XV *ab initio*: «Y quiso [Dios] que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia».

– finalmente, porque sujeción y libertad se contraponen, y en tal estado el hombre era libre y todo lo apetecía por buena voluntad (30).

Sin embargo, aduce Santo Tomás en el *sed contra*, la condición de los hombres en aquel estado no era más digna que la de los ángeles. Pero entre los ángeles se da el dominio; hay un orden de ángeles llamado Dominaciones. Por lo tanto, no es contraria a la dignidad del estado de inocencia que el hombre dominara al hombre (31).

Y en el *cuervo* se explaya del siguiente modo: el dominio tiene dos acepciones: a) como lo opuesto a la servidumbre, así se dice que el señor es el que domina al siervo; o b) como cualquier modo de tener a alguien en sujeción, y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. Este segundo modo de dominio es el que era posible en el estado de inocencia (32).

En cuanto a la primera modalidad de dominio, expone: el siervo y el libre difieren en que el libre es dueño de sí, como dice el Filósofo (33); mientras que el siervo se ordena a otros. Así, uno domina a otro como siervo cuando el dominado lo es para la utilidad propia del dominante. Porque todos desean el bien propio y se entristecen de que lo que debiera ser propio ceda en favor de otro, por lo que este dominio comporta la aflicción de los sometidos (34).

(30) Argumento también de SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei*, XIV, X.

(31) *S. th.*, I, q. 96, a. 4: *Sed contra, conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur, unde et unus ordo dominationum vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur.*

(32) *Ibid.*: *Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti, et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur, sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset.*

(33) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2 [BK 982b26]: «... un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro».

(34) *S. th.*, I, q. 96, a. 4 resp.: *Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio Metaphys.; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique*

Respecto del segundo dominio, dice: por el contrario, el dominio libre coopera al bien del sometido o al bien común. Y es este dominio el que existía en el estado de inocencia por un doble motivo.

– Primero, porque el hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da sin que haya alguien que presida, que dirija al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas, y uno sólo a una. Por esto dice el Filósofo (35) que, cuando muchos se ordenan a una cosa, siempre se encuentra uno que es primero y dirige (36).

– Segundo, porque si un hombre tuviera mayor ciencia y justicia, sería un problema si no las dispusiera a la utilidad de los demás, según aquello de *I Pedro* IV, 10: El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros. Y San Agustín (37) dice: los justos no mandan por el deseo de mandar, sino por el deber de aconsejar; es así el orden natural y así creó Dios al hombre (38).

Luego, en el estado de inocencia los hombres no eran iguales y tampoco eran libres del dominio político. Porque

est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectionum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem.

(35) ARISTÓTELES, *Política*, I, 13 [BK 1260a].

(36) *S. th.*, I, q. 96, a. 4 resp.: *Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio Politic., quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.*

(37) SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei*, XIX, XIV *in fine*: «La razón es que no mandan por deseo de dominio, sino por deber de caridad; no por orgullo de reinar, sino por bondad de ayudar».

(38) *S. th.*, I, q. 96, a. 4 resp.: *Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconueniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. IV, unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit.*

el hombre es hombre y no ángel; y todavía entre los ángeles hay desigualdad y dominio, según se dijo. Los hombres no son libres e iguales por naturaleza, como imaginan los modernos, pues en la condición primera en la que fue creado había sujeción política y también desigualdad, porque la desigualdad entre los hombres –incluso la política– no estaba excluida de ella (39).

Otros contractualistas pergeñaron que ese estado de naturaleza resultaba de la Caída, del pecado de Adán, que habría arrojado a los hombres a una condición salvaje, degradada, siendo necesario inventar la comunidad política para detener esa decadencia y hacer posible la vida en la tierra.

Esta explicación –que se atribuye a San Agustín– tampoco cuadra con las enseñanzas del Angélico quien, hemos dicho, rechaza que fuera el pecado la causa de la comunidad política (40). La comunidad política es ínsita a la naturaleza humana, no a su corrupción por el pecado.

La enseñanza es tan importante que Santo Tomás la repite: la sujeción o la subordinación puede ser doble, a) la primera es la servil, por la que el señor usa de sus súbditos para su propio provecho, y ésta fue introducida después del pecado; b) la segunda es económica –diríamos: doméstica– o civil, por la que el señor emplea a sus súbditos para la utilidad y bienestar de ellos. Esta sujeción habría existido también antes de darse el pecado, ya que no habría buen orden en la multitud humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios (41).

Y es razonable que el Angélico no lo admita, porque hacerlo importaría entender que la comunidad política se origina en el pecado humano y no en la naturaleza, lo que

(39) *S. th.*, I, q. 92, a. 1 ad 2: *Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra dicitur.*

(40) *S. th.*, I, q. 96, a. 4, arg. 2 y resp.

(41) *S. th.*, I, q. 92, a. 1 ad 2: *Ad secundum dicendum quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem et talis subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum, defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent.*

es contrario a la politicidad natural humana, que no cambia por el pecado; y, consecuentemente, comportaría sostener que la vida política es querida por Dios como un mal y no como un bien, como si Dios hubiera querido el pecado y establecido la politicidad como un castigo, no como perfecta de la persona humana.

La teología y la metafísica tomistas no admiten, pues, tal estado de naturaleza. Luego, un primer supuesto fundamental de los contractualistas modernos es incompatible con las enseñanzas del Aquinate. Cualquiera sea la explicación del estado de naturaleza (antes del pecado o después de la Caída) (42), la respuesta es la misma: existía una autoridad natural, paternal y también política, en el estado de inocencia; autoridad que después de la Caída subsistió y adquirió vigor coercitivo (43).

El argumento de la historia contra el contractualismo

Otro motivo, que no está expresamente en Santo Tomás pero puede colegirse de sus escritos, es el siguiente: el Doctor Angélico estudió una variedad de formas de establecimiento del régimen político, pero nunca menciona el contrato, a diferencia de la conquista, la elección, la naturaleza, etc. ¿Por qué no hace referencia a un pacto originario entre el pueblo y el gobernante? Sencillamente, nos parece, porque no hay registro de ello: el Aquinate, al igual que Aristóteles, en las cosas prácticas partía de la observación, y la historia que conocía no le mostraba que los hombres hubieran establecido el gobierno voluntariamente por contrato, acuerdo o convención; antes bien, esa misma historia le enseñaba que la naturaleza, acompañada por los actos voluntarios de los hombres, forjaba la

(42) Tan sólo por curiosidad, ambas versiones del estado de naturaleza están descritas en Louis ALTHUSSER, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* (2014), edición castellana: *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires, Paidós, 2015, cap. 6, págs. 93-98.

(43) El P. Santiago RAMÍREZ, *Doctrina política de Santo Tomás*, Madrid, Instituto Social León XIII, 1951, p. 23, dice de la *auctoritas* en el estado de inocencia: «autoridad dulce, suave, propia para regir hombres soberanamente virtuosos y libres, no autoridad despótica ni dictatorial, propia para mandar esclavos».

comunidad política de variados modos, entre los que no estaba el contrato (44).

El argumento de la necesidad del gobierno: donde hay una multitud debe haber quien la gobierne

La causa más importante por la cual Santo Tomás no considera la hipótesis del contractualismo ya la hemos expuesto y es la siguiente: porque si la comunidad política es por naturaleza, creer que se establece por un contrato es tanto como suponer, explícitamente o no, que hay una situación prepolítica o no política de la vida humana («el estado de naturaleza»), que es anterior al establecimiento del gobierno. Y eso es metafísicamente imposible, porque donde hay una multitud algo debe reducir la multitud a cierta unidad: porque lo múltiple se reduce (*reducuntur*) mejor en un orden por uno que por muchos, ya que el uno es causa de unidad, y lo múltiple sólo lo es accidentalmente, en cuanto de algún modo es uno (45).

No hay pueblo sin gobierno y gobernante, es lo que enseña la realidad misma. Pensar el pueblo sin la autoridad política es un ejercicio de la mentalidad típicamente moderna, a la que Santo Tomás es extraño, pues quien dice pueblo dice autoridad que lo gobierna reduciéndolo a unidad (46). La unidad viene del gobierno que ordena, no de la multitud que es ordenada (47).

Y esta autoridad, por inherente a la comunidad política (48), le es connatural, al punto que el Angélico rechaza

(44) Dos acotaciones: es muy posible que el Aquinate –por su conocimiento de Platón y Aristóteles– supiera que alguna doctrina sofística, como la de Licofrón, sostenía que el gobierno se originaba en un convenio, pero si no le dio trascendencia fue porque era solamente eso, una doctrina. Se podría aducir, por otro lado, que el puritano pacto del Mayflower probaría contra Santo Tomás, pero sería mucho decir, porque ya en el barco los *pilgrims* tenían una autoridad política y hábitos políticos, que luego solamente escribieron antes de desembarcar.

(45) *S. th.*, I, q. 11, a. 1 resp ad *Tertio*.

(46) El argumento es capital, al punto que el Aquinate lo expone largamente en *De Reg. Princ.*, I, 1, cuyo acápite dice: «Que es necesario que los hombres que viven juntos sean gobernados por alguno» (*Quod necesse est homines simul viventes ab aliquo diligenter regi*). Cfr. *Suma Contra Gentiles*, III, 64.

(47) Cfr. *S. th.*, I, q. 108, a. 1 resp.

(48) Comunidad política en el concepto clásico: los hombres viviendo

que la autoridad temporal sea delegada de la espiritual, porque le corresponde en virtud de sus deberes, al igual que la autoridad eclesiástica: *quibus ex officio competit* (49). La potestad temporal es de derecho natural, pertenece a la esencia de la comunidad política; no es de derecho canónico, no le pertenece primariamente al Papa o a la Iglesia, que la delega en manos del príncipe o rey. Santo Tomás anticipó la recta doctrina en los comentarios a Pedro Lombardo: las dos potestades, la temporal y la espiritual provienen de Dios; la primera se subordina a la segunda en todo lo atinente a la salvación del alma; mas, en lo correspondiente al bien civil, debe obedecerse a la primera por sobre la segunda. Por eso Nuestro Señor dice debemos dar al César lo que es suyo (50).

Pero supongamos que la hipótesis del contractualismo es posible incluso aceptando todo lo que se acaba de decir. Cabe entonces preguntarse: de haber nacido la comunidad política de un contrato, debe haber habido una condición histórica anterior a ella y al pacto; en esta condición anterior, supuesta tal instancia, ¿quién tenía el poder o la autoridad que la comunidad política implica por necesidad?, ¿cuál de las partes del contrato era titular de la potestad gubernativa? Hay tres posibilidades y no más:

– primera: la potestad original pertenece al pueblo que la cede o transfiere condicionadamente al gobernante. Pero esto ha sido ya negado anteriormente, luego no es posible que el pueblo sea el titular originario de un poder político antes del pacto;

políticamente, bajo una autoridad; no en el sentido moderno: un acuerdo voluntario por el cual se crea el poder y quien lo ejerza.

(49) *S. th.*, II-II, q. 188, a. 4 ad 2.

(50) Santo TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 44, q. 2, art. 3, ad 4: *Ad quartum dicendum, quod potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: reddite quae sunt Caesaris Caesari.* Corresponderá al discípulo del Aquinate, Juan de París, refutar el poder directo del Papa sobre las potestades temporales, en su *De potestate regia et papali* (1302), reproducida en Jean QUIDORT, *Sobre o poder régio e papal*, Petrópolis, Vozes, 1989.

– segunda: la potestad original es del gobernante. Este supuesto no puede aducirlo un contractualista, porque atenta contra su ideología, que persigue expresamente lo contrario: exponer la titularidad del poder por el pueblo (51); o, en una hipótesis de mínima, limitar el poder del gobernante. El contractualismo no puede admitir que antes del pacto había ya gobierno, porque si lo hiciera ¿qué sentido tiene el contrato?, ¿qué se ha hecho de la libertad e igualdad naturales, de la original condición de no dominio?;

– la potestad política no pertenece a nadie originariamente, es como una *res nullius* (52). Ahora bien, si nadie tiene poder sobre otro, ya para ejercerlo por sí, ya para transferirlo, si nadie tiene potestad –que es justamente lo que afirman los pactistas–, entonces se probaría lo que el Angélico ha venido sosteniendo, esto es: que la potestad política viene de Dios, que es inherente al cargo u oficio del gobernante (lo es por naturaleza), y que es falsa la doctrina de la cesión o transferencia del poder (53).

5. Conclusión

Para poner fin a esta nota, quisiera responder una pregunta que me he hecho acerca del por qué. ¿Por qué inter-

(51) El argumento sería el siguiente: si digo que el pueblo tiene el poder como titular primitivo, pero observo al mismo tiempo que no gobierna, colijo que el gobernante tiene el poder por delegación o cesión del pueblo. Es lo que hace Suárez. Empero, desde el comienzo del razonamiento hay en error puesto por la ideología: el pueblo es el soberano, tiene el poder como su sujeto primario; por eso cuando se ve que es otro el que manda, se entiende que ha sido porque se le transfirió el poder de mandar. Ahora bien, si se quita la premisa ideológica (el pueblo soberano) y se conserva la observación de las cosas (hay personas que mandan y no manda el pueblo), entonces puedo considerar otras opciones acerca de cómo el que manda tiene el poder de mando. Por ejemplo, porque es inherente al oficio-deber de gobernar.

(52) Véase Luis IZAGA, S. J., *Elementos de derecho político*, 2ª ed., Barcelona, Bosch, 1952, t. I, pp. 126-127.

(53) José Pedro GALVÃO DE SOUSA, «El pensamiento político de Santo Tomás de Aquino», *Verbo* (Madrid), n. 197-198 (1981), p. 847, lo ha entendido correctamente: el poder político, escribe, «no proviene de un contrato social o de un pacto de sumisión, conforme a las hipótesis desarrolladas por autores modernos, sino que resulta del propio orden natural y, en consecuencia, de un orden divino, al imprimir Dios en el hombre el atributo esencial de la razón».

pretar a Santo Tomás como un contractualista? ¿Por qué presentar la metafísica política del Aquinate como abonada a concepciones típicamente modernas: el contrato social, la soberanía popular, etc.?

Una primera respuesta viene de la misma doctrina política moderna, que está hipotecada al convencionalismo, el contractualismo y la soberanía del pueblo; esa hipoteca genera una lectura ideológica del propio pasado, como si tratara no sólo de mostrar que sus puestas ideológicas no son extrañas porque se puede encontrar los orígenes del pensamiento moderno en autores premodernos. Y mucho más si se trata de escritores ponderados universalmente, porque vienen a ennoblecer las ideas modernas. Se hace, se quiere hacer, de Santo Tomás un precedente de los desvaríos modernos.

Así se explica, por caso, que los anglosajones –países en los cuales el contractualismo se halla más difundido– afirman el contractualismo tomasiano, porque están como imposibilitados de pensar políticamente de otro modo.

Pero la lectura contractualista de Santo Tomás en el mundo de habla hispana requiere otra explicación, precisamente porque la tradición hispánica de pensamiento no es la anglosajona. Y a mi ver, se debe a otra hipoteca, la de Suárez (54). La elevada consideración en la que se tuvo al jesuita Francisco Suárez –broche de oro de la escolástica tardía– ha hecho que los españoles e hispanoamericanos lean e interpreten a Santo Tomás a través de Suárez, vía Suárez, aceptando que la inteligencia que del dominico hiciera el jesuita es la más ajustada (55).

(54) Pongo dos casos que registré en mi primera aproximación al tema. Eustaquio GALÁN Y GUTIÉRREZ, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945, pp. 13-15, no asimila el contractualismo tomasiano al de Suárez pero acepta un «consentimiento (popular) tácito». En cambio, Antonio TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, 2ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1956, t. I, p. 270, admite el «pacto social» en el de Aquino.

(55) Valga una anécdota: recuerdo que hace muchos años, en 1985, en Buenos Aires, le dije de esta impresión a don Luis Sánchez Agesta –que a mi ver había caído en la trampa suareciana en sus *Lecciones de derecho político*–, quien se quedó mirándome extrañado pues debo haberle parecido un joven insolente corrigiendo al viejo y sabio maestro.

No se trata de entrar en una disputa entre ambos, sino de marcar lo que durante largo tiempo ha sido una *forma mentis*: en el mundo hispánico, al menos en este punto, tiende a entenderse a Santo Tomás contractualista porque Suárez así lo leyó y era lo que él pensaba.

Hay una tercera respuesta, que me es sugerida por la conducta que he visto en ciertos círculos tomistas en estos años, y que es francamente una respuesta acomodaticia. «El mundo se ha democratizado –dicen–, y si queremos seguir siendo tomistas en este mundo –piensan– debemos democratizar al Santo». Y así lo hacen, sin vergüenza alguna de torcer palabras y revertir conceptos del Aquinate. Las dos anteriores lecturas pueden decirse erróneas, pues en verdad lo son; pero esta tercera es mentirosa, indigna, insultante de la inteligencia del prójimo y de la verdad enseñada por el Santo de Aquino.