

V Jornadas de Investigación en Humanidades

Departamento de Humanidades
Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca, 18 al 20 de noviembre de 2013

www.jornadasinvhum.uns.edu.ar



Volúmenes Temáticos de las
V Jornadas de Investigación en Humanidades

coordinación general de la colección
GABRIELA ANDREA MARRÓN

Volumen 17

**Vínculo político, buen vivir, sujeto.
Algunas aproximaciones**

REBECA CANCLINI
(editora)

Pacto político, monarquía y participación ciudadana en Santo Tomás

José Pablo SCHMIDT
Universidad Nacional del Sur
jschmidt@criba.edu.ar



Introducción: Irrupción de la *Política*

La *Política* de Aristóteles irrumpe tardíamente en el occidente cristiano y abre la puerta a un sinnúmero de observaciones y argumentos encontrados sobre las características propias de la vida política y social. Hacia el 1260 Guillermo de Moerbeke hace una traducción latina del texto griego, poco después, en 1265, Alberto Magno fue el primero en hacer un comentario a esta obra. Tomás también se aboca a un detallado comentario *ad litteram* de la *Política* entre 1265 y 1267 que queda trunco. Antes de la muerte de Tomás acaecida en 1274, Siger de Brabant dictó lecciones sobre el texto aristotélico en la Facultad de Artes de París.

Siendo amigo de Guillermo, Tomás fue uno de los primero que se procuró una traducción latina de la *Política*. Además, incorporó rápidamente a su obra elementos de la filosofía política aristotélica y, en general, su labor contribuyó a establecer a Aristóteles como una autoridad filosófica que signó la reflexión sobre lo político en el occidente cristiano.

En el mundo islámico, por otra parte, la filosofía política se basó más en la tradición platónica que en la aristotélica, sobre todo en *La República* y *Las Leyes* de Platón, obras disponibles en árabe ya desde el siglo X. A su vez, es un dato significativo que no tengamos referencia alguna sobre ningún comentario árabe a la *Política* de Aristóteles. Una posible explicación a esta ausencia puede buscarse en un rasgo distintivo del Islam con respecto al cristianismo. Tanto el Islam como el judaísmo, como bien nota Ernest Fortin, regulan la totalidad de la vida privada y

pública de los hombres, mientras el cristianismo aparece «como una fe o como doctrina sagrada que exige adhesión a un conjunto de creencias fundamentales, pero que por lo demás deja a sus seguidores en libertad de organizar su vida social y política de acuerdo con normas y principios que no son específicamente religiosos.» (Fortin 2004:245).

La sociedad cristiana, entonces, está gobernada por dos poderes, e incluso por dos códigos distintos, uno canónico y el otro civil. Tomás distingue estas dos esferas de competencias relativamente autónomas que atañen a distintos gobernantes, ambos con fines diferentes, y elabora a partir de Aristóteles un marco conceptual que sea capaz de orientar el accionar del gobernante civil. En este trabajo subrayaremos algunos elementos importantes de la teoría política de Tomás y señalaremos luego el alcance del pacto monárquico. En primer lugar, se señala la sociabilidad del hombre y la necesidad de un gobierno que garantice el orden social. En segundo lugar, se analizan cuáles deben ser las restricciones al poder monárquico tendientes a evitar la tiranía. En tercer y último lugar, se consigna la distinción entre los distintos ámbitos de poderes y se analiza el alcance del pacto que fundamenta el poder del soberano y el derecho a resistencia.

I. Sociabilidad del hombre

Dedicado al rey de Chipre, seguramente Hugo II de Lusignan (1251-1267), el tratado *De regno* describe en su prólogo cuáles son sus objetivos: exponer el origen del reino y los deberes propios del rey, «según la autoridad de las santas Escrituras, la doctrina de los filósofos y el ejemplo de los príncipes dignos de elogio».¹

Tomás parte de una determinada concepción antropológica, haciendo hincapié en la sociabilidad del ser humano. El hombre no puede vivir aislado:

Corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural.²

Mientras otros animales están provistos de pelos y garras, el hombre está desnudo y desarmado.³ Aunque está provisto de razón, el

¹ *De Regno*, Proemium: *in quo [sc. libro] et regni originem et ea quae ad regis officium pertinent, secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogma et exempla laudatorum principum diligenter depromerem.*

² *De regno*, I, 2, p. 6. El número de página remite a la versión española (Tomás 2007).

hombre aislado no es capaz de proporcionarse su seguridad ni su sustento. Además, la razón misma tampoco es capaz de desarrollarse plenamente si no es en el seno de una sociedad. A su vez, otro indicio inequívoco del carácter social del hombre es el lenguaje:

Una vez más y de un modo más elocuente nos revela que el hombre es un animal social, el hecho de que es propio del hombre el habla [*proprium hominis locutione uti*], mediante la cual puede el hombre transmitir totalmente sus conceptos expresándolos y comunicándolos a los demás hombres. En cambio los otros animales sólo consiguen expresar mutuamente sus pasiones de un modo general, como el perro que traduce en ladridos su ira, y los diversos animales expresan sus pasiones a su manera.⁴

Si el hombre pudiera vivir en soledad, no necesitaría ningún dirigente externo, sería su propio rey. No obstante, dado que los hombres viven en comunidad, es necesario que sean gobernados. La falta de gobierno daría lugar a que cada uno buscara su propio bien y se desatendiera el interés común. La sociedad al igual que un cuerpo orgánico necesita de una fuerza rectora (*vis regitiva*) que tienda al bien común de todos los miembros y evite así que éstos se dispersen.⁵ Por supuesto, esta analogía que parangona la sociedad con un organismo vivo no es exclusiva de Tomás, sino que ha sido utilizada desde la antigüedad hasta nuestros días (Luscombe 1982:759).

En su comentario a la *Política* Tomás también postula que toda comunidad se establece en vistas a un fin:

Toda comunidad se instituye por algún bien, mas es claro que la ciudad misma es una de estas comunidades. Entonces, toda ciudad se instituye en consideración a algún bien. Otra explicación –porque mientras menos clara aparezca una cosa más

³ Cf. *De regno*, I, 2 y 3. En lugar del abrigo y la defensa como otros animales, «el hombre posee por naturaleza la razón y las manos, que son órgano de los órganos, por las que el hombre puede preparar una variedad infinita de instrumentos para infinitos efectos.» (*ST*, I q. 76, a. 5, ad 4.)

⁴ *De regno*, I, 3, p. 7. Debido a un claro error de traducción, citamos aquí siguiendo la versión española presente en *Opúsculos filosóficos genuinos* (Tomás 1947:533), ya que según la versión más moderna el perro expresa “su idea (sic) por el ladrido” (2007:7).

⁵ Cf. *De regno*, I, 6: *Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet.*

necesaria es su demostración-: en todo lo que hacen los hombres obran respecto de algún fin cuya consecución les parece buena, ya sea bueno en verdad o bien no lo sea. Pero es forzoso que las comunidades se formen gracias a la iniciativa de alguien; luego todas las comunidades apuntan a la realización de algún bien, esto es, aspiran a ese bien como a su fin.⁶

Sin dudas, el fin de todo gobierno es el bien de la comunidad. Manteniéndose fiel al pensamiento aristotélico, Tomás distingue las distintas formas de gobierno e identifica, por ejemplo, la democracia con la opresión que la plebe ejerce mediante el poder de la multitud (*per potentiam multitudinis*) sobre los ricos. Al final del libro I⁷, el doctor angélico define al rey como aquel que gobierna la multitud de una ciudad o provincia en vistas al bien común (*propter bonum commune*). Su contrafigura es la del tirano que actúa sólo en función de su propio beneficio, por eso el gobierno de un solo hombre puede dar lugar a la mejor o a la peor forma de ejercer el poder, incluso la democracia entendida como el gobierno de una multitud opresora es mejor que la tiranía individual.

De todas las formas de gobierno, la monarquía es la mejor, por ser la más eficiente a la hora de conservar y promover la unidad de la paz; pero debe ser establecida de tal manera que no degenera en tiranía, la cual es sin lugar a dudas la peor.

II. Monarquía moderada y participación ciudadana

El rey es como el alma al cuerpo, o como Dios al universo, sin embargo, su poder debe estar limitado. En su comentario a la *Política*, Tomás diferencia claramente el *regimen politicum*, gobierno en el cual el o los gobernantes están sujetos a las leyes y actúan según las leyes ya

⁶ *Sententia libri Politicorum*, I, 1 n. 2: *Omnis communitas est instituta gratia alicuius boni. Sed omnis civitas est communitas quaedam, ut manifeste videmus. Ergo omnis civitas est instituta gratia alicuius boni. Quia igitur minor manifestatur, maiorem sic probat. Omnes homines omnia quae faciunt operantur gratia eius quod videtur bonum; sive sit vere bonum, sive non. Sed omnis communitas est instituta aliquo operante. Ergo omnes communitates coniectant aliquod bonum, idest intendunt aliquod bonum, sicut finem.*

⁷ *De regno*, I, 7, p. 11: *rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit.* Siguiendo a Miethke podríamos decir que en el primer libro ya encontramos tres axiomas fundamentales del pensamiento tomista, a saber 1) la concepción teleológica de los actos humanos; 2) la dependencia de la sociabilidad humana respecto de la constitución antropológica; y 3) la drástica distinción entre el bien común y el interés personal. Sobre este tema cf. Miethke 1993:83 – 84.

establecidas, en oposición al *regimen regale*, gobierno en el cual el gobernante ejerce un poder absoluto e ilimitado (*plenaria potestas*). Así, en la *Summa Theologiae* el doctor angélico se manifiesta a favor de un régimen mixto, lo que hoy en términos contemporáneos podríamos denominar una monarquía constitucional.

Como ya hemos visto, en el tratado *De regno* la monarquía abocada al bien común es considerada la mejor forma de gobierno, es un principio unificador de la sociedad. No obstante, debe ser moderada (*temperatur*) para evitar que pueda convertirse en tiranía. Tomás nos dice:

Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en II *Polit.* La segunda mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supremo. De la cual enumera el Filósofo, en III *Polit.*, varias especies; pero las principales son la monarquía, en la cual es uno el depositario del poder, y la aristocracia, en la que son algunos pocos. La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política [*optima politia, bene commixta*], en la que se juntan la monarquía —por cuanto es uno el que preside a toda la nación—, la aristocracia —porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder— y la democracia, que es el poder del pueblo [*potestate populi*], por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige.⁸

El hecho de que todos los ciudadanos tengan alguna parte en el ejercicio del poder se fundamenta en que la participación ciudadana implica a veces un compromiso mayor con el bien común que el que se asume en una monarquía ordinaria.⁹ Sin participación alguna, los

⁸ *ST*, I-II, q. 105, a. 1. Tomás entiende aquí la democracia como *potestate populi* en un sentido positivo y más próximo al uso moderno del término. Sobre las fluctuaciones terminológicas de Tomás, véase el «Estudio preliminar» de Laureano Robles y Ángel Chueca a *La monarquía* (Tomás 2007: CXL).

⁹ Cf. *De regno*, I, 5, p. 24: “La experiencia demuestra que una sola ciudad gobernada por dirigentes elegidos anualmente tiene más poder entonces que cualquier rey aunque tenga

hombres pueden considerar que trabajan para el bien del monarca y no para el bien de todos, por eso la participación popular en el gobierno puede dar lugar a un gobierno más eficiente y vigoroso.

Tomás intenta mezclar y equilibrar los distintos sistemas de gobierno, propone un régimen mixto que incluye elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. Encuentra en el antiguo Israel la realización histórica de su propuesta: Moisés y sus sucesores fueron monarcas, los setenta y dos ancianos elegidos según su habilidad son los representantes de la aristocracia, mientras que la elección de los ancianos por la gente constituía una especie de democracia.¹⁰ Así, el poder de Moisés fue equilibrado por un grupo selecto de ancianos. A los fines prácticos, considerando el bien común que, en última instancia, consiste en lograr la armonía de los distintos individuos que se congregan para formar una ciudad, la mejor solución es recurrir a este régimen mixto.

Por otra parte, a fin de prevenir la tiranía, hay que ser precavidos cuando se elige un monarca. Únicamente hay que elegir a quienes por su virtud no esperaríamos ver transformados en tiranos. Además, tampoco hay que darles oportunidad a los monarcas de transformarse en tiranos:

Hay que ordenar el gobierno del reino de modo que al rey ya elegido se le sustraiga cualquier ocasión de tiranía. Y, al mismo tiempo, su poder ha de ser controlado [*eius temperetur potestas*] de manera que no pueda inclinarse fácilmente hacia ella. Como haya de hacerse todo esto será objeto de ulterior estudio.¹¹

Se presupone en *De regno* una monarquía electiva y no absoluta, sin embargo, por desgracia, Tomás nunca llegó a especifica con detalle cuáles serían los mecanismos para elegir al monarca ni qué medidas tomar para evitar la tiranía. La ausencia de tales procedimientos

tres o cuatro ciudades semejantes a aquella [*experimento videtur quod una civitas per annuos rectores administrata, plus potest interdum quam rex aliquis, si haberet tres vel quatuor civitate*]. Con respecto a la posible eficiencia de la participación popular, Cf. Marsilio de Papua, *Defensor pacis*, I, 12.

¹⁰ Cf. *ST*, I-II, q. 105, a. 1: Tal fue la constitución establecida por la ley divina, pues Moisés y sus sucesores gobernaban al pueblo, gozando de un poder singular, lo que equivalía a una especie de monarquía. Después eran elegidos setenta y dos ancianos para ejercer el poder, pues se dice en el Dt 1,15: Tomé de vuestras tribus varones sabios y nobles y los constituí por príncipes; y esto era una aristocracia. Y a la democracia pertenecía el que eran elegidos de entre todo el pueblo, pues se dice en Ex 18,21: Escoge de toda la multitud varones sabios, etc., y eran elegidos por el pueblo, según Dt 1,13: Dadme de entre vosotros varones sabios, etc. De manera que era la mejor constitución política establecida por la ley.

¹¹ *De regno*, I, 6, p. 29 – 30.

electivos y preventivos se debe a que su opúsculo, como bien se sabe, quedó inconcluso. Por esto mismo, no ha sido la falta de claridad en sus formulaciones, sino la ausencia de desarrollos lo que han dado pie a varias interpretaciones divergentes sobre su propuesta política.

III. Los dos poderes y el pacto político

Entre los glosadores del derecho romano del siglo XII y XIII fue un tema de discusión la *translatio imperii*, la transferencia del imperio o poder del pueblo en manos del gobernante. Entre gobernantes y gobernados debía existir un acuerdo, convenio o un compromiso basado en el reconocimiento de cada una de las partes, podríamos decir, contratantes (Mirete Navarro 1998:157).¹² En un sentido amplio, también se entiende esta transferencia como la sucesión lineal de un imperio al siguiente, de oriente a occidente.¹³

Estas posturas jurídicas, propiciaron la doctrina del pacto político (*pactum subiectionis*) que se difundió rápidamente dentro del ámbito académico:

Puede decirse que ya, hacia fines del siglo XIII, la filosofía del Estado escolástico establecía, como axioma generalmente admitido, que el fundamento jurídico de todo poder público ejercido por una o varias personas, es la sumisión voluntaria, bajo forma contractual de la comunidad a ellas; esto es, el *pactum subiectionis*, o contrato político. Ciertamente que existían casos históricos concretos en los cuales el poder del Estado tuvo su origen o extensión en una conquista violenta o en una usurpación triunfante. Pero se decía que, en tales casos, para que el gobernante pudiera ostentar el justo título de tal, precisaba indispensablemente una legitimación *ex post facto* mediante el consentimiento tácito o expreso del pueblo (Recasens Fiches 2003:7).

En la sociedad cristiana, para Tomás, no predomina el poder terrenal. El doctor angélico diferencia tajantemente la tarea que

¹² Sobre la posturas enfrentadas entre los glosadores, cf. Recasens Fiches 2003:8.

¹³ Cf. Le Goff 1999:147: «En la historia profana, el tema es el de la transferencia de poder. El mundo, en cada época, tiene un solo corazón al unísono y bajo el impulso del cual vive el resto del universo. La sucesión de los imperios — desde los babilonios a los medas y los persas, después a los macedonios y tras ellos a los griegos y a los romanos—, basada en la exégesis orosiana del sueño de Daniel, es el hilo conductor de la filosofía medieval de la historia»

corresponde al gobierno civil, el cual no se limita por supuesto a la mera conservación de la vida, sino que también pretende darle las herramientas para acceder a una buena vida, a una vida virtuosa. Tiene entonces como fin la *perfectio naturalis*, mientras el *sacerdotium*, bajo la conducción última del Papa, pretende llevar al hombre a la *perfectio supernaturalis*. Tomás distingue estas dos esferas de competencias relativamente autónomas que atañen en principio a distintos gobernantes:

Los poderes espirituales y temporal derivan del poder divino; el poder temporal está sometido al poder espiritual puesto que Dios lo ha colocado por debajo de él cuando está en juego la salvación del alma. Pero en lo concerniente al bien civil hay que obedecer antes al poder temporal que al espiritual.¹⁴

Aquí Tomás establecer una distinción entre la salvación del alma (*salus animae*) y el bien civil (*bonum civile*).¹⁵ Estos órdenes por definición, de acuerdo al doctor angélico, no pueden entrar en conflicto porque en ese caso debe darse una subordinación del fin temporal a favor del espiritual. De hecho, si no se quiere violentar la postura política de Tomás, no se la puede separar de su visión teológica y metafísica según la cual Dios es el origen y fundamento último del poder. Para algunos autores, sin embargo, la doctrina tomista introduce un elemento extra-político al considerar que la excelencia humana ya no puede circunscribirse en el ámbito de la vida socio-política. La disociación entre el ámbito humano terrenal y otro superior, implicaría tácitamente una degradación de la sociedad civil. Ésta sigue siendo el

¹⁴ *In II librum Sententiarum*, dist. 44, q. 2, art. 3, ad quartum: *Ad quartum dicendum, quod potestas spiritalis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spiritali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spiritali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spiritali, secundum illud Matth. 22, 21: reddite quae sunt Caesaris Caesari.* Aunque Tomás seguramente no tuviera más de 27 años cuando escribió estas líneas, nunca abandonó esta distinción. Cf. Hueglin 2008:56.

¹⁵ Según Miethke Tomás no nos ofrece un criterio suficiente para establecer con claridad esta distinción y el talón de Aquiles de su propuesta tomista sería la ausencia de un mecanismo tendiente a la resolución de posibles conflictos: «Esta falencia puede ser señalada como una auténtica debilidad de la doctrina tomista. En el fondo se trata de una teoría armónica para ser utilizada en circunstancias armónicas. Ella no estaba en condiciones de ofrecer una orientación coherente para los casos de conflicto que habrían de producirse poco después de su formulación.» (Miethke 1993:88).

ámbito de la virtud, pero está subordinada a un todo que abarca la totalidad del género humano.¹⁶

Tal vez la acentuación de la unidad religiosa le impida a Tomás reconocer un ámbito totalmente autónomo al gobierno secular en un sentido moderno, pero no podemos pretender que nuestro autor sea hobbesiano antes de Hobbes.¹⁷ Lo que nos interesa rescatar aquí es que, según Tomás, la fe cristiana no estipula un determinado modelo de organización social al que deben adherirse todos los creyentes, y por eso mismo la vida social no se estructura según normas religiosas, sino con el auxilio de la luz natural de la razón.

La comunidad política existió históricamente antes que la Iglesia y coexiste con ella tendiendo a su propio fin. En efecto, en la ciudad encontramos todo lo necesario para vivir (*invenire omnia necessaria ad vitam*), aunque necesitemos de la Iglesia para lograr una vida plena y espiritual.¹⁸ Ahora bien, el mecanismo por excelencia que tiene el gobernante temporal para conducir a los gobernados hacia el bien común es la ley. Para San Isidoro de Sevilla las leyes se promulgaban para la utilidad común de los ciudadanos (*pro común utilitate civium*). En su celeberrima definición Tomás inspirándose en Isidoro entiende la ley positiva como «una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad».¹⁹

El gobernante tiene a su cargo el bien de la comunidad, pero al igual que cualquier ciudadano no puede violentar las leyes establecidas. Así, por ejemplo, hablando de los impuestos que debe abonar el ciudadano, Tomás deja en claro que actúa injustamente el soberano que

¹⁶ Cf. Fortin 2004:252 – 253, y *ST* I-II, q. 72, a. 4. La opinión de que el gobierno secular debe castigar pecados religiosos como la herejía es un claro ejemplo de esta subordinación, cf. *ST*, II-II, q. 11, a. 3.

¹⁷ La tradición aristotélica que retoma Tomás plantea un origen natural de la sociedad, mientras que para Thomas Hobbes la sociedad civil no se origina en la naturaleza (Riedel 1989:29ss).

¹⁸ Cf. *Super Psalmo*, 45, 3: *Secundum est quod habeat sufficientiam per se. In vico enim non inveniuntur omnia necessaria vitae humanae sanis et infirmis; sed in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam. Et haec sufficientia est in Ecclesia: quia quicquid necessarium est ad vitam spirituales, invenitur in ea.[...] Tertium est unitas civium: quia ab hoc, scilicet ab unitate civium, civitas nominatur; quia civitas quasi civium unitas. Et haec est in Ecclesia.* Cf. Mirete Navarro 1998:156.

¹⁹ *ST*, I, II, q. 90, a. 4: *Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.* Cf. *ST*, I, II, q. 90, a. 2, sed contra: «La ley no ha sido escrita para provecho particular de nadie, sino para utilidad común de los ciudadanos»; y *ST*, I, II, q. 90, a. 3, sed contra, donde también se cita a Isidoro como autoridad.

impone tributos mayores a los establecidos en la ley que «es como un cierto pacto entre el rey y el pueblo» (*quasi quoddam pactum inter regem et populum*) y que el pueblo no puede soportar.²⁰

Según Mirete Navarro, Tomás intuye que «la ley producida en el seno de la comunidad política es, en definitiva, expresión de una voluntad popular.» (1998:159). En verdad, no creo que se pueda hablar de una voluntad popular hipostasiada, sí hay un bien común que bien podría ser determinado por el pueblo:

La ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo (vel totius multitudinis), ya a alguien que haga sus veces (vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis). Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo. Porque también en cualquier otro ámbito de cosas el ordenar a un fin compete a aquél de quien es propio este fin.²¹

La totalidad de la sociedad podría promulgar leyes, o bien un gerente o representante de esta. En estas pocas líneas, hay sin dudas un germen democrático y parece insinuarse aquí una teoría contractualista. Sin embargo, no necesariamente la autoridad del legislador tiene que provenir de una delegación del pueblo. Hay una soberanía popular tácita, pero tal vez con escaso alcance.

Un ejemplo ilustrativo del alcance del pacto político se puede encontrar en la figura del tirano. A diferencia de Juan de Salisbury que promueve el tiranicidio²², Tomás desaconseja categóricamente asesinar al tirano, porque dicha actitud no sólo está reñida con la postura apostólica, sino que también puede acarrear más desgracias que beneficios. La actitud que hay que tomar frente a un tirano es de paciencia y oración. El pueblo debe hacer penitencia para que Dios en última instancia ponga fin a la tiranía, ya que siempre puede darnos el

²⁰ Cf. *Super Rom.*, cap. 13, lib. 1: *Alio modo ex eo quod violenter diripiunt supra statutam legem, quae est quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem.*

²¹ *ST*, I, II, q. 90, a. 3: Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.

²² Cf. *Policraticus*, III, 15 y Miethke 1993:63 – 64.

auxilio oportuno en la tribulación.²³ Así, el doctor angélico plantea una solución teológica a un problema terrenal que debe ser respetada.

Sin embargo, aunque se pueda soportar una tiranía moderada con vistas al bien común, frente a una tiranía exacerbada la sociedad bien podría destituir al tirano:

Si pertenece a una sociedad el derecho de darse un rey, el rey elegido también puede ser destituido sin faltar a la justicia o frenar su poder, si abusa del poder real como un tirano. Y no ha de juzgarse que esa sociedad actúa infielmente al destituir al tirano, por más que le hubiera prometido antes obediencia perpetua; pues él mismo mereció al no conducirse con lealtad al gobierno, como exige sus deberes reales (*regis officium*), por lo que sus súbditos no deben guardarle su palabra (*ei pactum a subditis non reservetur*).²⁴

El mismo poder que elevó al soberano a su magistratura podría destituirlo con justicia frente a un abuso de autoridad manifiesto, independientemente de que su elección haya sido legítima o ilegítima. El punto importante aquí es que, aunque sea reducido, existe un claro derecho a resistencia, *ius resistentiae*, frente a un gobierno injusto que no cumple con los deberes asumidos.

Como ya dijimos, el *pactum subiectionis* era moneda corriente a fines del siglo XIII. Así, por ejemplo, en 1287 los señores altoaragoneses del Reino de Sobrarbe le dicen al rey Alfonso III: «Nos, que valemos tanto como vos y que juntos somos más que vos, os hacemos nuestro rey y señor, con tal que nos guardéis nuestros fueros y libertades, y si no, no.»²⁵ Tomás seguramente no conoció esta curiosa fórmula, pero hubiera compartido la idea de que un pacto implica responsabilidades compartidas. En última instancia, el fundamento del dominio del soberano es un pacto político, tácito o explícito, que habilita la desobediencia cuando el *regis officium* no se respeta.

²³ Cf. *De regno*, I, 6, pp. 31 – 32

²⁴ Cf. *De regno*, I, 6, p. 32: *Primo quidem, si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subiecerat: quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur.*

²⁵ Hay varias formulaciones de esta curiosa cláusula. La citamos a partir de Linares 1986:151.

No quedan totalmente claros cuáles son los alcances de este derecho a resistencia y tampoco Tomás nos ofrece un mecanismo determinado de destitución. Su obra, como ya dijimos, quedó inconclusa. Igualmente, podemos suponer que los caminos de la resistencia civil sólo pueden ser trazados por la prudencia.²⁶

La transmisión de las ideas políticas de cuño aristotélico tuvieron gran difusión en el ámbito cristiano gracias a Tomás y a la obra del agustino Egidio Romano *De regimine principum* (Canning 1996:133), una obra con un espíritu, por así decir, más secular que el tratado *De regno*. La obra del doctor angélico fue tomada para sostener posturas antagónicas (Miethke 1993:88), pero por supuesto sería injusto hacer responsable a Tomás por el uso y abuso que hicieron de ella los comentaristas e intérpretes posteriores.

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio (2006) *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*, Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- Canning, J. (1996) *A History of medieval political Thought*, London, Routledge.
- Dunbabin, Jean (1982) «The reception and interpretation of Aristotle's *Politics*», en Kretzmann, N; Kenny, A. & Pinborg, J. (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 723 – 737.
- Fortin, E. L. (2004) «Santo Tomás de Aquino», en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.), *Historia de la filosofía política*, México, F. C. E., pp. 243 – 267.
- Hueglin, Thomas O. (2008), *Classical debates for the 21st century: rethinking political thought*, Peterborough, Broadview Press.
- Le Goff, Jacques (1999) *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Paidós.
- Linares, Filadelfo (1986) «Bosquejo de la teoría contractual y de la revolución», *Diánoia*, vol. 32, nro. 32, pp. 139 – 166.
- Luscombe, D. E. (1982) «The state of nature and the origin of the state», en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. cit., pp. 757 – 770.
- Miethke, Jürgen (1993), *Las ideas políticas en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos.
- Mirete Navarro, José L. (1998) «Pacto social en Sto. Tomás de Aquino», *Anales de Derecho*, Universidad de Murcia, nro. 16, pp. 155 – 160.
- Recasens Fiches, Luís (2003) *Historia de las doctrinas sobre el contrato social*, México, UNAM.
- Riedel, Manfred (1989), «Transcendental politics? Political legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant», en Schurmann, R., *The Public realm: essays on discursive types in political philosophy*, Albany, University of New York Press, pp. 25 – 43.

²⁶ Cf. Beuchot 2006:47: «para lograr la justicia en la aplicación de la ley, santo Tomás cree que se necesita de la prudencia».

- Tomás de Aquino (2007) *La monarquía [De regno]*, Madrid, Tecnos.
- , (2000) *Opera Omnia*, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis, Recuperado de <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- , (2001) *Suma de Teología*, Madrid, B. A. C., 2001.
- , (1979) *De regno ad regem Cypri*, en *Santi Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII p. m. edita*, vol. XLII, Roma, Editori di San Tommaso 1979, pp. 417–471.
- , (1947) *Opúsculos filosóficos genuinos*, Buenos Aires, Poblet.
- Wilks, Michael J. (2008), *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, New York, Cambridge University Press.