

LA POLÍTICA Y LA CIENCIA POLÍTICA ABORDADAS DESDE LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA Y EL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

Politics and Political Science Addressed from Augustinian Philosophy and Christian Social Thought

Jesús Arturo Herrera Salazar*

Resumen

El problema de la relación entre Fe y Razón tiene hon-
das implicaciones en cuanto al orden político, y, por
ende, a la Ciencia Política. En el presente texto se toma
como punto de partida la relación entre Fe y Razón
natural planteada por autores como San Agustín de
Hipona y Santo Tomás de Aquino, la cual supone
necesariamente una recta forma de razonar, la cual
permite la armonía entre ambas. Esta sana filosofía
es el realismo epistemológico de la filosofía clásica.

* Jesús Arturo Herrera Salazar es Politólogo con Maestría en Periodismo, Medios
y Comunicaciones y actualmente se desempeña como director del Programa de
Ciencia Política en la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín.

Cómo citar este artículo: Herrera, J. A. (2022). La política y la ciencia política
abordadas desde la filosofía agustiniana y el pensamiento social cristiano. *Revista
Caritas Veritatis*, 7, 139-159.

Recibido: 04-07-2022 // Aprobado 13-08-2022

A partir de la ruptura epistemológica del nominalismo y el subjetivismo, se produce una escisión entre los elementos descriptivos y los prescriptivos de la Ciencia Política, y su consiguiente insubordinación respecto del Derecho o la Moral. Recuperar ese realismo clásico, permite restablecer el orden epistemológico de la Ciencia Política a partir de reconocer el Bien común como su objeto natural, así como la naturaleza propia de la autoridad política, así como su relación con el Derecho Natural y con la ética.

Palabras clave: Fe, Razón, Política, Ciencia Política, Sana Filosofía, Realismo Epistemológico, Bien Común, Autoridad, Derecho Natural.

Abstract

The problem of the relationship between Faith and Reason has profound implications regarding the political order, and thus, for Political Science. This text takes as its starting point the relationship between Faith and natural Reason as proposed by authors such as Saint Augustine of Hippo and Saint Thomas Aquinas, which necessarily assumes a correct way of reasoning, allowing harmony between both. This sound philosophy is the epistemological realism of classical philosophy. From the epistemological rupture of nominalism and subjectivism, a split occurs between the descriptive and prescriptive elements of Political Science, and its consequent insubordination concerning Law or Morality. Recovering this classical realism allows reestablishing the epistemological order of Political Science by recognizing the common good as its natural object, as well as the proper nature of political authority, and its relationship with Natural Law and ethics.

Keywords: Faith, Reason, Politics, Political Science, Sound Philosophy, Epistemological Realism, Common Good, Authority, Natural Law.

La aplicación del Modelo Pedagógico Agustiniano en el programa de Ciencia Política ha supuesto una serie de reflexiones sobre el objeto y el método de ésta, que de paso tocan problemas de asombrosa actualidad. En efecto, preguntarnos acerca de cómo el ejercicio de la ciencia política puede contribuir a la felicidad del hombre y la contemplación de la verdad, fin último del hombre según San Agustín (San Agustín de Hipona, 2003), toca directamente el problema de la corrupción política que tanta preocupación suscita en Latinoamérica (López, 2018), pero aún más profundamente al de la conexión entre fe y razón, que se manifiesta en la relación entre política y religión, por un lado, y por otro entre ciencia y fe.

No se trata pues, de una conferencia acerca del pensamiento político de San Agustín, o de una aplicación de la pedagogía agustiniana en la enseñanza de la ciencia política. Se trata, sobre todo, de cómo la relación entre fe y razón, ilustrada por San Agustín, implica un cambio de perspectiva respecto de la naturaleza de la política y la ciencia política, en contravía de las tendencias predominantes en la modernidad y posmodernidad.

La relación entre fe y razón

A principios del Siglo XX existía la controversia acerca de si existe algo llamado “filosofía cristiana” o se trata simplemente del trabajo filosófico de autores cristianos. El problema implica plantearse acerca de si la fe cristiana constituye un punto de partida para los razonamientos de estos filósofos, los cuales haría pronunciamientos incomprensibles para quien no compartiese tal punto de

partida, o, si la fe cristiana en nada altera el uso natural de la razón y por ende la obra filosófica de los autores cristianos sería simple filosofía y sin ningún adjetivo. Al final, la Iglesia terminó afirmando la legitimidad del término “filosofía cristiana” para defender la empresa de los doctores de la Iglesia por el hecho de explicar las verdades de la fe a través de las categorías filosóficas (Petit, 2004). Esta forma de filosofar, llevada a su máxima expresión por los escolásticos, no deja de ser verdadera filosofía, no deja de ser universal, pues, tal y como expresó Santo Tomás de Aquino en su máxima: “La gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona” (Santo Tomás de Aquino, 2012), las verdades de la fe nunca son del todo ajenas a la razón natural, sino que elevan esa razón a la perfección de su propia esencia: la búsqueda de la verdad.

Esta universalidad de la filosofía cristiana queda evidenciada en la fácil apropiación de las categorías de la filosofía grecolatina por parte del cristianismo. Ya desde el Evangelio de San Juan, se observa como el concepto de *λόγος* (*logos*), la razón ordenadora del mundo es identificada con la segunda persona de la Santísima Trinidad (Lebreton, 1910), siguiendo con una aplicación que ya se venía haciendo desde la filosofía judía, como puede verse en “Filón de Alejandría” o en el libro de “La Sabiduría”. Esta identificación del Hijo de Dios, Jesucristo, con el principio que ordena las sustancias del cosmos, implica que el conocimiento del mundo nos permite aproximarnos al conocimiento de la esencia divina, y viceversa, el conocimiento de Dios, a través de la fe, también ilumina el conocimiento de las realidades naturales.

De ahí, que no puede haber contradicción entre las verdades de fe y las conclusiones de la razón natural, y si las hay, estas se deben al oscurecimiento de la última por

causa del pecado original. Esta es pues, la razón de que el cristianismo no despreciara la filosofía greco-latina, sino que desde San Pablo (Hechos 17, 16-34) se ha querido ver en las reflexiones de los filósofos un valioso acercamiento de la razón natural hacia la naturaleza de Dios. Esa correspondencia entre las verdades de la filosofía y las expresadas por la Fe Cristiana, fue fundamental para la conversión de San Agustín, para quien la fe vino como parte de una incesante búsqueda espiritual a la vez que intelectual (San Agustín de Hipona, 2003).

El concepto de “sana filosofía”

En este orden, la Iglesia asumió como propia la filosofía clásica, y así, autores como Platón, Aristóteles, Cicerón, Plotino, encontraron un desarrollo ulterior de sus categorías en los padres y doctores de la Iglesia como San Agustín, San Isidoro, Boecio, San Buenaventura o Santo Tomás de Aquino, quienes a su vez encontraron en los filósofos clásicos un recto modo de razonar que ayuda a la comprensión y la expresión de las verdades de la fe.

De ahí provino el término “sana filosofía”, primero como una defensa del realismo aristotélico frente a las innovaciones nominalistas o racionalistas en los albores de la Modernidad, y posteriormente para representar a todo el sistema filosófico seguido por la escolástica, que en nada se aparta de las verdades de la fe. Así lo utiliza Jaime Balmes:

Con los absurdos sistemas excogitados por la vanidad filosófica, nada se aclara; con el sistema de la religión que es al propio tiempo el de la sana filosofía y el de la humanidad entera, todo se explica; el mundo de las inteligencias como el

mundo de los cuerpos es para el espíritu humano un caos desde el momento en que desecha la idea de Dios; ponédla de nuevo, y el orden reaparece (Balmes, 1851, p. 86)

De modo que, para ser compatible con la fe, la Iglesia no reclama que la filosofía sea propiamente cristiana, no le exige partir necesariamente de las verdades de fe, sino simplemente que sea “sana”, es decir que sus razonamientos sean de una rectitud tal que sus conclusiones no contradigan lo que ya es sabido por la fe.

El realismo epistemológico

¿Y cuál es entonces el criterio de esa rectitud de la sana filosofía? El elemento clave que distingue la filosofía clásica (sana filosofía) de la filosofía moderna, no es otro que la cognoscibilidad de la realidad externa. Todo el sistema de pensamiento desde Sócrates, Platón y Aristóteles, cristianizado por San Agustín y los Padres de la Iglesia, hasta la escolástica medieval, e incluso continuado en el mundo hispánico por la Escuela de Salamanca y pensadores como Jaime Balmes, está fundado sobre la afirmación de que la realidad externa existe con independencia a la conciencia subjetiva y esta conciencia es capaz de conocer las esencias de tal realidad. Por el contrario, desde el nominalismo de Ockham hasta el idealismo de Hegel o el materialismo de Marx, pasando por el racionalismo cartesiano, se niega tal posibilidad y la realidad queda definida por los marcos ideales o conceptuales que la conciencia les asigna (Martínez, 2012).

La consecuencia de negar la capacidad de conocer las esencias del mundo exterior supuso una ruptura entre el intelecto pasivo y el intelecto activo. Todo el

conocimiento estaba reducido a las contingencias de la experiencia particular y por ende las descripciones que se hicieren del mundo difícilmente podrían modelar la acción del hombre, puesto que al final, era el intelecto el que le daba forma a lo conocido. Así pues, el conocimiento del mundo quedó limitado a la mera descripción de los patrones de la naturaleza, mientras las ciencias prácticas quedaban convertidas en mera proyección de la voluntad humana.

En la Ciencia Política, esta ruptura entre los aspectos meramente descriptivos y los aspectos normativos de la misma implicó su insubordinación frente al derecho y a la moral. Por esta vía aparecen las dos visiones de la política que imperan en la Ciencia Política: El denominado realismo político, que pretende entender la política a partir de la búsqueda del poder y de los mecanismos para su ejercicio efectivo, con independencia de los presupuestos normativos que orientan la voluntad humana en la actividad política; y la visión voluntarista, más ideológicamente comprometida que concibe las realidades políticas como artefacto y ámbito de realización de la libre voluntad humana (Meinvielle, 1974). En la primera, bajo la “tentación positivista”, encontramos a Maquiavelo, a Max Weber, y a la escuela de “politología” estadounidense (que algunos creen fundadores de la Ciencia Política). En la segunda, bajo la “tentación voluntarista” encontramos a Rousseau, Kant, Hegel, Marx y las vertientes más sociológicas y estructuralistas de la Ciencia Política contemporánea.

Por fuera de estas dos vertientes, reconocer la realidad de la naturaleza externa al sujeto, implica, en política, el reconocimiento de la ‘politicidad’ inherente a la naturaleza humana (Aristóteles, 1959), y por lo tanto,

la naturalidad de la comunidad política. Para la Ciencia Política supone no sólo poder describir la comunidad política como realidad concreta, sino entender su naturaleza abstracta y por ende los fines que le son propios.

De este modo se armonizan los aspectos descriptivos y normativos de la Ciencia Política, puesto que se reconoce que la actividad política implica una determinación libre del hombre respecto de su propio bien, negando la pretensión de “ciencia pura” o “ciencia exacta”, pero precisamente porque hace parte de la procura del bien del hombre al estar determinada por la misma naturaleza del hombre y su politicidad intrínseca, contradiciendo la pretensión voluntarista. La política implica entonces, un conocimiento de la naturaleza humana y de la naturaleza de la sociedad, para de acuerdo con ella, modelar su actividad para alcanzar los fines correspondientes a esa misma naturaleza (Santo Tomás de Aquino & Roche,2019).

El realismo epistemológico, supone además tres ventajas en la enseñanza de la Ciencia Política: 1) Prevención frente a las ideologías, en tanto conlleva la preocupación por que toda representación teórica refleje fielmente la realidad, evitando los sesgos cognitivos propios de la ideología; 2) Recuperación del concepto de bien común, puesto que reconocer una naturaleza a la comunidad política, es reconocer la existencia de un fin propio de la misma que trasciende a las voluntades de sus miembros; y 3) Restitución del papel de la verdad en las realidades políticas, dado que el realismo implica admitir la existencia de la verdad, y por ende la necesidad de que las relaciones sociales y políticas tengan el marco de una objetividad válida para todos, no por convención sino por correspondencia con la naturaleza externa al sujeto.

La primacía del bien común

Reconocer que la sociedad existe por naturaleza, porque corresponde a la naturaleza humana el vivir en sociedad, obliga a identificar que su existencia obedece a un fin que excede la libre determinación de la comunidad política, y cuya procura distingue la autoridad política del mero poder (Castellano, 1996). No es casual, por lo mismo que, olvidada la sociabilidad natural del ser humano, el poder se convirtiera en el determinante de las relaciones políticas, como se afirma de forma general en la Ciencia Política contemporánea. En contra de Hobbes, Arendt, Schmitt, entre otros que ponen la división y el conflicto como el origen de las relaciones políticas, la filosofía política clásica afirma que la política nace es de aquello que los hombres tienen en común.

En ese sentido, el fin de las relaciones políticas es un bien, puesto que es aquello que conviene a la naturaleza del hombre, y es común, en tanto emerge de aquello que los hombres comparten y los hace ser animales políticos. Desde Jenofonte, Platón y Aristóteles hasta la neoescolástica salmantina y el pensamiento tradicional hispánico, toda la filosofía clásica ha entendido que el “bien común” es el fin propio de la comunidad política según su naturaleza, y que no es asimilable a ninguno de los conceptos que predominan en el pensamiento político moderno.

El bien común, es común porque nace de la relación entre las partes que conforman el todo, sin que pueda ser reducido a ninguna de las mismas (Wilhelmsen, 2012). De la misma forma en que la vida e identidad que encontramos en un animal desaparece al desmembrarlo (al romperse la unidad entre las partes), el bien común emerge cuando

las diversas partes de la comunidad política se relacionan de modo armónico, y desaparece cuando se rompe la unidad entre las mismas. El bien común es “el bien propio de todo hombre en cuanto hombre y, por esto, bien común a todos los hombres” (Castellano, 2012, p. 720).

El bien común supone el bien particular, pero no puede reducirse al mismo. No se trata del bien de las mayorías, de la satisfacción de las aspiraciones materiales del individuo, o de las condiciones para el desarrollo individual, pues en todas estas reducciones del bien común al bien privado se disuelve de la comunidad política, convirtiéndola en un agregado de individuos, cercenando al final el propio bien del individuo según su naturaleza política. Castellano, 2012, p. 713). Es así como el bien común comprende el bien privado, precisamente porque el hombre se perfecciona en la comunidad política, y por la misma razón es superior a la mera suma de bienes privados.

De igual forma, el bien común supone necesariamente que las instituciones públicas cumplan con sus respectivos fines, pero tampoco puede limitarse al bien público. La implantación del Estado Moderno como único sistema político ha traído consigo la confusión de la comunidad política con su personificación en el Estado, similar a la confusión del Reino con el Rey propia del absolutismo. Aunque la reducción del bien común al de la *persona civitatis* ya la encontramos en el “Príncipe de Maquiavelo”, es con el contractualismo que al negar la naturalidad de la comunidad política la convierte en artefacto, y por ende sus fines quedan a la determinación de los contratantes Castellano, 2012, p. 712). Así, se reduce el bien común a la “razón de Estado” (Maquiavelo), “voluntad general” (Rousseau), o “interés nacional” (Morgenthau), e incluso el mismo concepto de “dictadura del proletariado” para

los Marxistas, lo cual implica que simplemente deja de ser un “bien” puesto que queda a la libre configuración del poder público, el cual se legitima a sí mismo y su ejercicio será lo “bueno”, lo “ético”.

El bien común es, entonces, el bien de todo hombre que sólo puede lograr como parte de la comunidad política, dada su naturaleza. No es el bien privado, ni tampoco el bien público. No está a la libre determinación de cada individuo, ni tampoco a la del Estado. De ahí que los filósofos clásicos hayan recurrido siempre a la historia y la tradición como el lugar privilegiado para el conocimiento de la naturaleza humana, y por ende del bien común, el cual emerge de las relaciones entre los particulares de una comunidad política, por lo que se realiza en la vida práctica, concreta e histórica de las sociedades a través de un orden social concreto, en la cual cada individuo encuentra la realización de su bien particular en la contribución a su prójimo (Sacheri, 1975).

De este modo, se previene la tentación utópica de creer que el bien común surge de materializar modelos puramente ideales y recrear una sociedad desde cero. Toda comunidad política necesita de un orden social que armonice los viene particulares y los oriente hacia el bien común, y ese orden social no surge del razonamiento abstracto sino de su realización histórica en las tradiciones de cada sociedad, las cuales unifican, identifican y dan continuidad a las mismas (Sandoval, 1998).

El concepto de autoridad

Ya anteriormente había mencionado de paso que la afirmación de que la comunidad política tiene un fin propio según su naturaleza implicaba distinguir la autoridad

política del mero poder. Esta es una de las principales distinciones entre la filosofía política clásica y la filosofía política moderna: La distinción entre autoridad y poder subyace a toda la filosofía política de la antigüedad y prácticamente desaparece con la llegada de la modernidad. No es pues, fortuito, que cuando San Agustín resalta esta distinción comparando a los reinos y las bandas de ladrones, acabe por describir los elementos constitutivos del Estado Moderno:

¿Si suprimimos la justicia, qué son entonces los reinos sino grandes latrocinios? ¿Y qué son pues los latrocinios sino pequeños reinos? La propia banda está formada por hombres; es gobernada por la autoridad de un príncipe, está entretrejida por el pacto de la confederación, el botín es dividido por una ley convenida. Si por la admisión de hombres abandonados, crece este mal a un grado tal que tome posesión de lugares, fije asientos, se apodere de ciudades y subyugue a los pueblos, asume más llanamente el nombre de reino, porque ya la realidad le ha sido conferida manifiestamente al mismo, no por la eliminación de la codicia, sino por adición de la impunidad. (San Agustín de Hipona, 2000, p. 228)

No es la voluntad popular, ni el poder del gobernante, ni el contrato social, ni la ley positiva, ni mucho menos el monopolio de la violencia sobre un territorio determinado lo que distingue al Estado; o, dicho de otro modo, el Estado no puede justificarse a sí mismo. Tanto el principio de representatividad liberal, el positivismo jurídico, la democracia formal, incluso el mismo estado de bienestar, todos ponen la legitimidad del Estado como

un subproducto de la actividad de este mismo (Castellano, 1996, p. 1116), haciendo imposible una valoración objetiva de su actividad.

El objetivismo jurídico

Así pues, el realismo epistemológico obliga a reconocer que la justicia es algo extrínseco al poder político, y que por lo mismo es capaz de condicionarlo. En este sentido, el realismo de los filósofos clásicos está intrínsecamente vinculado con la idea de que el orden del cosmos es también un orden jurídico que emana de la naturaleza misma de las cosas (Vallet de Goytisolo, 2006). El Derecho (*ius*) según la concepción clásica, no es tanto un conjunto de leyes civiles, ni una facultad subjetiva, sino la ciencia de conocer lo justo y lo injusto, según ese orden natural.

Esta es la escuela del Derecho Natural Clásico, para la cual el derecho emana de ese mismo *λόγος*, que Santo Tomás llama “Ley Eterna”, en tanto “principio directivo de todo acto y todo movimiento” (Santo Tomás de Aquino, 2012, art. 1), y cuya “participación en el alma racional” es lo que denomina “Ley Natural” (Santo Tomás de Aquino, 2012). Así pues, reconociendo que el derecho se fundamenta en el orden de la naturaleza, se entiende la distinción establecida previamente por San Agustín: El Estado no puede establecer el Derecho, pues es anterior al Estado. El Derecho no es creado por la ley civil, sino que la ley es una “cierta razón del derecho” (Santo Tomás de Aquino, 2012, art. 1), una medida que la razón humana encuentra para aproximarse al derecho.

La verdad es siempre la base del derecho porque solo la verdad puede dominar la razón ajena y solo ella infundir al hombre esa fuerza maravillosa que

mueve sin violencia la voluntad de los demás Si con la verdad del razonamiento habéis convencido el entendimiento de vuestro adversario pronto obligareis con el derecho su voluntad tan eficazmente que no podrá resistirse a él sin remordimiento. (Taparelli d’Azeglio, 1886, p. 41)

El derecho en su concepción clásica tiene, por lo tanto, verdadero carácter de ciencia, a diferencia de lo que ocurre con la filosofía moderna, pues la consecuencia de negar la cognoscibilidad de la realidad externa es la negación de ese orden moral objetivo y por ende el derecho queda reducido a la facultad subjetiva del hombre de autodeterminarse, o a la expresión del poder público (Castellano, 2014, p. 242). En ambos casos, la ley es un artefacto de la voluntad humana, no una conclusión de su entendimiento, y a juicio de Santo Tomás, “más que ley, sería iniquidad” (p. 242).

Es de este modo como la filosofía moderna ha producido la insubordinación de la política frente al derecho. Pues si en la visión clásica el derecho hacía parte de los aspectos normativos de la política, y por ende lo condicionaba, en la modernidad el derecho queda reducido a una herramienta del poder político. Por el contrario, consideramos que, al recuperar el principio de realismo de la filosofía clásica, es posible restituir la recta relación entre la ciencia política y el derecho, entendiendo la justicia como condición inherente para la consecución del bien común.

La relación entre política y moral

Algo similar ocurre en cuanto a la relación entre la política y la moral, rota desde Maquiavelo al formular la “Razón de Estado”, pero volviendo siempre, dada la imposibilidad

lógica de que el Estado pretenda gobernar a los ciudadanos sin saber qué es lo conviene al hombre en general.

El Estado neutro y el maestro neutro son dos formas de la irracionalidad, pues el hombre normal afirma, niega o duda, porque piensa y no declara en huelga el entendimiento en presencia de la realidad que le interroga. El Estado que se declara neutral entre todas las cuestiones que más interesan al hombre, diciendo que ignora la verdad en Religión, en Moral y, por lo tanto, en los fundamentos del Derecho, es un Estado que se jubila a sí propio, declarándose inepto para gobernar. (Vázquez de Mella & Fanjul, 1933, p. 344)

Es por esta imposibilidad lógica que, en la práctica, la consecuencia de esa pretendida neutralidad moral de las instituciones políticas ha resultado en la distinción artificiosa (Ortiz, 2016) entre la moral (privada) y la ética (pública), siendo ésta última un subproducto del poder político a través de la ley positiva (Ayuso, 2012). En ese sentido, el Estado permite la libertad moral en los asuntos privados, para convertirse él mismo en el árbitro de la moral en los asuntos públicos.

Pero adicionalmente, la separación de la política y la moral no logra evadir el problema del papel moral del Estado, pues el ejercicio de gobierno implica ejercer un movimiento sobre los gobernados, (Santo Tomás de Aquino, 1786) y los hombres conforman su actuar a imagen de sus líderes, no sólo porque a través de la ley les indica lo que ha de hacerse y lo que ha de evitarse, sino porque la preeminencia de quien gobierna siempre es admirada y deseada por la mayoría de los ciudadanos. De modo que, si el Estado resuelve prescindir de la

moral en su legislar y en su actuar, y lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, no miden nada más que la conformidad con la voluntad del soberano es inevitable que la ciudadanía aprenda a medir sus asuntos particulares bajo la misma regla:

¿Qué vecino se fiará de su vecino? ¿Qué mercader de otro mercader? ¿Qué deudo de su deudo o qué amigo de su amigo, sino es presuponiendo que le trata verdad y que le ha de cumplir su fe y palabra, y que su sí es sí y su no es no? Pues si el Príncipe (como dice Egidio Romano) es la regla que ha de enderezar a todo su Reino y reglar a los demás; si esta regla es tuerta y torcida, ¿cómo los enderezará, ¿cómo los ajustará, con qué compás, con qué escuadra y nivel podrá asentar en su Republica aquella columna tan importante de la fidelidad, sobre la cual todo el edificio de su gobierno se debe sustentar, siendo él mismo el que con sus acciones la derriba y echa por el suelo? (Ribadeneyra, 1788, p. 275).

Por el contrario, afirmar que el hombre es un animal político es lo mismo que decir que la naturaleza humana cumple los fines de su existencia en el marco de la comunidad política. Por eso el bien común surge de la relación entre los bienes particulares, porque el bien de los hombres se realiza en la comunidad la cual debe estar al servicio del bien de los hombres. Por eso la ética es necesariamente política, y la política debe ser necesariamente ética (Ayuso, 2015).

Esta relación necesaria entre la política y la moral se manifiesta no sólo en recordar que el ejercicio del gobierno debe hacer a los hombres virtuosos (Aristóteles,

1959), sino que a su vez la actividad política es una actividad moral que exige un grado de virtud superior al promedio de las actividades, pues de la virtud de los que gobiernan depende el bienestar de la comunidad, y cuando éstos caen en el vicio la sociedad queda a la deriva (Santo Tomás de Aquino, 1786).

Conclusiones

Este es, pues, un cuadro muy superficial de las implicaciones que tuvo en la Ciencia Política el giro epistemológico que supuso el tránsito de la filosofía clásica a la filosofía moderna. El realismo epistemológico imperante en la antigüedad grecolatina y la escolástica cristiana suponía el reconocimiento del orden de las sustancias en el cosmos, en el cual cada naturaleza tiene un fin que le corresponde, y el fin de la naturaleza humana sólo puede alcanzarse por la vida política, la vida en comunidad (*polis*).

Este hecho significa que el bien de cada individuo está estrechamente vinculado al de sus semejantes, y de esta relación surge el bien de la comunidad política, es decir, el bien común. La comunidad política existe en función de este bien común, y el ejercicio del gobierno consiste en coordinar los esfuerzos de todas las diferentes partes de la comunidad para orientarlos en dirección de este. Este orden en el cual cada uno de los miembros recibe lo que le corresponde y puede cumplir con su propia finalidad es lo que los filósofos clásicos denominaban *ius* (Derecho), y la conformidad del ejercicio del gobierno con ese *ius*, es lo que distingue a la verdadera autoridad política del uso tiránico del poder desnudo. Finalmente, esa vinculación entre el bien particular del hombre, según su naturaleza, y el bien común, supone que la necesaria

‘eticidad’ de la política, y a su vez la ‘politicidad’ de la ética, de modo que la filosofía moral deba ser siempre el punto de partida de la reflexión normativa en la ciencia política. Pero a su vez, implica reconocer que el ejercicio político exige un grado de virtud superior al del promedio de los hombres, y, además, que el ejercicio de gobierno tiene esa necesaria función moral de guiar a los hombres hacia la virtud.

Nada de esto es novedad, al contrario, todos estos planteamientos pueden ser encontrados de forma transparente en las obras clásicas de la Filosofía Política, como la *Política* de Aristóteles, el *Tratado de las Leyes* de Cicerón, o *La Ciudad de Dios* de San Agustín. Son, no obstante, principios olvidados por la filosofía moderna, y a los cuales la Ciencia Política ha resuelto darles la espalda, y en ese olvido podríamos preguntarnos si no se encuentra la razón de que el paradigma de la secularidad en Occidente haya acabado por hacer implosión, o que la Ciencia Política parezca no poder decir nada nuevo ni realista frente al fenómeno cada vez más extendido de la corrupción. Tal vez sea hora de dejar de pretender reinventar la rueda y atender a aquellos principios que los clásicos tenían por evidentes.

Referencias

Aristóteles (1959). *Politics*. The Loeb Classical Library. Londres: William Heinemann LTD.

Ayuso, M. (2012). Sobre la ética pública: una visión problemática. *Ius Publicum*, 28, 43-54.

_____. (2015). El estado como sujeto inmoral. *Revista de Derecho*, <https://doi.org/10.4067/S0718-68512015000200011>.

- Balmes, J. (1851). *Filosofía Fundamental*. París: Rosa y Bouret.
- Castellano, D. (2014). El derecho de los derechos humanos. *Revista Verbo*, LI (513-514), 241-51.
- _____. (1996). La Esencia de la Política y el Naturalismo Político. *Revista Verbo*, 349-350.
- _____. (2012). ¿Qué es el Bien Común? *Revista Verbo* (L), 711-19.
- Lebreton, J. (1910). El Logos. *Enciclopedia Católica*, traducido por Emilce S. Fékete, https://ec.aciprensa.com/wiki/El_Logos.
- López, N. (2018). *La corrupción: una “enfermedad” en América Latina*. <https://www.elmundo.es/internacional/2018/08/17/5b75ca5ae2704eb4098b4583.html>.
- Martínez, N. (2012). *Nominalismo y Filosofía Moderna*. <https://www.infocatomica.com/blog/praeclara.php/1203310609-nominalismo-y-filosofia-moder>
- Meinvielle, J. (1974). *Concepción Católica de la Política*. Buenos Aires: Biblioteca del Pensamiento Nacionalista Argentino.
- Ortiz Millán, G. (2016). Sobre La Distinción Entre Ética y Moral. *Isonomía*, 45, 113-39.
- Petit Sullá, J. (2004). Lo que la filosofía debe a la revelación cristiana. *Revista Verbo*, XLII, 429-430, 769-81.

Ribadeneyra, P. (1788). Tratado de la religion y virtudes que debe tener el principe christiano, para gobernar y conservar sus estados: contra lo que Nicolas Maquiavelo, y los politicos en este tiempo enseñan. en la Oficina de Pantaleon Aznar.

Sacheri, C. (1975). Santo Tomás y el orden social. *Revista Verbo*, XIV (131-132), 18-30.

San Agustín de Hipona (2000). *La Ciudad de Dio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

San Agustín de Hipona (2003). *Confesiones*. Traducido por Eugenio de Zeballos. Madrid: Ediciones Escolares.

Sandoval Pinillos, L. (1998). El criterio de la tradición. *Revista Verbo*, XXXVII (367-368), 635-58.

Santo Tomás de Aquino (1786). *Tratado del gobierno de los príncipes*. Imprenta de Benito Cano.

_____. (2012). I-IIae - Cuestión 90. *Suma Teológica*, <http://hcg.com.ar/sumat/b/c90.html>.

_____. (2012). I-IIae - Cuestión 93». *En Suma Teológica*, <http://hcg.com.ar/sumat/b/c93.html>.

_____. (2012). II-IIae - Cuestión 57. *Suma Teológica*, <http://hcg.com.ar/sumat/clc57.html#>.

_____. (2012). La - Cuestión 1. *Suma Teológica*, <http://hcg.com.ar/sumat/a/c1.html#a8>.

Santo Tomás de Aquino & Roche, P. (2019). *Exposición de la Política de Aristóteles (Sententia libri Politicorum)*.

México: Universidad Nacional de Educación a Distancia. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/unicervantessp/de>.

Taparelli d'Azeglio S.I., L. (1886). Examen crítico del gobierno representativo en la sociedad moderna. *El pensamiento español*, <https://books.google.com.co/books?id=uHJBU7UZQr8C>.

Vallet de Goytisolo, J. (2006). El orden Universal y su reflejo en el Derecho. *Revista Verbo*, XLIV (449-450), 695-714.

Vázquez de Mella., & Fanjul, J. (1933). *Obras Completas*. <https://carlismo.es/wp-content/uploads/2016/09/MELLA-II.pdf>.

Wilhelmsen, F. (2012). Persona, bien común y bien particular. *Revista Verbo*, (501-502), 93-104.