

La naturaleza, maestra de la prudencia política

Miguel Ángel Belmonte

I. Introducción

Unir en un mismo título los conceptos de *naturaleza* y *prudencia* corre el peligro de producir malentendidos. La razón de dichos malentendidos estriba en que ambos han sufrido con especial violencia un proceso de corrupción lingüística y filosófica característico del panorama intelectual y social contemporáneo. En el concepto de *naturaleza* esta corrupción viene de siglos atrás aunque se manifiesta con gran fuerza en las últimas décadas¹.

También es algo por todos conocido que el concepto de *prudencia* tal y como es usado en el lenguaje corriente dista enormemente de las consideraciones aristotélico-tomistas en torno a tan importante virtud, tal como varios autores destacaron insistentemente ya en el siglo pasado².

Cabe afirmar que en el mencionado panorama intelectual contemporáneo tanto *naturaleza* como *prudencia* brillan por su ausencia o, en el mejor de los casos, aparecen utilizados de forma parcial y tergiversadora con la intención de destruir cualquier vestigio que pudiera quedar de sus respectivas concepciones cabales.

Artículo recibido el día 7 de julio de 2017 y aceptado para su publicación el 20 de octubre de 2017.

¹ Cf J. M. PETIT, “La pérdida del sentido de naturaleza en la modernidad”, 543-558; G., GOLFIN, “L’occultation de la nature dans la culture contemporaine et ses fondements théoriques”, 63-75.

² Cf J. PIEPER, *La prudencia*; J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*; M. Á. BELMONTE, *Prudencia, orden y vida política. De Aristóteles a Weber (y vuelta)*.

Por otra parte, *política* es una palabra que está constantemente en boca de todos, cotidiana, inevitable... Lo que es menos frecuente es la presentación de la *política* como algo que tenga directamente que ver con la *naturaleza* o menos aún con algo que tenga que ver con la *prudencia*.

En las controversias políticas lo *natural* no es tenido en cuenta como indicativo de una dirección a seguir en la toma de decisiones. Y lo *prudencial* es entendido como sinónimo de falta de decisión. Una de las pocas veces que se oye el término natural es en el lenguaje político estadounidense, donde los candidatos a veces se acusan unos a otros de no ser *natural-born citizen* tal como obliga la Constitución para ser Presidente³. En cuanto a la *prudencia*, un conocido periódico cuya cabecera contiene en orden alfabético las primeras letras del alfabeto, afirmaba “Rajoy mantiene su prudencia ante los líderes europeos” aclarando después que el entonces presidente en funciones del gobierno español mantenía silencio, evitaba hacer declaraciones, se mostraba cauteloso y respondía “ya veremos”⁴.

No es este el lugar para hacer una genealogía completa de la *prudencia* que aclare el proceso mediante el cual se fue convirtiendo en este sucedáneo de virtud política⁵. Pero sí cabe apuntar a dos de los grandes mitos de la modernidad política y filosófica: Maquiavelo y Kant.

II. Naturaleza y política en Maquiavelo y Kant

En Maquiavelo la noción de *naturaleza* y explícitamente la noción de *inclinación natural* es utilizada como sinónimo de obstáculo al pleno desarrollo de la virtud política. En los *Discursos a las décadas de Tito Livio*, reclamando la conveniencia de una nueva forma de hacer política, la conveniencia de abandonar los usos del pasado y adaptarse de modo innovador a los tiempos presentes, afirma:

dos son las razones por las que no podemos cambiar estas cosas: una, que no nos podemos oponer a la inclinación de nuestra naturaleza, y la

³ “No Person except a natural born Citizen, or a Citizen of the United States, at the time of the Adoption of this Constitution, shall be eligible to the Office of President...” Constitución de los Estados Unidos de América, Artículo 2, Primera Sección, punto 4.

⁴ *ABC*, 20 de octubre de 2016.

⁵ Cf. M. Á. BELMONTE, *Prudencia, orden y vida política. De Aristóteles a Weber (y vuelta)*, 119-195.

otra, que si uno ha prosperado bastante con unos métodos determinados, no hay forma de convencerle de que pueda resultar conveniente obrar de otra manera⁶.

Maquiavelo no corrompe de raíz la comprensión clásica de las inclinaciones naturales sino que pervierte abiertamente el sentido de la prudencia del gobernante, transformándola en *El príncipe* en una mera astucia sin escrúpulos:

No existe hombre tan prudente que sepa adaptarse hasta este punto: en primer lugar porque no puede desviarse de aquello a lo que le inclina su propia naturaleza y en segundo lugar porque al haber prosperado siempre caminando por un único camino no se puede persuadir de la conveniencia de alejarse de él. Por eso el hombre precavido, cuando llega el tiempo de echar mano al ímpetu, no lo sabe hacer y por lo tanto se hunde. Si se cambiase la naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas nunca cambiaría la fortuna⁷.

Vemos en Maquiavelo un presagio de lo que es el lenguaje político contemporáneo: se trata hoy día, sobre todo, de adaptarse a los tiempos, innovar, huir del inmovilismo como de la peste antipolítica más atroz. Las inclinaciones naturales son, si acaso, un obstáculo para la libre expresión de la voluntad autónoma.

Veamos ahora un ejemplo en Kant, primero, de cómo la *prudencia* es identificada con una mera habilidad para conseguir de modo egoísta la felicidad y, segundo, la dificultad para vincular la prudencia política con lo que la *naturaleza* produce.

En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* da Kant una definición breve definición de *prudencia* en el contexto de la distinción entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico: "...la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se puede denominar *prudencia* en el sentido más estricto..."⁸. La prudencia kantiana queda ubicada en el ámbito de los cálculos eudaimónicos, la heteronomía de la voluntad y el *reino de la naturaleza* frente a la auténtica *virtud* del imperativo

⁶ N. MAQUIAVELO, *Discursos a la primera década de Tito Livio*, 350.

⁷ N. MAQUIAVELO, *Discursos a la primera década de Tito Livio*, 118.

⁸ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 161.

categorico, la voluntad autónoma y el *reino de la libertad*. En consonancia con las ideas expresadas en la *Fundamentación*, Kant afirma en su *Pedagogía* que la prudencia es uno de los tres elementos de la educación práctica, junto a (pero distinta de) la habilidad y la moralidad: “por lo que toca a la *prudencia* consiste en el arte de colocar nuestra habilidad en el hombre; es decir, ver cómo puede servirse de los otros para sus intenciones”⁹. Por si quedaran dudas respecto al carácter amoral de la prudencia kantiana, los ejemplos que pone allí mismo son tales como la impenetrabilidad, la no precipitación o el disimulo.

En la Introducción de la *Crítica del Juicio* emplea el término *Weltklugheit* o *prudencia mundana* entendida como esa especial habilidad para conseguir mover a los demás según un plan preconcebido. Y en la segunda edición de la *Crítica del Juicio*, habla ya sólo de prudencia como “la habilidad para ejercer una influencia sobre los hombres y sobre su voluntad”¹⁰ sin la referencia explícita al propio provecho duradero o la propia felicidad.

Kant, consciente de la imposibilidad de conciliar la acción política con una moral de imperativo categorico, introduce en *La paz perpetua* la noción de *leyes permisivas de la razón* dando a entender que gobernantes y legisladores pueden y deben promover paulatinamente mediante reformas eficaces y a su alcance un Estado perfecto aceptando la existencia de momentos revolucionarios como fenómenos enviados por la *naturaleza* en orden precisamente a constituir un orden jurídico fundado plenamente en la libertad, superada la tiranía de la naturaleza:

Son leyes permisivas de la razón el conservar un derecho público, viciado por la injusticia, hasta tanto no esté todo maduro para una transformación completa por sí mismo o se acerque a su maduración por medios pacíficos: cualquier constitución jurídica, conforme al derecho aunque sea en pequeño grado, es mejor que ninguna; una reforma precipitada encon-

⁹ I. KANT, *Pedagogía*, 79.

¹⁰ I. KANT, *Crítica del juicio*, 70. „En la *Fundamentación* se podía estar tentado de atribuir a la prudencia, de la cual -no lo olvidemos- la tradición hacía una virtud, un lugar intermedio entre la habilidad y la moralidad. Con la Introducción a la *Crítica del juicio*, la duda ya no es posible: la prudencia es puesta enteramente del lado de la habilidad, de la cual ya no es más que un caso particular: la prudencia es reducida al rango de un arte, de una técnica, cuyas reglas no se distinguen de las otras reglas técnicas más que por la circunstancia más bien agravante de la indeterminación de su fin.“ P. AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles. Con un apéndice sobre la prudencia en Kant*, 219.

traría su último destino (la anarquía).— La sabiduría política convertirá en un deber, en el estado actual de las cosas, la realización de las reformas para adecuarse al ideal del derecho público: utilizará, en cambio, las revoluciones, donde las produzca la naturaleza por sí misma, no para disimular una opresión aún mayor sino como una llamada de la naturaleza a instaurar mediante reformas una Constitución legal fundada en los principios de la libertad, como la única Constitución permanente¹¹.

Kant distingue así dos cuestiones: por un lado, la de la prudencia política propiamente dicha. Esta queda reducida a mera habilidad, experiencia y conocimiento del mundo, en definitiva una cuestión técnica: “Para la solución del primer problema, el de la habilidad política, se requiere un gran conocimiento de la naturaleza”¹². La segunda cuestión es la de cómo conciliar la acción política con el único imperativo estrictamente moral, el imperativo categórico. En la perspectiva de la ética individual quedaría rápidamente resuelta con el consabido *fiat iustitia et pereat mundus*. Kant parece tentado a resolverlo con la misma inflexibilidad, pero finalmente deja una ventana abierta a lo prudencial:

La solución, por el contrario, del segundo problema, el de la sabiduría política, se impone por sí mismo, es clara para todo el mundo, convierte en vergüenza toda artificiosidad, va directamente al fin, claro que recordando la prudencia para no precipitar el fin sino ir aproximándosele sin interrupción, aprovechando las circunstancias favorables¹³.

De modo que, en el enfoque kantiano, primero se expulsa a la prudencia de la moralidad y se la recluye en el reino de la naturaleza. Después se reconoce a la naturaleza y sus productos, incluida la misma revolución, la necesidad de ser tenida en cuenta en la acción política práctica. Y finalmente se insinúa un esbozo de prudencia política cuyo imperativo categórico consiste en algo así como la obligación de aproximarse mediante reformas paulatinas hacia el Estado ideal.

Ni en Maquiavelo ni en Kant ni, en general, en el pensamiento político moderno se reconoce la *naturaleza* como fundamento ni el carácter virtuo-

¹¹ I. KANT, *Sobre la paz perpetua*, 49-50.

¹² *Ibidem*, 55.

¹³ *Ibidem*, 56.

so-prudencial de la política. Mucho menos se reconocerá en la *naturaleza* algo así como una guía o una maestra de la actividad política.

III. También en la política, *ars imitatur naturam*

Veamos ahora en qué sentido puede afirmarse, en clave aristotélico-tomista, que la naturaleza sea maestra de la prudencia política. Tres son las tesis fundamentales en que se apoya tal afirmación. La primera es la conexión entre el orden de las inclinaciones naturales -en especial, la inclinación a la vida familiar, social y política- y el orden de los preceptos de la ley moral. La segunda es el célebre principio de que el arte imita a la naturaleza. Y la tercera, es una expresión de realismo profundamente aristotélico según la cual la política no crea a los hombres sino que los toma de la naturaleza.

Un texto clave de santo Tomás de Aquino donde se produce el encuentro fructífero de estas tres ideas es el Proemio a su *Comentario a la Política de Aristóteles*. La importancia de este pasaje radica en que el Aquinate selecciona precisamente como texto de referencia de Aristóteles para vertebrar su proemio, los pasajes de la *Física* donde el Estagirita afirma que el arte imita a la naturaleza o, de modo más preciso, que, en general, el arte o bien ejecuta lo que la naturaleza es incapaz de hacer, o bien la imita: “Como enseña Aristóteles en el libro II de la *Física*, el arte imita a la naturaleza. La razón es que como se hallan entre sí los principios, así proporcionalmente se hallan las operaciones y sus efectos”. El argumento que aduce santo Tomás para validar la afirmación es la analogía entre la inteligencia humana y la divina: “El principio de lo que se hace según el arte es el intelecto humano, que según cierta similitud se deriva del intelecto divino, que es el principio de las realidades naturales”. Santo Tomás hace hincapié en cómo en general un discípulo debe obrar a semejanza del maestro para adquirir su arte. Y el intelecto humano debe, en consecuencia, “ser formado por la observación de las obras de la naturaleza, para obrar de manera similar”. Pero las semejanzas e imitaciones no han de confundirse con una mera identidad ni con una confusión. Por eso el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, aclara acerca de la naturaleza que “no perfecciona lo que es del arte sino sólo dispone algunos principios y presta en cierto modo a los artífices el modelo para obrar”, con lo cual se está atribuyendo a la naturaleza cierto carácter de causa formal del obrar humano. Simultáneamente se afirma que el arte no suplanta lo natural ni puede arrogarse superioridad alguna que le llevara a

la pretensión de convertir lo natural en algo meramente subordinado a lo realizado según el orden de la actividad humana: “El arte, en cambio, puede compulsar lo que es natural y usarlo para consumir su propia obra, pero no puede perfeccionarlo. Por eso la razón humana es sólo cognoscitiva de lo que es según naturaleza; empero, de lo que es según el arte, es tanto cognoscitiva como factiva”. Trasladas estas consideraciones al plano de los saberes, el Proemio desemboca en la conclusión de que las ciencias humanas que versan solo sobre realidades naturales sean ciencias especulativas, mientras que “las que versan sobre realidades producidas por el hombre sean ciencias prácticas u operativas según la imitación de la naturaleza”¹⁴.

Si entendemos la naturaleza meramente como el ámbito en el que las cosas son de una manera y no pueden ser de otra, el ámbito de lo necesario, entonces cualquier consideración acerca de la naturaleza es solo especulativa. En tal sentido, resultaría contrario al espíritu de Aristóteles y santo Tomás considerar la naturaleza como maestra de la prudencia política. Se caería, más bien, en algún tipo de racionalismo político, fuera platónico o spinoziano, si se pretendiera extrapolar meramente del estudio especulativo de la naturaleza las conclusiones de orden práctico:

¿Significa que el hombre ha de aprender política estudiando la naturaleza? Nuevamente, no. Tal cosa es imposible, porque la política versa sobre lo contingente operable, siendo en esa medida un saber prudencial, y lo que cabe aprender de la naturaleza no es en ningún caso la solución a los problemas prácticos que se plantean los hombres, sino ciertas normas universales definidas desde la consideración de los fines *per se* de las inclinaciones naturales humanas¹⁵.

Sin embargo, manteniendo el acuerdo con lo sustancial de esta afirmación, debemos precisar. Es evidente que la política no es meramente arte, en el sentido de que la *praxis* no puede reducirse a *poiesis*. De lo contrario caeríamos en el dualismo kantiano antes mencionado. Pero es cierto también que la política tiene una parte de *pericia artística* análoga a la ciencia del médico. De ahí que, santo Tomás, comentando el *ars imitatur naturam* de la *Física*, dice:

¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles*, 8.

¹⁵ A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, 281.

la razón es que el principio de la operación artificial es el conocimiento; pero todo nuestro conocimiento es formado a partir de los sentidos de las cosas sensibles y naturales; de ahí que a semejanza de las cosas naturales obremos en las artificiales. Por eso mismo, pues, las cosas naturales son imitables por el arte: porque la naturaleza entera ha sido ordenada a su fin por algún principio intelectual, de modo que la obra de la naturaleza muestra ser obra de la inteligencia, pues procede a través de determinados medios hacia ciertos fines. Y esto también lo imita el arte en su operación¹⁶.

El carácter teleológico de las operaciones de los entes naturales es imitado por las acciones humanas por cuanto que estas resultarían ininteligibles sin su inserción en un dinamismo teleológico. De modo análogo a como en el orden de la naturaleza hay más inteligibilidad cuanto mayor teleología, también en el orden práctico hay más inteligibilidad y, por ende, más bondad, cuanto mayor sea la conexión entre medios y fines. En el orden político el fin es el bien común. Por eso, en la misma medida en que un régimen prescinda de tal fin, menos conforme a la naturaleza será. De ahí que afirme Aristóteles que “el gobierno tiránico no es conforme a la naturaleza, ni ninguno de los otros regímenes desviados; esas formas se producen en contra de la naturaleza”¹⁷. Veamos más detenidamente el pasaje en el que Aristóteles incluye esta afirmación. Está explicando el Estagirita las características de la monarquía. En concreto está hablando de lo razonable que resulta el que haya cosas que se dejen a la decisión de una sola persona. Por ejemplo, el juez al que se le deja juzgar en aquello que la ley no contempla o la persona a la que la ley ha acostumbrado a juzgar bien y se le deja que juzgue por ella misma. Pero, a la vez, aún más razonable resulta que la persona que juzga sola se sepa ayudar de quienes, siendo parecidos a ella, ofrecen un mayor alcance en su visión y el juicio práctico consiguiente. De ahí que algunos de los argumentos a favor de la monarquía puedan resultar válidos en unas circunstancias históricas y sociales, pero no en otras: “Pero tal vez estos argumentos son de este modo para unos casos, y para otros no son así. Pues hay [pueblos] dispuestos por naturaleza a un gobierno despótico, otros a un gobierno monárquico, otros a un gobierno republicano, y eso

¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Commentaria In Octo Libros Physicorum Aristotelis*. La traducción es nuestra.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Política*, 17, 1287b.

es justo y conveniente para ellos”¹⁸. Argumentos que teóricamente servirían para defender el régimen monárquico, resultan inútiles si el contexto social es el de una multitud de hombres muy semejantes entre sí: «resulta evidente que entre los semejantes e iguales no es conveniente ni justo que uno solo tenga la soberanía entre todos”¹⁹. En este momento de su discurso, Aristóteles parece caer en la cuenta de la necesidad de extender y clarificar la relación entre lo político y la naturaleza. Y es entonces cuando encontramos el pasaje de la *Política* donde más directamente se vincula lo político con lo natural:

Pero, en primer lugar, se debe definir qué es eso de la disposición para el gobierno monárquico, el aristocrático y el republicano. Está dispuesto a un gobierno monárquico el pueblo que de un modo natural produce una familia que sobresale por sus cualidades para la dirección política. Está hecho para un gobierno aristocrático el pueblo capaz por naturaleza de producir una multitud de ciudadanos capaces de ser gobernados como hombres libres por aquellos que, por su virtud, son jefes aptos para el poder político. Y es un pueblo republicano aquel en el que se produce naturalmente una multitud de temperamento guerrero capaz de obedecer y de mandar conforme a la ley que distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados según sus méritos²⁰.

Que un pueblo produzca naturalmente una familia que sobresale y los otros ejemplos análogos de realidades empírico-políticas del pasaje son el dato que se ofrece a los sentidos. La experiencia histórica aquí equivale a aquello mencionado en el comentario a la *Física* sobre nuestro conocimiento como formado a partir de los sentidos de las cosas sensibles y naturales. Tales producciones naturales de familias que sobresalen o de multitudes de temperamento guerrero han de ser leídas en clave teleológica: ¿para qué

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.* Aristóteles añade “ni cuando no hay leyes y él hace las veces de ley, ni cuando las hay, ni cuando un monarca bueno manda sobre buenos, ni cuando el no bueno sobre no buenos, ni siquiera cuando fuera superior en virtud, *a no ser de cierta manera*”. La adecuación del régimen a la realidad natural es un factor de calidad del régimen distinto al factor de si existe en vistas del bien común o no. Por otra parte, resulta extraño que puedan ser los miembros de la comunidad política realmente iguales si uno solo es claramente superior en virtud. De ahí la puerta abierta que deja Aristóteles al final del pasaje.

²⁰ *Ibidem.*

produce la naturaleza una familia que descuella? Para que gobierne, respondería Aristóteles:

cuando decimos que la razón práctica imita a la naturaleza no queremos decir tanto que lea en la naturaleza y luego opere, sino que opera *como* lo hace la naturaleza: teleológicamente, es decir, atendiendo naturalmente a aquellos fines de los cuales depende la consistencia de la vida humana: los fines de las virtudes²¹.

Al indicar el carácter magisterial de la naturaleza sobre la prudencia política, hay que subrayar que el orden teleológico de la acción humana, también en el caso de la acción política, presupone de modo inexcusable la moralidad de los fines correspondientes. Por otro lado, el obrar político-prudencial implica un componente de contingencialidad que no se da ni en la naturaleza ni en la dimensión más técnica de los saberes productivos. Pero también en el orden natural hay ámbitos donde hay más incertidumbre que en otros. Por ejemplo, hay más certeza en la previsión acerca del curso que seguirá una estrella en el firmamento que acerca de la evolución que sufrirá un organismo afectado por una enfermedad. Del mismo modo, en algunas habilidades como la del médico o el piloto de una nave se da una incertidumbre intermedia entre lo apodíctico de la ciencia especulativa y lo contingente del obrar moral y político.

IV. La naturaleza como maestra indirecta en el *De regno*

En el opúsculo *De Regno* ofrece santo Tomás algunas concreciones de cómo la naturaleza puede ser maestra de la prudencia política. A menudo se trata de un magisterio que podríamos considerar *oblicuo* o *indirecto*. Por ejemplo, en el argumento acerca de la sociabilidad natural del hombre. Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás no se limita a indicar que el hombre es naturalmente un animal político sino que añade que la naturaleza ha dotado a los demás animales de recursos para defenderse: “la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo los dientes, cuernos, garras o, al menos, velocidad para la fuga” mientras

²¹ A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, 287.

que en el caso del hombre, aunque “en su lugar se le dio la razón para que a través de esta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas” sin embargo un hombre aislado no se basta para conseguirlas todas y, por ello, “el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros”²². Aquí la naturaleza es maestra de modo indirecto: precisamente al mostrarnos lo que la naturaleza alcanza en otros animales pero no en nosotros, así nos está enseñando nuestro propio camino “natural”, que empieza por vivir en sociedad. El modo oblicuo en que la naturaleza marca el camino a la prudencia política se revela especialmente en aquellos momentos en que un acto manifiestamente antinatural sirve de guía para alejarnos por una vía totalmente opuesta. Los actos del tirano se caracterizan por ser contrarios a la naturaleza y reducir a los hombres a un estado impropio de su humanidad: “no solo los hombres se esconden tanto de los tiranos como de los animales salvajes, sino que estar sujeto a un tirano equivale a ser presa de una bestia voraz”²³. Pero no todo gobierno es tiránico. Es también natural que haya gobierno, del mismo modo que en la naturaleza hay jerarquías. También la naturaleza nos enseña un orden jerárquico que la sociedad humana ha de imitar:

en el conjunto de los cuerpos otros cuerpos son dirigidos por el primero, o sea, el celeste, según el orden de la divina providencia, y todos los cuerpos lo son por la criatura racional. En el hombre individual el alma dirige al cuerpo, mientras que la razón gobierna las partes del alma irascible y concupiscible. Asimismo entre los miembros del cuerpo hay uno principal que mueve a todos, bien el corazón, bien la cabeza. Luego es preciso que en toda sociedad haya algo que la dirija²⁴.

Reivindicando cierta superioridad del régimen monárquico emplea continuamente el Aquinate la referencia a la naturaleza: “lo que se da según la naturaleza se considera lo mejor, pues en cada uno obra la naturaleza que es lo óptimo; por eso todo gobierno natural es unipersonal [*ab uno*]”²⁵ y pone diversos ejemplos extraídos de la composición de los organismos, de las especies del reino animal, etc. También incorpora santo Tomás ejem-

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía*, 6.

²³ *Ibidem*, I, 3, 13, p. 21.

²⁴ *Ibidem*, I, 1, 4, p. 8.

²⁵ *Ibidem*, I, 2, 9, p. 14.

plos obtenidos de la experiencia, o sea, de la Historia; la cual es también *maestra* de la prudencia política. Pero no es que sea “otra” maestra sino que la experiencia histórica viene a ser como una manifestación de lo que *es la naturaleza humana* o bien, en otro sentido, de lo que *es* este pueblo, aquel pueblo o aquellos pueblos. Por ejemplo, en un pasaje cercano (I, 5) apela a la experiencia histórica (piensa en la antigua Roma y en las ciudades italianas de su tiempo) para indicar que el degenerar en tiranías se ha producido más a menudo en los regímenes republicanos que en las monarquías. En cualquier caso, tener a la *naturaleza* por maestra de la prudencia política no consiste en nada parecido a una especie de “ley de la selva”, tampoco se trata del *conatus* spinoziano sino todo lo contrario. Por eso precisamente cuando Santo Tomás quiere remarcar la diferencia entre el mejor régimen y el peor, la tiranía, compara de varios modos al tirano y a los tiranizados con animales salvajes, como acabamos de ver.

En el libro II del *De Regno*, aún más claramente, para explicar la *tarea* del rey comienza de nuevo con el *ars imitatur naturam*: “Puesto que el arte imita a la naturaleza, por la que sabemos cómo podemos obrar según la razón, parece lo mejor tomar la pauta del régimen natural para explicar la tarea del rey”²⁶. A partir de ahí, establece de nuevo una analogía entre el gobierno del mundo y el gobierno político:

Se observa en las cosas naturales un régimen universal y otro particular. El universal, en cuanto todo se halla sujeto al gobierno de Dios, que lo rige con su providencia. El régimen particular, muy similar al divino, se encuentra en el hombre, que se llama por ello microcosmos [minor mundus] porque en él se observa la forma del régimen universal²⁷.

También al analizar el caso del gobernante en que concurre también el carácter de fundador, santo Tomás sostiene que el orden de la fundación de la comunidad política ha de tener como modelo el orden de la formación del mundo, donde se considera primero la producción de las mismas cosas y luego la distinta ordenación de las partes. Y es en este contexto en el que nos encontramos con un pasaje inspirado en el libro primero de la *Política* de Aristóteles:

²⁶ *Ibidem*, II, 1, 40, p. 63.

²⁷ *Ibidem*.

El fundador de una ciudad o reino no puede realmente crear los hombres ni los lugares habitables ni las demás cosas precisas para la vida, sino que *debe utilizar necesariamente los que ya existen en la naturaleza*; así como *las demás artes toman de la naturaleza la materia* precisa para su obra, como el herrero el hierro, el constructor la madera y la piedra, los toman para usarlas en el arte²⁸.

Existe en el *De Regno* todavía un último sentido en el que se puede considerar la naturaleza maestra de modo indirecto de la prudencia política. Se trata de lo que podríamos llamar una *sabiduría de los límites*. Hay dos pasajes en que la naturaleza es caracterizada negativamente, caracterizada por lo que no puede proporcionar. El primero es el relativo al fin último del hombre, fin de tipo sobrenatural, al que tiende todo hombre pero que nadie puede alcanzar por las solas fuerzas naturales. El mejor régimen será aquel que más consiga llevar a los hombres a su fin último:

Si el hombre pudiera llegar a este fin [la visión divina] en virtud de la naturaleza humana, sería necesario que correspondiese a la tarea del rey dirigir los hombres a tal fin (...) Pero como el hombre no consigue el fin de la visión divina por su virtud humana, sino por favor divino, (...) no pertenece al régimen humano sino al divino conducirlo a su último fin²⁹.

Aquí la naturaleza es, de nuevo, maestra “del límite”, por decirlo así, al mostrarse a sí misma como insuficiente para completar aquello a lo que la misma naturaleza humana aspira. El segundo pasaje, ya hacia el final del *De Regno*, en que la naturaleza nos indica el camino a seguir precisamente al constatar su limitación es al enumerar los impedimentos para una vida política virtuosa. Dejando de lado la malicia de las voluntades y los ataques exteriores, el tercer impedimento lo pone la naturaleza en forma de envejecimiento natural:

el bien de una sociedad no debe establecerse para cierto tiempo solamente, sino como si fuese perpetuo en algún sentido. Aunque los hombres, al ser mortales, no pueden perdurar perpetuamente, ni tampoco conservan el mismo vigor mientras viven, porque la vida humana está sujeta a múl-

²⁸ *Ibidem*, II, 2, 41, p. 66s.

²⁹ *Ibidem*, II, 3, 45, p. 72. Aquí la traducción es nuestra.

tiples cambios y, por tanto, no hay hombres capaces de ejecutar las tareas humanas de modo uniforme durante toda la vida³⁰.

Este impedimento para la vida política virtuosa consistente en el mero envejecimiento natural ha de ser combatido mediante el establecimiento de previsiones adecuadas para la sucesión y la sustitución de las tareas.

El opúsculo es interrumpido en el momento en que el Aquinate despliega varias consideraciones político-prudenciales sobre el emplazamiento de la ciudad y la necesidad de salubridad del aire, la mejor orientación para evitar el calor y el frío extremos, la necesidad de agua saludable, de terrenos fértiles para garantizar el abastecimiento a largo plazo, y hasta la necesidad -moderada- de ocupar lugares amenos cuya belleza alivie las durezas de la vida.

Se trata de ejemplos concretos de prudencia política en los que la naturaleza se muestra como su fundamento y guía. Aunque Santo Tomás no llegó a comentar el libro VI de la *Política* de Aristóteles, no cabe duda de que ambos comparten la convicción de que la naturaleza es maestra permanente de la prudencia política. Aristóteles -y Santo Tomás le sigue también en esto- recurre continuamente al concepto de naturaleza o a la categoría de lo natural “no sólo para aclarar los problemas teóricos que puedan plantear las cuestiones políticas, sino como fuente continua de enseñanza en la adquisición y el ejercicio de la prudencia política”³¹.

La *physis* se revela así simultáneamente no solo como fundamento remoto -en cuanto las inclinaciones naturales son correlativas a los preceptos de la ley moral- sino también como fundamento próximo de la acción política, por la necesidad de actuar con un sano realismo político que tenga en cuenta las circunstancias reales y concretas en que se desarrolla la acción política.

V. Conclusión

En el pensamiento político aristotélico-tomista se presupone la capacidad de la razón para hallar la verdad no solo en el plano meramente especulativo sino también en el orden práctico. La naturaleza se nos muestra para ser estudiada, para ser penetrada por la potencia de nuestra inteligencia. Y

³⁰ *Ibidem*, II, 4, 50, p. 77.

³¹ M. Á. BELMONTE, *Prudencia, orden y vida política. De Aristóteles a Weber (y vuelta)*, 79.

la acción humana, en tanto que acción racional, no puede ni debe desconectarse de tal posibilidad. La naturaleza, por más que, según la oscura frase de Heráclito, guste de ocultarse, no se esconde tanto que no nos pueda servir de auténtica guía del conocimiento y la acción prácticos. Y cuando más parece ocultarse la naturaleza, es decir, cuando el hombre más parece arrojado a un mundo sin piedad en el que se cometen todo tipo de atentados contra la verdad, la justicia y el bien, entonces es cuando, aunque sea de modo indirecto, resplandece de nuevo el magisterio de la naturaleza. Algo así es lo que podemos percibir en *Macbeth* cuando la desnaturalizada Lady Macbeth implora (I, 5, 40) “¡que no vengan a mí contritos sentimientos naturales (*compunctions visitings of Nature*)!”. Lady Macbeth teme que la Naturaleza aflore contraviniendo los pérfidos pensamientos excogitados y los crueles actos cometidos. Un viejo, reflejo de la sabiduría popular, exclama más tarde (II, 4, 10): “Todo es contra natura (*unnatural*), como es el acto que se cometió” refiriéndose al asesinato del rey. Y en el último acto, el doctor, el hombre de ciencia, establece el diagnóstico más certero (V, 1, 65): “los actos contra la naturaleza engendran disturbios contra la naturaleza... Dios, perdónanos a todos”. El que fue catedrático de Filosofía de la Naturaleza y eminente miembro de la Escuela Tomista de Barcelona, don José M.^a Petit, gustaba de repetir aquella frase que reza así: *Dios perdona siempre, el hombre a veces, la naturaleza nunca*. Como el doctor de *Macbeth*, ese proverbio nos enseña la trascendencia de saber encontrar en la naturaleza una maestra de nuestra acción. Porque si no contemplamos el orden natural y obramos en contra de él, resulta imposible no solo la prudencia política sino la posibilidad misma de cualquier bien humano.

Miguel Ángel Belmonte
Universitat Abat Oliba CEU
belmonte@uao.es

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1999). *Política*. Madrid: Gredos.
- AUBENQUE, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles. Con un apéndice sobre la prudencia en Kant*. Barcelona: Crítica.
- BELMONTE, M. Á. (2012). *Prudencia, orden y vida política. De Aristóteles a Weber (y vuelta)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

GOLFIN, G. (2016). L'occultation de la nature dans la culture contemporaine et ses fondements théoriques. *Revue Catholica* 132 (2016) 63-75.

GONZÁLEZ, A. M. (1998). *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.

MAQUIAVELO, N. (1990). *El príncipe*. Madrid: Alianza.

— (1997). *Discursos a la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.

KANT, I. (1983). *Pedagogía*. Barcelona: Akal.

— (1994). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.

— (1996a). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.

— (1996b) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.

PETIT, J. M. (2011). La pérdida del sentido de naturaleza en la modernidad. En J. M. PETIT, *Obras completas. Estudios filosóficos. Tomo II*. Madrid: Tradere.

PIEPER, J. (1957). *La prudencia*. Madrid: Rialp.

— (1980). *Las virtudes fundamentales*, Madrid: Rialp.

TOMÁS DE AQUINO (1884). *Commentaria In Octo Libros Physicorum Aristotelis*. Roma: Leonina.

— (2001). *Comentario a la Política de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.

— (2007). *La monarquía*. Madrid: Tecnos.