

Aristóteles sobre la guerra

Andrés Rosler

A pesar de su notoria influencia en el pensamiento político sobre la guerra, las consideraciones de Aristóteles sobre la guerra no suelen atraer el interés de quienes se dedican a la filosofía política contemporánea, ni siquiera el interés de los propios comentaristas aristotélicos. En lo que sigue vamos a tratar de remediar esta situación dando cuenta de la visión de Aristóteles sobre la guerra a la luz de los dos grandes modelos o concepciones de la guerra predominantes en el pensamiento político occidental. Por un lado, la concepción moral o normativamente asimétrica de la guerra—también llamada «discriminatoria» o «escolástica»—según la cual solamente una de las partes involucradas en una guerra puede invocar una causa justa; por el otro, la concepción política o normativamente simétrica—también llamada «no discriminatoria» o «humanista»—de la guerra, según la cual o bien no tiene mayor sentido interrogarse por la justicia de la causa de la guerra, o bien se supone que los dos bandos en guerra cuentan con una causa justa.¹

En lo que sigue, primero recapitularemos muy brevemente las concepciones moral y política de la guerra para luego examinar cuál es la posición de Aristóteles al respecto. Veremos que el desinterés por la visión de Aristóteles sobre la guerra muy probablemente se deba a que sus reflexiones forman parte de su

1. La distinción entre guerra discriminatoria y no discriminatoria corresponde por supuesto a Carl Schmitt (ver al respecto, v.g., «Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff», en Carl Schmitt, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, ed. Günter Maschke, Berlin, Duncker & Humblot, 2005, pp. 518-597); la distinción entre el modelo escolástico y el humanista corresponde a Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, Oxford, Oxford University Press, 1999, caps. 1-2.

teoría de la virtud cívica o política antes que de una discusión autónoma sobre la guerra² y que, como era de esperar, la concepción aristotélica de la guerra varía según el libro de la *Política* en la que aparece.

La concepción moral

La concepción moral o normativamente asimétrica de la guerra se remonta hasta la moralización absoluta de la guerra postulada por el pacifismo cristiano primitivo, la cual podemos ilustrar en las siguientes palabras de Lactancio: «no le será lícito el servicio militar al justo, cuya milicia es la justicia misma; ni en verdad acusar a alguien de un crimen capital, porque en nada difiere si matas a alguien con la palabra o con la espada, puesto que lo que está prohibido es la occisión misma».³ Un cristiano según esta posición originaria no puede matar a nadie, ni siquiera invocando legítima defensa.

El pasaje de la moralización absoluta (y su consiguiente prohibición de la guerra) a la moralización relativa que admite una teoría de la guerra justa emerge claramente en el pensamiento de Agustín de Hipona. En efecto, si bien compartía la crítica a la cultura pagana de Roma y el recelo cristiano-primitivo ante el uso de la violencia, sin embargo consideraba apropiada la búsqueda romana de la gloria como un modelo para el cristiano siempre y cuando dicha búsqueda estuviera al servicio de la *Civitas Dei*. Un celo patriótico equivalente pero al servicio de la *civitas terrena* era inaceptable debido al carácter fundamentalmente ilusorio de los valores terrenales, al menos para un cristiano.

Yendo a la guerra en particular, Agustín hace un aporte fundamental para su incorporación dentro del discurso cristiano y posterior legalización. En efecto, según Agustín un cristiano podía usar la violencia en aras de su comunidad política siempre y cuando la usara sin *libido*, esto es, en la medida en que se tratara de un evidente caso de injusticia en el mundo:

En verdad, al matar al enemigo el soldado es un servidor de la ley; por lo cual, él puede cumplir con su deber fácilmente sin deseo inapropiado (*libido*). Además, la ley misma, que fue sancionada para proteger al pueblo, no puede ser acusada de deseo inapropiado alguno [...].⁴

2. Es curioso así y todo que podría decirse otro tanto acerca de Tomás de Aquino o de Hobbes, i.e., de pensadores que no cuentan con capítulos específicos consagrados a la teoría de la guerra y sin embargo no solamente han influido por supuesto en el pensamiento político sobre la guerra sino que además han atraído y todavía atraen el interés de filósofos políticos e historiadores de las ideas por igual.

3. Lactancio, *Divinarum Institutionum*, VI.20, cit. en Richard Tuck, *op. cit.*, pp. 54-55.

4. Agustín, *De libero arbitrio*, I.5, cit. en Richard Tuck, *op. cit.*, p. 56.

Sin embargo, la mera comprobación de injusticia no era suficiente para justificar el uso de violencia. En efecto, Agustín era tan exigente respecto a la motivación apropiada para librar una guerra justa que para él Roma debía abstenerse de pelear contra sus enemigos si la verdadera razón por la cual emprendía la guerra era la de extender su Imperio, con independencia de si el enemigo en cuestión había violado los derechos de Roma (o los de sus aliados). Solamente la intervención completamente desinteresada podría ser justificada para Agustín:

Si fue librando guerras justas, no impías ni injustas, que los romanos pudieron adquirir un Imperio tan grande, ¿no deberían seguramente adorar a la Injusticia de los otros como una diosa? Pues vemos lo mucho que ella ha cooperado a esta extensión del Imperio, haciendo a los otros violadores de derechos [*iniuriosos*] para que existan personas contra las cuales librar una justa causa y aumentar el Imperio.⁵

Esta severidad agustiniana parece referirse fundamentalmente al *ius ad bellum*, i.e. al conjunto de estándares que regulan la conducta de quienes están autorizados a decidir la guerra. En lo que atañe al *ius in bello*, o reglas que gobiernan la conducta de quienes participan en una guerra, la posición de Agustín parece ser más relajada, al menos en comparación. En efecto, para él, «si el soldado, obediente a la autoridad bajo la cual está legítimamente designado, mata a un hombre, por ninguna ley de su ciudad es reo de homicidio: de hecho si no lo hiciera, sería reo de desertar y menospreciar a la autoridad».⁶

Habría que tener en cuenta que Agustín no abandona completamente la aprensión cristiana originaria para con el uso de violencia. De hecho, en lo que concierne a alguien que defiende su propia vida, por ejemplo contra un bandido, Agustín advierte que

no veo cómo puede estar libre de culpa, incluso si la ley misma está libre de culpa: pues la ley no los compele a matar, sino que los deja bajo su potestad. Son ellos por lo tanto libres de no matar a alguien por cosas que pueden ser perdidas contra su voluntad, y que por lo tanto no deberían amar [i.e. su vida terrena].⁷

El rasgo distintivo de la concepción moral de la guerra es que en todos los casos, de existir alguna justificación para el uso de violencia, solamente puede corres-

5. Agustín, *De Civitate Dei*, IV.15 (<http://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ4.shtml>), la traducción es nuestra. Es tan estricta la posición de Agustín que según ella EE.UU. debería haber entrado en la Segunda Guerra Mundial solamente para impedir el Holocausto y no para proteger su propio imperio amenazado por el nazismo, a pesar de que fue la guerra contra el Eje precisamente lo que permitió la interrupción del Holocausto. De todos modos, Agustín difícilmente podría haber imaginado el Holocausto.

6. Agustín, *op. cit.*, I.xxvi.

7. Agustín, *De Libero Arbitrio*, I.5, cit. en Richard Tuck, *op. cit.*, p. 56.

ponder a una de las partes involucradas, lo cual se convirtió en un tópico de la concepción escolástica de la guerra. Como explica Francisco de Vitoria, no puede existir «una justa causa de guerra para ambas partes», ya que en tal caso «todos serían inocentes», lo cual implicaría un escenario increíblemente contradictorio: una «guerra justa» en la cual «no sería lícito que los enemigos se mataran». Sin embargo, eso es lo que creen quienes entienden que el agrandamiento del imperio es una causa justa de guerra.⁸

Sin embargo, la escolástica medieval, qué decir de la segunda escolástica, demostró ser mucho más laxa que los padres de la Iglesia respecto a la guerra. En efecto, si bien, por ejemplo, para Luis de Molina una guerra no puede ser justa para ambas partes, y las guerras en búsqueda de gloria o ataques preventivos están claramente prohibidos, así y todo Molina creía que la guerra justa incluía tanto la guerra defensiva como la ofensiva. En realidad, la guerra defensiva era un ejercicio de legítima defensa, por lo cual ni siquiera era considerada una guerra estrictamente hablando, o en todo caso no necesitaba una *causa*.⁹ Según Molina, toda persona, privada o pública, merced al derecho natural (tal como lo sostiene el *Digesto*, bajo el famoso título *De iustitia et iure*, y la máxima *vim vi repellere licet*),¹⁰ puede defenderse moderada y proporcionalmente si es genuinamente víctima de un ataque inmediato y efectivo.¹¹ De hecho, la guerra justa por antonomasia era la ofensiva, algo que puede llamar atención en nuestros días en los que la idea misma de una guerra justa ofensiva, por no decir agresiva, es una contradicción en sus términos. Ciertamente, dicha guerra ofensiva solamente podía ser librada por Estados y podía consistir en el castigo infligido a un Estado por la violación de un derecho, sea un daño cometido por sus gobernantes o sus súbditos, o la recuperación de propiedad injustamente retenida. En las palabras de Molina, la violencia puede ser usada «no solamente en una guerra defensiva [...] sino también en una guerra ofensiva recobrando cosas sustraídas, resarciendo daños y castigando violaciones de derechos [*iniurias*] inferidas a los suyos».¹² Para Molina, además, la guerra contra los «bárbaros» era inaceptable, a menos que fuera para proteger víctimas inocentes de la agresión sufrida, y en tal caso sin embargo dicha guerra

8. V. Francisco de Vitoria, *De iure belli*, ed. Carlo Galli, Roma, Laterza, 2005, p. 28, II.3.

9. V. John Finnis, *Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 285.

10. V. Luis de Molina, *De bello*, en Heinz-Gerhard Justenhoven & Joachim Stüben (comps.), *Kann Krieg erlaubt sein? Eine Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2006, p. 214.

11. V. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 51.

12. Luis de Molina, *De bello*, en *op. cit.*, p. 214. Ya Francisco de Vitoria había aceptado que la legítima defensa se aplicaba también a los bienes: Francisco de Vitoria, *op. cit.*, p. 18, II.1.

sólo debía conducir a la liberación de las víctimas y no a la ocupación de las tierras de los agresores.¹³

La concepción política

La moralización de la guerra puede ser total, si es que exige el proverbial ofrecimiento de la otra mejilla aunque vengan degollando, o parcial, si es que exige que las mejillas del agresor sean las únicas que pueden ser objeto de violencia justificadamente. La concepción política de la guerra, en cambio, admite que cualquier mejilla puede sangrar con tal de que tanto el atacante cuanto el defensor satisfagan ciertos requisitos mínimos y esencialmente formales.

Un típico exponente de la concepción política de la guerra es el humanismo, al cual no le costó mucho extender la presunción metodológico-simétrica según la cual siempre es posible hablar *in utramque partem*, i.e. defender la posición de ambas partes en una disputa, a un conflicto violento como la guerra. Por ejemplo, Alberico Gentili, profesor de Derecho Civil en Oxford a fines del siglo XVI y autor de la *summa* de la tradición humanista de la guerra, *De Iure Belli*, coherente con la metodología humanista, en sus clases de lo que hoy llamaríamos derecho internacional enseñaba la injusticia de la expansión imperial de Roma argumentando un día en contra de Roma y otro día a favor, a tal punto que estas clases, publicadas en 1599 como una obra dividida en dos libros, tienen la forma de un clásico diálogo humanista sobre la guerra, sin que el lector pueda determinar fehacientemente de qué lado está el autor.¹⁴

Yendo al contenido de la concepción humanista, una de sus cuestiones favoritas es la del ataque preventivo, esto es, la acción bélica de una parte que teme el poder y/o las malas intenciones de otra y que por eso ataca primero para protegerse. Desde un punto de vista moral, la cuestión es ciertamente preocupante ya que «por definición el agresor todavía no había sufrido daño alguno y su juicio sobre la necesidad de su acto bien podría ser cuestionado no solamente por la víctima sino además por un observador neutral».¹⁵ La búsqueda de dicha protección, ciertamente, no excluía la defensa del poder imperial y el afán de gloria, precisamente las razones inaceptables para la concepción moral de la guerra, cuyo exponente paradigmático es el escolasticismo, tal como acabamos de ver.

13. V. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 52.

14. El modelo de Gentili fue presumiblemente el filósofo escéptico Carnéades, quien había ofrecido un par de discursos a favor y en contra del imperialismo romano en 155 a.C. Cf. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 17.

15. Cf. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 18.

En otras palabras, para la concepción simétrica de la guerra, las comunidades políticas, en tanto que soberanas, se hallan en un pie de igualdad moral, y cada una de ellas puede disponer de sus poderes soberanos de tal forma que la guerra se convierta en una política pública al servicio de su preservación.¹⁶

Ahora bien, toda vez que reconocemos que un Estado, por ejemplo el nuestro, puede ir en búsqueda de la gloria y el poder imperial incluso mediante un ataque preventivo para protegerse de sus rivales, se plantea casi inexorablemente la cuestión de si nuestros rivales pueden hacer otro tanto. La respuesta es que la noción misma de patriotismo, la cual es esencialmente posicional o relativa, sugiere que todo patriota debe luchar por su patria. Si es correcto ser un patriota romano, no queda otra alternativa que reconocer que otro tanto se aplica al caso de un patriota cartaginés.¹⁷ De hecho, muchos escritores romanos expresaron su simpatía por las luchas patrióticas de sus propios enemigos. César reconocía que sus oponentes galos luchaban por la libertad, Salustio exponía la posición anti-romana de Mitrídates (Rey del Ponto), e incluso los juristas romanos –cultores de la doctrina del derecho al *postliminium*– aceptaban que los soldados romanos podían ser esclavizados como resultado de un combate, tal como sucedía con los enemigos de Roma.¹⁸ De hecho, según Cicerón, Marco Atilio Régulo merecía ser considerado un ejemplo de virtud republicana entre otras cosas debido a su comportamiento en relación a los cartagineses en la Primera Guerra Púnica: «Régulo no pudo perturbar con un perjurio los pactos convenidos con enemigos de guerra. Se trataba de un enemigo regular y legítimo [*iusto [...] et legitimo hoste*], con el cual tenemos el derecho de los feaciales y muchos otros derechos comunes».¹⁹

Gentili reconoce que desde el punto de vista de la «más pura y verdadera [...] justicia», «dos partes no pueden pelear justamente»,²⁰ ya que o bien una de las partes pelea justamente, por lo cual la otra lo hace de manera injusta, o bien ambas partes pelean injustamente. «Pero, agrega Gentili, nosotros ignoramos generalmente esa verdad. Por lo tanto, seguimos lo justo según los hombres. De este modo evitamos el argumento de Baldo que nos contradice, según el cual cuando la guerra es entre contrarios, es también necesario que una parte o la otra apoye una injusticia».²¹ La premisa de Gentili es que «si existe duda de qué parte está la

16. Es digno de ser destacado que tanto John Selden cuanto Thomas Hobbes pueden haber asistido a las clases de Gentili en Oxford: v. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 17.

17. V. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 31.

18. *Ibidem*, pp. 31-32.

19. Marco Tulio Cicerón, *Sobre los Deberes*, estudio preliminar, traducción y notas de José Guillén Cabañero, Madrid, Tecnos, 1989, p. 185.

20. Alberico Gentili, *De iure belli*, I.vi, Hanau, 1612, pp. 46-47.

21. *Ibidem*, pp. 48-49.

justicia, cuando ambas partes la buscan, ninguna puede ser injusta». La conclusión es que «está en la naturaleza de la guerra que ambas partes pretendan apoyar una justa causa».²²

Ahora bien, aunque el humanismo se caracteriza por su concepción política de la guerra, cierta tendencia congénita hacia el universalismo ha provocado a menudo que el humanismo experimente recaídas moralizadoras. En efecto, los mismos humanistas que defendían el particularismo de la paridad normativa entre las comunidades políticas, justificaban la guerra librada en aras de una comunidad cosmopolita movidos por su creencia en la existencia de una sociedad natural y universal entre todos los seres humanos. Pero una vez que una comunidad política toma las armas en defensa de la humanidad, parecer ser casi inevitable que semejante decisión conduzca a una verdadera sinécdoque, i.e., que el enemigo de la comunidad política en cuestión sea a la vez un enemigo de la humanidad.²³

La fraseología de Gentili al respecto no solamente es reveladora sino que iba a hacer escuela. En efecto, al comienzo de su discusión «Acerca de las causas humanas de hacer la guerra», Gentili sostiene que las «causas humanas» en cuestión son aquellas por las cuales se inicia una guerra «habiendo sido violado algún derecho humano».²⁴ Y en su examen de «las causas honestas de hacer la guerra», Gentili explica que «si alguno peca evidentemente contra las leyes de la naturaleza y de los hombres, yo pienso que cualquiera puede coaccionarlo mediante la guerra».²⁵ Unas líneas más abajo Gentili cita el siguiente pasaje de Agustín: «si

22. *Ibidem*. Las dudas sobre la justicia de la guerra, tal como nos lo recuerda Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlin, Duncker & Humblot, 1950, pp. 93, 126, ya habían sido planteadas y discutidas por Vitoria (*op. cit.*, pp. 42-62).

23. Vale recordar que la visión romana sobre la guerra, el verdadero germen de la concepción humanista, creía a la vez en la noción de un «enemigo legítimo y justo» y en el imperialismo como política de Estado, por así decir (v. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 21). En otras palabras, el modelo romano de la guerra combina ingredientes tanto de la concepción moral de la guerra como de la política. En efecto, tal como lo explica Cicerón, la causa por la cual se hace la guerra republicana es «que se viva sin violación de derechos (*sine injuria*)» (Cicerón, *op. cit.*, I.35, pp. 20-21, traducción modificada). Sin embargo, el énfasis en el aspecto material de la justicia de la guerra no le impidió a la tradición bélica romana incluir como ingredientes de la guerra justa ciertos requisitos formales tales como la declaración de guerra por parte de los sacerdotes feciales y fundamentalmente la distinción entre el enemigo justo y el injusto (o bandido). Esta distinción dependía de que el enemigo contara con una organización política o república, una asamblea y erario públicos, etc., y entre las implicaciones más importantes del reconocimiento del status de enemigo justo se contaban tanto el derecho de *postliminium*, por el cual los prisioneros de guerra no se convertían *ipso facto* en esclavos sino que podían ser intercambiados por sus pares en manos del enemigo, cuanto la observancia de la palabra dada precisamente al enemigo.

24. Alberico Gentili, *op. cit.*, I.xx, p. 150.

25. *Ibidem*, I.xxv, p. 197.

alguna ciudad terrena decretase cometer graves delitos, habría que destruirla por decreto del género humano». ²⁶ Y agrega Gentili inmediatamente:

por eso apruebo aún más la opinión de quienes dicen que es justa la causa de los españoles; pues hacen la guerra a los indios los cuales practicaban concúbitos nefastos, incluso con bestias, y comían carnes humanas, de hombres muertos a tal efecto. De hecho, estos son pecados contra la naturaleza misma del género humano, y por lo tanto conocidos por todos, salvo quizás los animales brutos y los hombres brutos. ²⁷

Tampoco es una casualidad que uno de los defensores más acérrimos de la legitimidad de la guerra hecha por cristianos contra los infieles haya sido un eximio humanista como Juan Ginés de Sepúlveda, reconocido traductor de la *Política* al latín ciceroniano. Sepúlveda articuló la argumentación humanista acerca de la defensa de la *respublica* con la justificación aristotélica de la esclavización natural. ²⁸

La idea de una sociedad humana les permitió a los humanistas extraer además una conclusión que iba a ser de suma importancia para la política colonial europea. En efecto, al examinar a «quienes hacen la guerra por necesidad», Gentili sostiene que «Dios no creó la tierra para que estuviese vacía», ²⁹ ya que «la ocupación de tierras vacantes es por derecho natural». Y «nuestros [juristas] enseñan acerca de las tierras incultas, que pueden ser reclamadas como si fuesen tierra de nadie». En caso de que dichas tierras estuvieran en el territorio de un príncipe, Gentili cree que los príncipes «ceden sin embargo ante el ocupante debido al derecho natural, que no quiere vacío alguno, aunque permanece la jurisdicción del príncipe». Gentili se pregunta entonces retóricamente «¿acaso no existen hoy estas tierras incultas en el mundo? [...]. ¿En qué condición están hoy Grecia y Turquía entera? ¿En cuál condición está África? ¿Y esa España fecundísima de hombres? ¿Y bajo el imperio español, no está casi vacío todo el nuevo mundo?». ³⁰

Otro humanista paradigmático como Erasmo había convocado, por un lado, a todos los cristianos a unirse en aras de la abolición de la guerra y en el establecimiento de la paz perpetua y universal, sumándose a los demás humanistas renacentistas particularmente del Norte de Europa, quienes criticaban a sus predecesores italianos debido a la importancia que éstos le atribuían al ideal precisamente aristotélico del ciudadano-soldado, todo esto en nombre del requerimiento estoico de considerar a todos los seres humanos como hermanos, al punto de identificar a la guerra con el homicidio, o fratricidio lisa y llanamente. Por el otro

26. Agustín, *De Civitate Dei*, V.1, cit. en Alberico Gentili, *op. cit.*, pp. 192-193.

27. Alberico Gentili, *op. cit.*, I.xxv, p. 198.

28. V. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 44.

29. *Génesis* I.2; *Isaías* 45.18.

30. Alberico Gentili, *op. cit.*, I.xvii, pp. 131-132.

lado, el pacifismo humanista de Erasmo, por absoluto que parezca, es en realidad relativo o contingente: si bien parece rechazar la guerra en general, en el fondo sólo rechaza la guerra injustificada, i.e. la guerra entre cristianos. En efecto, el *Dulce Bellum Inexpertis* de Erasmo tiene en mente la guerra inter-cristiana, no la guerra como tal. De hecho Erasmo defendió la cruzada de León X contra los turcos provocada por la caída de Constantinopla e inspirada por la noción de *respublica Christiana*. Además, una vez designado consejero del Príncipe Carlos de Borgoña por la facción que defendía la paz con Francia, Erasmo se preguntaba retóricamente si el mundo cristiano iba a aliarse en contra de la parte más floreciente del mundo cristiano, i.e. contra Francia. El lugar privilegiado de Francia se debía entre otras cosas a que no estaba infectada por «herejes, cismáticos de Bohemia, judíos, marranos semi-judíos», etc., a diferencia de los otros países vecinos a los turcos.³¹ De ahí que Erasmo no tuviera empacho alguno en recurrir a la política de la asociación negativa en auxilio del cristianismo: «si la guerra... no es totalmente evitable, ese tipo de guerra sería un mal menor que los actuales conflictos impíos y las contiendas entre cristianos. Si el amor mutuo no los une, un enemigo común seguramente los unirá en cierta manera, incluso si falta la verdadera concordia».³²

La obra de otro humanista como Tomás Moro muestra que la tendencia del humanismo a la moralización de la guerra no es un accidente. En efecto, los utopienses de Tomás Moro están tan seguros de sí mismos que en caso de fundar una colonia, «a los que se niegan a vivir con arreglo a las leyes utópicas les expulsan de sus territorios y se los apropian. Si se resisten, les declaran la guerra, pues consideran suficiente motivo para hacerlo el que un pueblo que no utiliza la tierra, dejándola infecunda y despoblada, impida su posesión y disfrute a otros que por ley natural deben nutrirse de ella».³³ Probablemente, la dialéctica del humanismo respecto a la guerra emerge más claramente en el pasaje en el que Tomás Moro indica—irónicamente o no—que sus utópicos «no hacen la guerra sin pensar (*non temere capessunt tamen [bellum]*)». La frase puede ser entendida como una mera referencia al hecho de que la idea misma de agencia supone la existencia de cierta causa o explicación de las acciones, la cual no tiene por qué tener valor justificativo, y de hecho está al borde de la tautología —incluso seres irracionales podrían tener una «razón» o causa por la cual actúan—, o en realidad

31. Carta 549, del 10 de marzo de 1517 a Riccardo Bartolini, cit. en Richard Tuck, *op. cit.*, p. 30, n. 41.

32. Erasmo de Rotterdam, *Querela Pacis*, cit. en Richard Tuck, *op. cit.*, p. 30, n. 42. Sobre la asociación negativa véase, v.g., Andrés Rosler, «El Enemigo de la República», en Thomas Hobbes, *Elementos Filosóficos. Del Ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010, pp. 43-49, 75-76.

33. Tomás Moro, *Utopía*, en *Utopías del Renacimiento*, traducción de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 86.

la frase tiene un sentido normativo o valorativo el cual puede llegar a ser peligroso a menos que existan garantías de que se trata de un superagente o agente cuya racionalidad y/o infalibilidad estuviera garantizada.³⁴

A la luz de estas consideraciones es difícil resistir la inferencia siguiente: la simetría constitutiva de la concepción humanista de la guerra, y quizás la de toda concepción *política* de la guerra, probablemente suponga un espacio particular (v.g. Europa) y ciertos valores compartidos (v.g. cristianismo), más allá de los cuales sus mismos adherentes se inclinan por alguna variación del tema asimétrico o moral, según el cual la guerra es el castigo de una grave violación del derecho natural. Todo esto se presta a que se libren guerras ofensivas e incluso de esclavización en nombre de la sociedad humana y sean utilizadas por supuesto como justificación del imperialismo –en este caso europeo– sobre el resto del mundo.³⁵ Por lo demás, es altamente curioso que el modelo escolástico, cuya naturaleza moral o asimétrica es inconfundible, haya sido mucho más puntilloso que el humanista en lo que atañe a la denuncia de las guerras de agresión o directamente coloniales. En efecto, a pesar de que se trata de una concepción claramente moral,

34. Shlomo Avineri habla precisamente de la paradoja de la perfección en referencia a *Utopía*: «Si uno empieza con la presunción de que un cierto grupo es perfecto porque no comete crimen o pecado alguno, el círculo tiende a cerrarse muy rápidamente diciendo que no comete pecado porque es perfecto» («War and Slavery in More's *Utopia*», *International Review of Social History*, 7, 1962, p. 289, cit. en Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 271, n. 178).

35. Para Schmitt «No es de ninguna manera una paradoja que justo los humanistas y los humanitarios presenten tales argumentos inhumanos. Pues la idea de la humanidad tiene dos lados. Ella es capaz de una dialéctica a menudo sorprendente», debido a que la ideología humanitaria tiene cierta «energía de disociación discriminatoria entre seres humanos e inhumanos»: «con el ser humano en el sentido de la humanidad absoluta aparece [...] su nuevo enemigo específicamente, el inhumano [*Unmensch*] como la otra cara del mismo concepto.» (*Der Nomos der Erde*, op. cit., p. 72). En la terminología de Reinhart Koselleck, la humanidad y el humanismo son típicos contra-conceptos asimétricos, conceptos binarios que pretender tener alcance universal pero cuya oposición es desigualmente contraria o impide el reconocimiento mutuo (Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 213). Carl Schmitt ya había señalado famosamente que «La *humanidad* como tal no puede librar una guerra puesto que no tiene un enemigo, al menos en este planeta. El concepto de humanidad excluye el concepto de enemigo, porque tampoco el enemigo deja de ser un ser humano y por lo tanto en eso no existe distinción específica alguna». Es más, «Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, esto no es una guerra de la humanidad sino una guerra por la cual un Estado determinado busca ocupar un concepto universal frente a su oponente bélico, para de ese modo identificarse (a costa de su oponente) con el concepto universal, parecido a como se puede abusar paz, justicia, progreso, civilización, para reivindicarse a sí mismo y desautorizar al enemigo». En tales casos, «al enemigo le es negada la cualidad de ser humano, ... él es declarado *hors-la-loi* y *hors l'humanité* y de ese modo la guerra debe ser librada hasta la más extrema inhumanidad» (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 2da. ed. Berlin, Duncker & Humblot, 1963, pp. 54, 55).

fue mucho más reacia al uso de la guerra como justificación de políticas imperialistas europeas que su contraparte humanista.³⁶

Dulce et decorum est pro patria mori

Habíamos adelantado que al menos parte de la explicación por la cual las consideraciones sobre la guerra de Aristóteles no atraen la atención de los filósofos políticos contemporáneos e incluso la de los comentaristas aristotélicos quizás sea que dichas consideraciones no aparecen dentro de una teoría general sobre la guerra sino que forman parte de sus reflexiones sobre la virtud cívica o literalmente política, es decir, sobre las tareas que se espera que cumplan los ciudadanos o miembros de una *polis*. Un buen ciudadano es precisamente aquel que cumple adecuadamente con sus tareas cívicas.

Ahora bien, Aristóteles distingue entre tareas políticas «pacíficas» y «bélicas» (*Pol.* 1254b31-32). Y es revelador que la primera tarea política que aparece en la lista de partes o clases de la *polis* ofrecida en *Pol.* IV.4 corresponda al género militar: *to propolemēson*, la clase que se ocupa de la defensa de la ciudad.³⁷ El resto de la lista se refiere a quienes «participan en la administración de justicia», a «los que deliberan» acerca de los asuntos públicos, a «los ricos» o «los que cumplen con un servicio público por medio de su propiedad», y finalmente a «los servidores públicos, que sirven en conexión con las diferentes magistraturas» (*Pol.* 1291^a7, 27-38, 33-34, 35).

Es digno de ser destacado que si bien Aristóteles se opone terminantemente al militarismo, i.e. la doctrina según la cual la guerra debe ser la meta decisiva de la comunidad política, entre otras cosas porque es incoherente tal como lo muestra el fracaso espartano (v. *Pol.* II.10.1271b2-6 y VII.14.1334a6-9), sin embargo también cree que las muertes «más honrosas» o «más admirables moralmente» (*kallistois*) son las que tienen lugar en la guerra (*EN* III.6.1115^a30-31) ya que la guerra es una verdadera ocasión para la virtud: mientras que «el goce de la buena fortuna y el descanso que acompaña a la paz nos vuelven más soberbios», «la guerra nos obliga a ser justos y sensatos» (*Pol.* VII.15.1334^a26-28).³⁸ Ciertamente, el énfasis en la guerra como una oportunidad para la virtud pasa por alto el hecho

36. V., v.g., Richard Tuck, *op. cit.*, pp. 72-77.

37. A diferencia entonces de nearistotélicos como Hannah Arendt, Aristóteles no cree que la expresión «violencia política» sea una contradicción en sus términos, o que la violencia sea necesariamente incompatible con la política.

38. Las traducciones de la *Política* son nuestras, excepto las referencias hechas a Aristóteles, *Política*, trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza, 1986, p. 297.

de que hay otras actividades que «involucran igualmente riesgo de muerte y heridas, solidaridad con los camaradas, competencia vigorosa, etc.». De hecho, el único aspecto distintivo de la guerra parece ser que uno «tiene la oportunidad de mutilar y matar y de ser mutilado y muerto por otros seres humanos; incluso si esto es en virtud de una buena causa, difícilmente añade algo al valor moral de la guerra comparada con sus equivalentes pacíficos».³⁹

De todos modos, los ciudadanos de la *polis* ideal aristotélica no caerán en la tentación espartana ya que seguramente se comportarán tal como la persona valiente es descripta, v.g., en la *Ética Nicomaquea*: «es valiente aquel que soporta y teme lo que debe y por la razón que debe, y tal como debe y cuando debe» (*Pol.* III.7.1115b19-20).⁴⁰ Sin embargo, el *logos* o razón de hacer «la guerra en aras de la paz» (*Pol.* VII.14.1333^a35; cf. I.6.1255^a25) no parece ser un buen punto de partida, ya que hacer la guerra en aras de la paz parece ser como hacer el amor en aras de la castidad. Esta clase de crítica, así y todo, solamente podría ser formulada por un pacifista extremo, i.e. por quien cree que toda guerra es un crimen y que por lo tanto no sólo la guerra en general misma sino además todo acto de guerra debería estar prohibido, incluyendo los realizados en defensa propia, de tal forma que la más injusta de las paces sería preferible a la más justa de las guerras.

Aristóteles, por el contrario, entiende a la guerra como otros casos de violencia justificada, i.e., como «correcciones y castigos justos» los cuales ciertamente «parten de la virtud, pero son necesarios y son moralmente admirables [*to kalōs*] por necesidad, (pues sería preferible) que no necesitara ninguna de esas cosas ni el hombre ni la ciudad» (*Pol.* VII.13.1332^a12-15).⁴¹ De ahí que podamos decir que Aristóteles suscribe una posición moderadamente pacifista que en lugar de prohibir la guerra, no es sino la otra cara de una teoría de la guerra justificada. Según el pacifismo moderado, entonces, la fórmula «en aras de» debe ser entendida en términos causales, de tal forma que la guerra debe ser librada en un tiempo T_n para que la paz pueda tener lugar en T_{n+1} . Es esta la concepción de pacifismo que subyace al eslogan latino: *Si vis pacem, para bellum*.

39. C. A. J. Coady, *Morality and Political Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 47.

40. A menos que se indique lo contrario, las traducciones de la *Ética a Nicómaco* pertenecen a Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de José Luis Calvo Martínez, Madrid, 2001, p. 112.

41. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 291, ligeramente modificada. Es digno de ser destacado, sin embargo, que la naturaleza moralmente admirable de la guerra según Aristóteles lo fuerza a sostener que los soldados no son sólo necesarios sino parte de la *polis* en sentido estricto (VII 4.1326a20-21).

Viva la libertad

El pacifismo moderado de Aristóteles que emerge de su teoría ética junto con su discusión del régimen político ideal propone tres razones que justifican el entrenamiento militar. La razón que inaugura el *jus ad bellum* o derecho aristotélico a la guerra es la de «evitar [...] ser esclavos de otros» (*Pol.* VII.14.1333b40-41). Aristóteles ilustra este primer argumento a favor de la guerra al decir que «según el proverbio, no hay descanso para los esclavos, y los que no son capaces de afrontar el peligro con valentía son esclavos de sus atacantes» (*Pol.* VII.15.1334a20-22).⁴² Es precisamente por esta razón que una de las partes constitutivas del régimen ideal aristotélico eran los que portaban armas (*hopla*) con el fin de resistir a los invasores (*Pol.* VII.8.1328b2-4, 7-10).⁴³ Estas consideraciones defensivas van de la mano con la posibilidad prevista por Aristóteles de una vida contemplativa o aislada para su *polis* ideal (*Pol.* VII.3.1325b23-27).

Existen al menos dos grandes obstáculos para poder entender este primer argumento en términos de un derecho a la defensa nacional, al menos tal como es entendida esta noción en nuestros días.⁴⁴ En primer lugar, Aristóteles parece estar haciendo referencia a una respuesta violenta justificada ante la violencia injustificada de agresores, pero dicha respuesta sólo parece referirse a su vez a los individuos que componen la *polis* y no a la *polis* misma. En segundo lugar, cuando hoy en día hablamos de la defensa de una nación ante la agresión extranjera, solemos tener en cuenta una violación de la integridad territorial o de la soberanía política de un Estado independiente.⁴⁵ Sin embargo, mientras que la noción contemporánea de la defensa propia supone la existencia de un Estado con cierto territorio nacional, Aristóteles no cree que el territorio sea una parte constitutiva de la *polis*. En realidad, tal como lo explica Richard Kraut, para Aristóteles «la cosa más importante que los ciudadanos tienen en común es la meta de llevar [...] la vida [mejor posible], y cualquier otra cosa que fuera común entre ellos –su tierra, educación, gobernantes, etc.–debe ser compartida porque es necesaria para promover tal vida». Es por eso que Aristóteles es considerado como alguien que «se opone fundamentalmente al nacionalismo» según el cual «las afinidades [...] territoriales» se cuentan entre «las similitudes más significativas que unen a la

42. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 297.

43. Aristóteles, sin embargo, no descarta una esclavitud auto-impuesta como resultado de la paz y el ocio para quienes sólo cultivan la virtud militar: v. *Pol.* VII.15.1334a38-40.

44. Le agradezco a Richard Kraut por haberme llamado la atención respecto de la necesidad de enfrentar estos obstáculos.

45. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Nueva York, Basic Books, 2006, p. 52.

gente en una comunidad política [...] antes que su perfectibilidad como seres humanos».⁴⁶ Una geografía particular no parece desempeñar papel alguno de peso en el guión político aristotélico.

Yendo a la primera objeción, quizás se trate en realidad de una ventaja para Aristóteles. En efecto, la defensa nacional suele ser vista «simplemente como una aplicación, en masa, del derecho familiar de los individuos a protegerse ellos mismos y a proteger a otros del ataque letal injusto» sobre la base de lo que usualmente suele ser llamada la «analogía doméstica». Si éste es el caso, entonces «defensa nacional» no parece ser un nombre adecuado, «ya que no habría un derecho independiente de usar fuerza letal en defensa del Estado o de la nación, como tales, sino sólo existirían los derechos de los individuos a defender su propia vida, y la de los demás».⁴⁷ De ahí que el supuesto carácter individualista de la posición de Aristóteles juegue a su favor. De todos modos, el carácter exclusivamente individualista del pasaje en cuestión es eclipsado por la explicación que da Aristóteles en otro lugar acerca de por qué la clase preparada para la defensa (*to propolemēson*) es una parte necesaria de una *polis*: ella «es no menos necesaria» que las otras partes «si [las *poleis*] no quieren convertirse en esclavos de sus atacantes, y me temo que sea un imposible que valga la pena llamar ciudad a la que por naturaleza es esclava, ya que independiente es la ciudad y lo esclavo no es independiente» (*Pol.* IV.4.1291^a6-10).⁴⁸ Es entonces la libertad de la *polis* la que está en peligro, y no sólo la libertad de sus ciudadanos.

En lo que atañe a la segunda objeción, es innegable que para Aristóteles el territorio, una de las cosas que tienen en común los mejores ciudadanos, es valioso sólo porque es necesario para promover la mejor vida posible para ellos. El territorio entonces no es «parte» de la *polis* en el exigente sentido del término tal como Aristóteles lo usa en el libro VII de la *Política* sino que simplemente pertenece a «aquellos elementos sin los cuales el todo no existiría» (*Pol.* VII.8.1328^a22-23, 28); es sólo una de las «bases [*hupotheseis*] para la ciudad que según nuestro ideal habrá de constituirse» (*Pol.* VII.4.1325^b35-36).⁴⁹

La fuerza de esta objeción, sin embargo, es menor de lo que parece, especialmente si supusiéramos cierta versión atenuada del nacionalismo. Podríamos decir, en efecto, que para ser nacionalista sería suficiente creer que si los seres humanos quieren vivir en una comunidad políticamente organizada, van a necesitar ejercer control sobre algún pedazo de tierra antes que sobre un territorio especial. Y esta

46. Richard Kraut, *Aristotle Politics. Books VII and VIII*, traducción y comentario, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 97.

47. David Rodin, *War and Self-Defense*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 127.

48. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, pp.165-6.

49. *Ibidem*, p. 271.

noción moderada de nacionalismo puede ser fácilmente atribuida a Aristóteles. Ciertamente, quizás *malgré lui*, Aristóteles tiene en mente una cultura o una clase particular de personas para su régimen ideal (v. *Pol.* VII.7.1327b29-31), pero no parece importarle cuál territorio en particular ocuparán sus ciudadanos, con tal de que satisfaga ciertos requerimientos generales (*Pol.* VII.5-6).

No hay dudas de que esta relación puramente extrínseca entre la comunidad política que apunta a la mejor vida posible y su territorio no sería capaz de justificar una guerra de defensa nacional para el caso de invasores que, aunque por definición precisamente violaran un territorio ajeno, sin embargo fueran lo suficientemente amables como para ofrecer otro territorio en reemplazo del actual y de ese modo trataran de asegurarse de que la vida buena aristotélica pudiera ser vivida en otro lugar. En comparación, mientras que alguien que suscribiera la aproximación intrínseca al territorio típica del nacionalismo estándar, debería rechazar semejante oferta como absurda sin siquiera tener que considerarla, los ciudadanos del régimen ideal aristotélico deberían primero evaluar los pros y los contras de la oferta antes de eventualmente rechazarla. La réplica de Aristóteles podría consistir en que, en realidad, no sólo sus ciudadanos ideales rechazarían eventualmente la oferta ya que semejantes mudanzas suelen ser muy costosas, sino que además las invasiones no suelen ser acompañadas por ofertas tentadoras de mudanzas.

Viva la esclavitud

Nadie que estuviera al tanto de la posición aristotélica acerca de la esclavitud natural podría sorprenderse al enterarse de que la defensa aristotélica de la defensa nacional en contra de la esclavización extranjera no se apoya en el rechazo de la noción de esclavización en sí misma. Todo lo contrario, para Aristóteles una guerra ofensiva de esclavización contra los que a su juicio merecen ser esclavos es de hecho una segunda razón que justifica la guerra (*Pol.* VII.14.1334^a).⁵⁰

De ahí que mientras que la primera justificación de la guerra está muy cerca de nuestras intuiciones sobre la guerra, esta segunda, por el contrario, no podría estar más lejos. En primer lugar, mientras que nosotros difícilmente ubicaríamos a la defensa nacional y a la esclavización como justificaciones de guerra, Aristóteles las trata como la cara defensiva y la cara agresiva de la misma moneda. En efecto, su visión sobre la libertad cívica va de la mano con su adopción de la es-

50. En el cambio del orden de exposición de las justificaciones de la guerra seguimos a R. Meister, «Aristoteles als ethischer Beurteiler des Krieges», *Neue Jahrbücher für Pädagogik*, 18, 1915, pp. 481-494.

clavitud natural como una pieza central de su filosofía política, no sólo como una cuestión conceptual y normativa sino además y fundamentalmente como una necesidad ontológica, a tal punto que Aristóteles parecería creer que la abolición de la esclavitud haría desaparecer la idea misma de la libertad. De ahí que, según esta posición, sólo podríamos creer en la libertad y pelear por ella si también creyéramos en la esclavitud y buscáramos «gobernar despóticamente a los que merecen ser esclavos» (*Pol.* VII.14.1334^a2).⁵¹

En segundo lugar, hoy en día la idea misma de una guerra ofensiva o agresiva jamás podría ser considerada como una opción justificada. El significado contemporáneo de agresión como un término peyorativo hace que la justificación de la agresión sea una contradicción en sus términos. Es precisamente por eso que nuestra concepción de la agresión como un crimen atrajo la atención de una muy distinguida aristotélica: «la concepción presente de “agresión”, como tantas concepciones influyentes, es mala. ¿Por qué *debe* estar mal dar el primer golpe en una lucha? La única cuestión es, quién tiene razón, si es que alguno la tiene».⁵²

En tercer lugar, es altamente revelador que quienes son el blanco de la guerra ofensiva de esclavización no sean griegos. Aristóteles de hecho reporta sin desaprobar que «dicen los poetas: “Justo es que los griegos manden a los bárbaros”, como si por naturaleza fuera lo mismo bárbaro y esclavo» (*Pol.* I.2.1252b8-9).⁵³ Y mediante una expresión que demostró ser extremadamente popular a lo largo de toda la tradición occidental de la guerra justa, Aristóteles sostiene que «el arte de la guerra [...] debe practicarse frente a los animales salvajes y frente a aquellos

51. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 296. Republicanos clásicos como Cicerón creían exactamente lo mismo. Cf. Marco Tulio Cicerón, *Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*, traducción de José Carlos Martín, Madrid, Cátedra, 2001, p. 457, VIII.12. Richard Kraut cree que, a pesar de lo que el texto sugiere, las guerras aristotélicas de esclavización no son una cuestión de principio sino sólo necesarias para el caso de que «los esclavos capturados en guerras de defensa no fueran suficientes en número para proveer a las necesidades de la ciudad» (Richard Kraut, *op. cit.*, p. 143).

Nadie puede dudar de la sinceridad de la crítica de Rousseau a la esclavitud, particularmente a la natural. Sin embargo, Rousseau cree que en ciertas circunstancias la libertad y la esclavitud van de la mano: «¡Qué! ¿La libertad no se mantiene que con el apoyo de la esclavitud? Puede ser. Los dos extremos se tocan. [...] Existen situaciones desafortunadas en las que no se puede conservar la propia libertad más que a expensas de la de otro, y donde el ciudadano no puede ser perfectamente libre si el esclavo no es extremadamente esclavo. Tal era la situación de Esparta. Para uds., pueblos modernos, no tenéis esclavos, pero lo sois vosotros; vosotros pagáis su libertad con vuestra esclavitud» (J.-J. Rousseau, *Du Contract Social*, III.15, ed. R. Derathé, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, p. 431, la traducción es nuestra). Para Nietzsche, es precisamente la conexión conceptual que existe entre la libertad y la esclavitud lo que hace que la libertad en el fondo sea una noción servil: v. Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 85.

52. Elizabeth Anscombe, «War and Murder», en *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 52.

53. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 47.

hombres que, si bien han nacido para ser gobernados, se niegan a ello, en la convicción de que esa guerra es *justa por naturaleza* [*phusei dikaion touton onta ton polemon*]] (Pol. I.8.1256b23-26).⁵⁴

De ahí que quienes fueran el blanco de una guerra naturalmente justa de esclavización seguramente objetarían que las teorías de la guerra justa tienden a racionalizar metas políticas como justificaciones morales para la guerra, de tal forma que la idea misma de exigir una justa causa para librar una guerra es en realidad (a) «algo totalmente evidente, cuando quiere decir que sólo se puede librar una guerra contra un verdadero enemigo», o (b) «se oculta tras ello la aspiración política» de quitarle al blanco de la guerra justa su derecho de defenderse de tal forma que deja de ser «un pueblo políticamente libre y es incluido dentro de o subordinado a otro sistema político».⁵⁵

Guerra hegemónica

Aunque las dos primeras razones por las cuales los ciudadanos del régimen ideal aristotélico librarían una guerra –defensa nacional y esclavización– están mutuamente en las antípodas en términos morales, ambas traen a la mente una relación claramente asimétrica en términos normativos: defensa propia contra alguien que está por cometer un acto *injusto* o una agresión (Pol. VII.8.1328b9), la esclavización de alguien que *merece* ser esclavo (Pol. VII.14.1334a2), probablemente en la forma de una «corrección moral», para decirlo con Covarrubias.⁵⁶ Las cosas cambian sustancialmente si nos concentramos en el motivo restante por el cual la mejor *polis* puede librar una guerra, dado que se trata de «buscar la hegemonía, con el fin de beneficiar a los gobernados» (Pol. VII.14.1333b41-34^{a1}).⁵⁷ Esta jus-

54. *Ibidem*, p. 59; cf. Pol. I.6.1255^a24-25, el subrayado es nuestro. Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 306, cree que los ciudadanos aristotélicos ideales no sólo se dedicarían a guerras de esclavización, sino que forjarían su propia *polis* en ocasión de una literal guerra colonial de esclavización.

55. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*, p. 50. Sin embargo, Aristóteles da muestras de una considerable amplitud mental en ocasión de su explicación filosófica del cambio en *Post. Anal.* al responder las preguntas «¿por qué sobrevino a los atenienses la guerra con los medios? ¿Cuál fue la causa de que los atenienses hicieran la guerra?» en los siguientes términos: «se hace la guerra contra los que faltaron primero a la justicia» (94b1), y al decir que esto es precisamente lo que los atenienses habían hecho ya que «atacaron Sardes con los eretrios» (Aristóteles, *Análíticos Posteriores*, trad. M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1989, p. 413).

56. Diego de Covarrubias habla de *correctio in moribus*: «De iustitia belli», en Heinz-Gerhard Justenhoven & Joachim Stüben (comps.), *Kann Krieg erlaubt sein?*, *op. cit.*, p. 186.

57. Esta es una de las razones por las cuales el régimen ideal necesitará personal naval, marineros, etc. V. Pol. VII 6.1327b1-15.

tificación de la guerra nos remite ciertamente a la referencia a la «vida política» —en oposición a una vida puramente «teorética»— de la mejor *polis*, es decir, la vida de una *polis* con una robusta agenda internacional (*Pol.* VII.2.1325^a5-14; cf. II.6.1265^a18-25), aunque fundamentalmente dentro del contexto griego (si se tratara del ámbito asiático entonces estaríamos por definición ante un caso de guerra de esclavización antes que de una guerra hegemónica).

Llama ciertamente la atención este argumento a favor de la guerra, con independencia del rechazo contemporáneo por las guerras ofensivas o agresivas. En efecto, tal como Aristóteles mismo lo señala, la hegemonía es un tipo de gobierno político, es decir, un tipo de gobierno que está en las antípodas del despotismo sobre los regímenes vecinos (*Pol.* VII.2.1324b22-28; cf. VII.3.1325^a24-30), puesto que todo gobierno político es ejercido sobre sujetos libres que consienten. Ciertamente, a veces el gobierno puede exigir el uso de violencia sobre el gobernado, pero es precisamente en este mismo contexto que Aristóteles advierte que sería «absurdo» si fuera «misión del político: la posibilidad de meditar cómo gobernar y dominar a los vecinos, quieran o no quieran» (*Pol.* VII.2.1324b25-26).⁵⁸ E incluso si la hegemonía en verdad beneficiara al blanco de la guerra librada por tal motivo, este estado de cosas difícilmente podría recompensar la involuntariedad del beneficiado.

Además, el gobierno político no sólo requiere que sus sujetos sean libres y se beneficien del gobierno, sino también exige el gobierno por turnos, bajo cierta descripción (v.g. *Pol.* I.1.1252^a15-16; I.12.1259b4-5). Y, nuevamente, es precisamente en este contexto que Aristóteles rechaza la opinión según la cual «quien pueda hacerse con el mando no debe dejárselo al vecino, sino más bien arrebatárselo» (*Pol.* VII.3.1325^a37-38).⁵⁹ Por si esto fuera poco, su régimen ideal parecería estar dispuesto a hacer exactamente lo mismo que Aristóteles criticaba en los regímenes políticos de su época—como Atenas y Esparta—, los cuales habiendo alcanzado hegemonía en Grecia no apuntaron «al beneficio de las [otras] *poleis* sino al propio» (*Pol.* IV.12.1296^a32-36; cf. también VI.7.1307b19-24).

De ahí que a pesar de la distinción que hace Aristóteles entre hegemonía y despotismo en *Pol.* VII.14.1333b41-1334^a1, habría sido natural que las *poleis* atacadas por su propio bien describieran la política hegemónica de la ciudad ideal en términos imperialistas, por así decir. Seguramente los ciudadanos de estas *poleis* desconfiarían de la justificación de la guerra hegemónica tanto como lo harían quienes fueran el blanco de guerras de esclavización natural, y quién sabe, hasta podrían haber apelado al argumento aristotélico de la defensa propia de la *polis* para hacer frente a la política imperialista de la ciudad ideal aristotélica.

58. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 268.

59. *Ibidem*, p. 270.

Hay al menos dos caminos que Aristóteles podría tomar para resolver esta tensión griega de la que parece adolecer su *polis* ideal «entre la voluntad de hegemonía [...] y el ideal de auto-suficiencia al cual ninguna ciudad podría renunciar sin negar su propia naturaleza». ⁶⁰ Aristóteles podría sostener que (a) aquellos que han de beneficiarse como súbditos del dominio político deberían consentir a ser atacados, o (b) sostener que la guerra en cuestión no es parte de un proyecto adquisitivo sino un emprendimiento defensivo contra un tercero. Después de todo, la manera en que Aristóteles se expresa en *Pol.* VII.14.1333b41-34^a1 puede ser objeto de dos lecturas diferentes: puede referirse a guerras libradas literalmente en contra de los que han de beneficiarse de la hegemonía ideal, o bien puede tratarse de guerras simplemente libradas *en ocasión* de la búsqueda de hegemonía sobre *poleis* consintientes pero en contra de terceros—esta lectura es fácilmente compatible con la recomendación de Aristóteles según la cual «la *polis* debe ser temible tanto por mar cuanto por tierra, capaz de defenderse no solamente a sí misma sino a algunos de sus vecinos» (*Pol.* VII.6.1327^a41-b3). ⁶¹

Una tercera y bastante drástica alternativa habría sido deshacerse de la distinción moral entre guerras de agresión y guerras de defensa para pasar a una aproximación política de la guerra, según la cual los intervinientes son equiparados normativamente con tal de que satisfagan ciertos estándares básicamente formales. Esta posición no es fácilmente reconciliable con el escenario previsto por Aristóteles para su *polis* ideal, ya que no solamente es una *polis* «bien ordenada» (*Pol.* VII.4.1326^a30) y por lo tanto se ubica en el territorio moral superior, sino que además es la única de su clase. De hecho, es por esta misma razón que dicha *polis* puede aspirar a ser el líder ocasional de las otras comunidades políticas griegas.

Habiendo dicho esto, debemos tener en cuenta que en otras partes de la *Política* Aristóteles parece estar bastante familiarizado con este modelo político o agonal de la guerra. En efecto, en el libro III Aristóteles describe sin desaprobársela la práctica griega de celebrar tratados por los cuales ninguno de los signatarios podía actuar «injustamente hacia el otro» (*Pol.* III.9.1280b4-5), o la práctica de celebrar «tratados para evitar dañarse [*adikein*] mutuamente» (*Pol.* III.9.1280^a39-

60. Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, trad. J. Lloyd, Nueva York, Zone Books, 1990, p. 44.

61. Ober tiene razón en que «notablemente, Aristóteles en ningún lado menciona [...] una guerra justa librada para liberar a aquellos que fueron injustamente esclavizados» (Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, *op. cit.*, p. 305). Es digno de ser destacado que el argumento hegemónico ha sido interpretado tanto como un llamado a la intervención humanitaria (M. Defourny, «The Aim of the State: Peace», en J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle II: Ethics and Politics*, Londres, Duckworth, 1977, p. 200), cuanto como una justificación de la colonización y ocupación (R. Meister, *op. cit.*, p. 485), en ambos casos de modo aprobatorio.

40).⁶² De hecho, en *Pol.* IV.14.1297b41-98^{a7} Aristóteles se refiere a la parte de la constitución que «delibera sobre asuntos públicos» y que «tiene autoridad en relación a la guerra y a la paz» y «la celebración y ruptura de alianzas», como si la guerra fuera una política pública, la continuación de la política pero por otros medios, para usar la famosa fórmula clausewitziana.⁶³

En efecto, esta manera de entender a la guerra supone que quienes celebran un tratado tienen la libertad mutua de hacer precisamente aquello que se comprometen a no hacer como resultado del tratado. El sentido mismo de esta clase de tratado es que dos o más *poleis* abandonen lo que de otro modo sería un estado de guerra legítimo y completamente simétrico. Vistos desde el punto de vista de la concepción moral de la guerra, estos tratados de restricción de la violencia mutua serían normativamente redundantes, ya que para la concepción moral las *poleis* tienen por definición el deber de abstenerse de actuar injustamente. La cuestión no cambia si le sumamos los tratados de alianza ofensiva y defensiva de tal forma que las *poleis* participantes tuvieran «los mismos amigos y enemigos».⁶⁴ Esta fórmula solamente tiene sentido si y sólo si las *poleis* tienen la libertad normativa de obligarse por tratados antes de saber quiénes son sus enemigos y sobre todo cuál es la causa de la guerra.

Lo que parece subyacer entonces a la aproximación de la guerra de Aristóteles al menos en los libros III-IV de la *Política* es la concepción griega política clásica de la guerra como un *agōn* (cf., v.g., *EN* 1116b13-14), una actividad violenta entre adultos consintientes—o al menos adultos temerosos del deshonor (*EN* 1116^a21), aunque guiada asimismo por reglas, un mecanismo legítimo aunque violento, para la resolución de conflictos: «una colisión ritual, frontal, con las lanzas de su enemigo para terminar todo el asunto rápida y eficientemente». En efecto, las propias circunstancias de la guerra hoplita griega hacían que «una vez que el invasor arribaba en la primavera, toda la “guerra”, si es que esa es la palabra apropiada, usualmente consistía en una hora de lucha dura entre hoplitas consintientes y valientes».⁶⁵

Además de la aproximación política a la guerra—Aristóteles mismo no estaba del todo convencido (*EN* III.8.1116^a30)—la idea misma de virtud cívica como un concepto asociado a un rol puede de servir de base para inferir la simetría nor-

62. Aquí sigo la traducción de Sepúlveda: «*ne alteri alteros laedant*» (Juan Ginés de Sepúlveda, *Aristotelis de Republica Libri VIII*, Paris, 1548, p. 84).

63. Cf. *EN* VIII.4.1157a28. Aristóteles también suscribe cierta forma embrionaria de la política moderna de disuasión en *Pol.* II 6.1265a18–28. V. Eckart Schütrumpf, *Aristoteles Politik II-III*, tr. y coment., Berlin, Akademie Verlag, 1991, p. 225.

64. Cf. *Oxford Classical Dictionary*, 3ra. ed., s.v. «Alliance», p. 65.

65. Victor Davis Hanson, *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*, Nueva York, Oxford University Press, 1989, p. 35. Cf. también Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, pp. 29, 38.

mativa de los hoplitas. Se suponía que los ciudadanos de diferentes regímenes debían pelear como un patriota o *philopolis* por sus *poleis* y por lo tanto el hecho mismo de que uno pudiera o debiera hacerlo implicaba otro tanto para sus adversarios. La igualdad moral entre soldados sin que importe la causa por la que cometen un acto de guerra –precisamente lo que Aristóteles denomina «valentía cívica» (EN III.8.1116^a17)– se ha convertido en parte constitutiva de la tradición occidental de la guerra hasta nuestros días.⁶⁶

Por otra parte, algunas consideraciones hechas por Aristóteles acerca del derecho de la guerra prevaleciente en su época confirman que Aristóteles no ignoraba cierta forma embrionaria de *ius in bello*. En efecto, Aristóteles critica al derecho internacional (*nomos*) por ser «una especie de acuerdo por el cual las conquistas en la guerra se dice que son de los vencedores» (Pol. I.6.1255^a6-7), y sostiene que «nadie diría que alguien es un esclavo si no mereciera ser esclavizado; si no, sucederá que aquellos que son considerados los mejores nacidos serían esclavos o hijos de esclavos, si sucediera que fueran capturados y vendidos» (Pol. I.6.1255^a25-28). Además, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles incluye el rescate de prisioneros de guerra dentro de la justicia política como una práctica regulada por la justicia legal (EN V.7.1134b24).

Según Aristóteles, entonces, quienes se encontraran enfrentados por una guerra inter-helénica podían sentirse reconfortados al saber que no eran esclavos naturales por definición, sino griegos libres, ciudadanos-soldados que peleaban por su *polis*. Aunque podían ser muertos legalmente en un combate frontal al igual que quienes eran blanco de una guerra de esclavización, a diferencia de los esclavos tenían derecho a defenderse (cf. EN V.5.1133^a1) y una vez que la batalla hubiera terminado estaban protegidos por un conjunto de regulaciones intraculturales de guerra y por lo tanto protegidos contra la esclavización.⁶⁷

¿Aristóteles y una guerra mundial?

A juzgar por ciertas expresiones de Aristóteles en el contexto de su discusión sobre la *polis* ideal, es difícil resistir la impresión de que la agenda de su *polis* ideal no solamente contempla una guerra hegemónica sino que además podría embarcarse en una literal guerra mundial. En efecto, Aristóteles cree que «la raza griega», a

66. Michael Walzer, *op. cit.*, pp. 34–37. Uwe Steinhoff, «Rights, Liability, and the Moral Equality of Combatants», *The Journal of Ethics*, 16, 2012, pp. 339-366, cree que la tradición del *pensamiento* político occidental sobre la guerra justa en realidad rechaza la tesis de la igualdad moral de los combatientes. Sin embargo, la tradición de la *práctica* política parece suscribirla.

67. V. Richard Kraut, *op. cit.*, p. 143.

diferencia de la europea y de la asiática, «es a la vez briosa e inteligente» y es «la más capacitada para gobernar a todos los demás si sucediera que se unificara bajo una sola constitución» (*Pol.* VII.7.1327b31-33). De hecho, según Plutarco Aristóteles le habría dado a Alejandro el siguiente consejo: «Trata a los griegos hegemónicamente, a los bárbaros despóticamente». ⁶⁸ Además, en *De mundo* 400b27 Aristóteles habla de esa «*polis* más grande, el universo». Esas consideraciones en conjunto parecen articular el argumento esclavista con el hegemónico a favor de la guerra en clave de una justificación para la dominación del mundo. Esta articulación de argumentos parece matar dos pájaros de un tiro ya que permitiría que la *polis* ideal ejerciera mando político sobre otras *poleis* y a la vez podría aglutinar a la nación griega alrededor del panhelenismo en una guerra de esclavización contra los bárbaros. ⁶⁹

Sin embargo, este cocktail bastante explosivo de etnocentrismo, teoría de la guerra justa y dominación mundial no representa adecuadamente al pensamiento político de Aristóteles. En primer lugar, sus prejuicios acerca de la cultura bárbara no le impidieron hacer justicia a varios sistemas políticos bárbaros. En efecto, Aristóteles elogia considerablemente a Cartago, por ejemplo, ya que creía que su constitución merecía ser tenida en cuenta como una de las mejores su tiempo (*Pol.* II.11). En segundo lugar, Aristóteles no propone un orden mundial basado en el dominio macedonio de un solo hombre o etnia (*Pol.* 1324b9-17), ⁷⁰ sino en todo caso una alianza de *poleis* contra los bárbaros. En tercer lugar, las opiniones de Aristóteles sobre las cualidades naturales de las personas no son tan culturalmente tendenciosas como parecen, ya que Aristóteles es lo suficientemente abierto como para aplicar las mismas consideraciones a los griegos: «Las mismas diferencias se observan entre los distintos pueblos helénicos», i.e. algunos griegos no son «briosos e inteligentes» a la vez (*Pol.* VII.7.1327b30-33). ⁷¹

Finalmente, según los propios estándares de Aristóteles, una cosmópolis literal sería ingobernable debido a su extensión y a su población: solamente «una fuerza divina, como la que mantiene unido el universo» podría llevar a cabo semejante tarea (*Pol.* VII.4.1326^a32-33; cf. *EN* IX.10.1170b31-33). De otro modo, para Aristóteles un sistema «cosmopolita» sería una «nación [*ethnos*], no una

68. *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro Magno* I.6, cf. R. Meister, *op. cit.*, p. 484. Cf. *Pol.* III 15, 1285a20-22.

69. De hecho, podría funcionar al revés, al tratarse de la hegemonía política como resultado de haber derrotado a los bárbaros. V. Eckart Schütrumpf, *Aristoteles Politik VII-VIII*, tr. y coment., Berlin, Akademie Verlag, 2005, p. 495.

70. V. Eckart Schütrumpf, *Aristoteles Politik VII-VIII*, *op. cit.*, pp. 339-40 sobre VII.2.1324b9-17 en donde Macedonia es entendida como un *ethnos* bárbaro.

71. Le agradezco a Fred D. Miller, Jr., por haberme recordado la aplicación endógena que hace Aristóteles de este principio.

polis» (*Pol.* VII.4.1326b4-5). En cuanto a la referencia a esta «*polis* más grande, el universo», podría haber sido una metáfora sin mayores complicaciones. Finalmente, no debemos olvidar que Aristóteles termina su pronunciamiento acerca de la superioridad de la cultura griega con un condicional que a su vez refiere a una mera posibilidad: la raza griega es «la más capacitada para gobernar a todos los demás *si sucediera* que se unificara bajo una sola constitución». Se trata de un «si» tan grande que nunca podría ser satisfecho según los propios estándares de Aristóteles.

Ciertamente, es innegable que Aristóteles compartía la distinción griega entre una concepción «restringida» y otra más «amplia» de extranjería reflejada lingüísticamente por los términos *xenoi* o griegos provenientes de *poleis* diferentes (v.g. *Pol.* VII.4.1326^a20; VII.4.1326b20; V.11.1314^a10-11) y, tal como hemos visto, *barbaroi*, o quienes no eran griegos en absoluto. Sin embargo, Aristóteles no llegó a sostener como sí lo hizo Platón que toda actividad bélica intra-helénica debería ser considerada *eo ipso* una guerra civil o conflicto doméstico (*stasis*), y por lo tanto que el concepto de guerra en sí mismo (*polemos*) debería quedar reservado para «la enemistad de lo foráneo». ⁷² En otras palabras, aunque Aristóteles defiende la guerra de esclavización contra los bárbaros, no la recomienda como una alternativa a la guerra entre los griegos.

En conclusión, a pesar de su defensa de las guerras de esclavización y de hegemonía, Aristóteles permanece fiel a su compromiso con el particularismo político. ⁷³ Aristóteles, para decirlo en los términos de un muy destacado aristotélico, entiende a la política como la «esfera del más elevado universalismo concreto», ⁷⁴ esto es, como una actividad que sólo puede desarrollarse en el contexto pluralista de varias comunidades cívicas igualmente independientes, que ocasionalmente se alían en aras de la defensa mutua pero sin constituir una comunidad política nueva (*Pol.* III.9.13280b26-28), y mucho menos con aspiraciones mundiales.

Universidad de Buenos Aires

CONICET

72. Platón, *República*, V.470b10-11. V. Jonathan Price, *Thucydides and Internal War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 68-69.

73. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 68, nos recuerda de hecho que fue sobre la base del particularismo político de Aristóteles que los aristotélicos medievales y temprano-modernos se opusieron a la «idea del Estado mundial, sea que fuera expresado en el lenguaje del papalismo o del humanismo (la *societas o respublica humana*)».

74. G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, § 303, obs., p. 390.