

Aristóteles sobre la guerra: un discurso olvidado



Andrés Rosler
(CONICET - UBA)

Abstract

Although it is undeniable that the Aristotelian tradition of thought has dealt profusely with the idea of war, particularly by way of the notion of “just war”, both historians of political thought and political philosophers, as a rule, have not paid much attention to Aristotle’s own views on war. In what follows I set out precisely to retrieve Aristotle’s views on the matter.

Resumen

Si bien es indudable que la tradición aristotélica se ha ocupado de la guerra, particularmente en términos de la noción de “guerra justa”, en general tanto los historiadores de las ideas cuanto los filósofos políticos no suelen prestarle atención a las consideraciones de Aristóteles sobre la guerra. En este trabajo trato de recuperar precisamente las opiniones de Aristóteles al respecto.

Keywords:

Aristotle, just war, slavery, hegemony

Palabras claves:

Aristóteles, guerra justa, esclavitud, hege-

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía (Universidad de Oxford)
- Profesor titular de Filosofía del derecho (FFyL, UBA)
- Recientemente ha publicado *Razones Públicas. Seis Conceptos Básicos sobre la República* (Buenos Aires, Katz Editores, 2016)

Si bien es indudable que la tradición aristotélica se ha ocupado de la guerra, particularmente en términos de la noción de “guerra justa”, en general tanto los historiadores de las ideas cuanto los filósofos políticos no suelen prestarle atención a las consideraciones de Aristóteles sobre la guerra. A continuación trato de recuperar precisamente las opiniones de Aristóteles al respecto.

Es bastante revelador que la primera tarea estrictamente política o cívica que aparece en la lista de partes o clases de la polis ofrecida en *Política* IV.4 corresponda al género militar (1291a26)¹. Esto sugiere que, a diferencia de *neoaristotélicos* como Hannah Arendt, Aristóteles no cree entonces que la expresión “violencia política” es una contradicción en sus términos, o que la violencia sea necesariamente incompatible con la política².

Ahora bien, aunque no quepa duda de que Aristóteles está más que dispuesto a “soltar los perros de la guerra”, esto no implica sin embargo que no los tenga a rienda corta. El *logos* o razón de hacer “la guerra... en virtud de la paz” (VII.14.1333a35)³ no parece ser este 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. Sin embargo, esta clase de crítica 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 realizan lo moralmente admirable no solo en tanto necesario—pues sería preferible que ni el hombre ni la ciudad-Estado necesitaran de tales medidas” (VII.13.1332a12-15)⁴. De ahí que podamos decir que Aristóteles suscribe una posición moderadamente pacifista la cual, en lugar de prohibir la guerra, no es sino la otra cara de una teoría de la guerra justa o justificada. Según el pacifismo moderado, entonces, la fórmula “guerra en aras de la paz” 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*⁵.

1. Ver Aristóteles, *Política*, trad. Gabriel Livov, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2015, p. 290. A continuación, salvo que se indique lo contrario, todas las referencias a la *Política* de Aristóteles corresponden a esta traducción.

2. Arendt, Hannah, “On Violence”, en *Crises of the Republic*, Nueva York, Mariner Books, 1972, p. 178.

3. Ver Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 465.

4. *Ibid.*, traducción modificada, p. 459. 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).

5. Vale aclarar que la adhesión de Aristóteles al pacifismo causal no lo obliga a sostener que puede haber una guerra capaz de alcanzar la paz perpetua.

1. Viva la libertad

El pacifismo moderado de Aristóteles contempla en su discusión del régimen ideal tres razones que justifican el entrenamiento militar. La razón que inaugura el *jus ad bellum* o derecho aristotélico a la guerra es la que quiere impedir que “ellos mismos... sean esclavizados a manos de otros” (VII.14.1333b40-41)⁶.

Aristóteles ilustra este primer argumento a favor de la guerra al decir que “como reza el proverbio ‘no hay ocio para los esclavos’, y aquellos que no son capaces de afrontar peligros con valentía son esclavos de quienquiera que los ataque” (VII.15.1334a20-22, 297)⁷. Es por esto que una de las partes constitutivas del régimen ideal aristotélico eran los que portaban armas (*hopla*) con el fin de resistir a los invasores (VII.8.1328b2-4, 7-10)⁸. Estas consideraciones defensivas van de la mano con la posibilidad prevista por Aristóteles de una vida contemplativa o aislada para su polis ideal (VII.3.1325b23-27)⁹.

Da la impresión de que la defensa aristotélica puede alcanzar a la libertad pero no al territorio. En efecto, cuando hoy en día hablamos de 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 independiente¹⁰. Sin embargo, mientras que la noción contemporánea de la defensa propia asume que existe un Estado nacional con cierto territorio nacional, Aristóteles no parece creer que el territorio sea una parte constitutiva de la polis. En realidad, tal como lo explica Richard Kraut, “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, y así—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 gente en una comunidad política... antes que su perfectibilidad como seres humanos”¹¹. Una geografía particular no parece desempeñar papel alguno de peso en el guión político aristotélico.

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 sentido algo demandante del término tal como Aristóteles lo usa en el libro VII de

6. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, pp. 467-468.

7. *Ibid.*, p. 469.

8. *Ibid.* p. 445. Aristóteles, sin embargo, no descarta una esclavitud auto-impuesta como resultado de la paz y el ocio para quienes sólo cultivan la virtud militar: ver *Ibid.*, p. 470 (VII.15.1334a38-40).

9. Ver *Ibid.*, p. 433.

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

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

la *Política* sino que simplemente pertenece a “aquellas cosas sin las cuales el todo no existiría” (VII.8.1328a22-23, 28)¹²; es sólo una de las “condiciones [*hupotheseis*] de la ciudad-Estado que pretende estar constituida de acuerdo con nuestros deseos” (VII.4.1325b35-36)¹³.

La fuerza de esta objeción, sin embargo, es menor de lo que parece, especialmente si supusiéramos cierta versión atenuada del nacionalismo (o quizás deberíamos decir mejor “particularismo político” para evitar la connotación negativa que suele tener el término “nacionalismo” hoy en día)¹⁴. Podríamos decir, en efecto, que para ser particularista sería suficiente creer que si los seres humanos quieren vivir en una comunidad políticamente organizada, van a necesitar ejercer control sobre *un* pedazo de tierra antes que sobre un territorio especial. Y esta noción moderada de particularismo puede ser fácilmente atribuida a Aristóteles. Si bien es indudable que Aristóteles tiene en mente una cultura o una clase particular de personas para su régimen ideal (léase los griegos: VII.7.1327b29-31)¹⁵, no parece importarles 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 violarían un territorio ajeno, sin embargo fueran lo suficientemente considerados como para ofrecer otro territorio en reemplazo del actual y de ese modo se aseguraran 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 particularismo estándar (o de lo que se suele entender por “nacionalismo”), debería rechazar semejante oferta como absurda sin siquiera tener que ponderarla, 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 no sólo sus ciudadanos ideales rechazarían eventualmente la oferta ya que semejantes mudanzas suelen ser muy costosas, sino que además, de todos modos, las invasiones no suelen ser acompañadas por ofertas de mudanzas tentadoras.

2. 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

12. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 444.

13. *Ibid.*, p. 434.

14. Ver al respecto, por ejemplo, Rosler, Andrés, *Razones Públicas. Seis Conceptos Básicos sobre la República*, Buenos Aires, Katz Editores, 2016, pp. 213-230.

15. Ver Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 442.

esclavización en sí misma. Todo lo contrario, para Aristóteles una guerra ofensiva de esclavización contra los que a su juicio merecen ser esclavos, i.e. “para esclavizar a quienes son dignos de ser esclavos”, es de hecho una segunda razón que justifica la guerra (VII.14.1334a2)¹⁶.

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 junto 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 esclavitud 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 libertad¹⁷. 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 merezcan ser esclavos” (VII.14.1334a2)¹⁸.

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 de hecho 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”¹⁹.

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 desaprobación que “los poetas afirman que ‘es razonable que los griegos dominen a los bárbaros’, suponiendo

16. *Ibid.*, p. 468. Al cambiar el orden de las tres justificaciones de la guerra en el régimen ideal de Aristóteles sigo a Meister, R., “Aristoteles als ethischer Beurteiler des Krieges”, *Neue Jahrbücher für Pädagogik*, 18, 1915, pp. 481-494.

17. Tal como consta en *Sertorio* de Corneille: “La libertad no es nada cuando todo el mundo es libre” (Corneille, Pierre, *Sertorio*, IV.1335, cit. en “Libertad política”, en Denis Diderot y Jean Le Rond d’Alembert (eds.), *Artículos políticos de la Enciclopedia*, ed. Ramón Soriano y Antonio Porras, Madrid, Tecnos, 1986, p. 120). Por otro lado, 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 su libertad 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 (Rousseau, J.-J., *Du Contract Social*, III.15, ed. R. Derathé, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, p. 431, la traducción es nuestra). Es por eso que Nietzsche cree que la libertad en el fondo es una noción servil: ver Geuss, Raymond, *History and Illusion in Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 85.

18. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, traducción modificada, p. 468. Republicanos clásicos como Cicerón creían exactamente lo mismo. Ver, por ejemplo, *Filípicas*, VIII 12. Richard Kraut cree que, a pesar de lo que el texto sugiere, las guerras aristotélicas de esclavización no son una cuestión de principios 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” (Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 143).

19. Anscombe, Elizabeth, “War and Murder”, en *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 52.

que bárbaro y esclavo son por naturaleza lo mismo” (I.2.1252b8-9)²⁰. Y mediante una expresión que demostró ser extremadamente popular para toda la tradición occidental de la guerra justa, Aristóteles sostiene que “el arte de la guerra... debe usarse contra las fieras y, entre los humanos, contra quienes han nacido para ser dominados pero se resisten: puesto que esta guerra es por naturaleza justa” (I.8.1256b23-26)²¹.

De ahí que quienes resultaran ser el blanco de una guerra naturalmente justa de esclavización seguramente objetarían que las teorías de la guerra justa tienden a racionalizar metas esencialmente 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”²².

3. Viva la hegemonía

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 (VII.8.1328b9), la esclavización de alguien que *merece* ser esclavo (VII.14.1334a2)—probablemente en la forma de una “corrección moral”, para decirlo con Covarrubias—²³. 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 la vista puesta en el beneficio de los gobernados” (VII.14.1333b41-34a1)²⁴. Esta justificación de la guerra nos remite ciertamente a la referencia a la “vida política”—en oposición a una vida puramente “teórica”—de la mejor polis, es decir, la vida de una polis con una robusta agenda internacional (VII.2.1325a5-14; cf. II.6.1265a18-25), aunque

20. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 120.

21. *Ibid.*, p. 141. Josiah Ober 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. Ver Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 306.

22. Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, 2da. ed. Berlin, Duncker & Humblot, 1963, p. 50. Sin embargo, Aristóteles da muestras de cierta 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 los atenienses “atacaron Sardes con los eretrios” (Aristóteles, *Análisis Posteriores*, trad. M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1989, p. 413).

23. Diego de Covarrubias habla de *correctio in moribus*: “De iustitia belli”, en Heinz-Gerhard Justenhoven & Joachim Stüben (comps.), *Kann Krieg erlaubt sein? Ein Quellensammlung zur politischen Ethik der Spanischen Spätscholastik*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2006, p. 186.

24. Esta es una de las razones por las cuales el régimen ideal necesitará personal naval, marineros, etc. Ver VII 6.1327b1–15, Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 441.

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).

Este argumento a favor de la guerra llama la atención 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 (VII.2.1324b22-28; cf. VII.3.1325a24-30), puesto que todo gobierno político es ejercido sobre sujetos libres que consienten a dicho gobierno. 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 “tarea del político... ser capaz de considerar cómo conquistar y someter a las poblaciones vecinas, ya sea que así lo quieran, ya sea que se resisten a ello” (VII.2.1324b25-26)²⁵. 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 súbditos fueran libres y se beneficien del gobierno, sino también exige el gobierno por turnos, bajo cierta descripción (por ejemplo, I.1.1252a15-16; I.12.1259b4-5). Y, nuevamente, es precisamente en este contexto que Aristóteles rechaza la opinión según la cual “quien puede ejercer el poder no debe cederlo a su vecino, sino, antes bien, quitárselo” (VII.3.1325a37-38)²⁶. Por si esto fuera poco, Aristóteles tendría que defender la política exterior de su régimen ideal de la crítica que Aristóteles mismo le hace a los demás regímenes políticos de su época que habían alcanzado hegemonía en Grecia— como Atenas y Esparta—ya que “no considerando la conveniencia de esas ciudades-Estados sino la suya propia” (IV.12.1296a32-36) simplemente dominaban a los que estaban bajo su hegemonía²⁷.

De ahí que a pesar de la distinción que hace Aristóteles entre hegemonía y despotismo en VII.14.1333b41-1334a1, habría sido natural que las *poleis* atacadas por su propio bien experimentaran 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 ante la política imperialista de la ciudad ideal aristotélica. En realidad, el eslogan del régimen ideal parece ser algo así como “si deseas la paz, esclavos y hegemonía, prepárate para la guerra”.

Hay al menos dos caminos que Aristóteles podría tomar para resolver esta tensión griega “entre la voluntad de hegemonía... y el ideal de auto-suficiencia al cual ninguna ciudad podría renunciar sin negar su propia naturaleza”²⁸. Aristóteles podría sostener

25. *Ibid.*, p. 428.

26. *Ibid.*, p. 431.

27. *Ibid.*, p. 313. Ver VI.7.1307b19-24.

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

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 VII.14.1333b41-34a1 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 “no solo por sí mismos, sino también en relación con algunos de sus vecinos, deben ser tan temibles como capaces de ayudar, y así como lo son por tierra, también deben serlo por mar” (VII.6.1327a41-b3)²⁹.

Una tercera y bastante drástica alternativa habría sido deshacerse de la distinción moral entre guerras de agresión y guerras de defensa y de este modo asegurar paridad normativa a los intervinientes con tal de que satisfagan ciertos estándares 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” (VII.4.1326a30) 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 se muestra bastante bien familiarizado con este modelo agonal de la guerra. En efecto, en el libro III Aristóteles describe sin desaprobación la práctica griega de celebrar tratados por los cuales ninguno de los signatarios podía actuar “injustamente hacia el otro” (III.9.1280b4-5), o la práctica de celebrar “tratados para evitar dañarse (*adikein*) mutuamente” (III.9.1280a39-40)³⁰. De hecho, en IV.14.1297b41-98a7 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 clausewitziana³¹.

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

29. Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 441. Josiah Ober tiene razón en que “notablemente, Aristóteles en ningún lado menciona... una guerra justa librada para liberar a aquellos que fueron injustamente esclavizados” (Ober, Josiah, *op. cit.*, p. 305). Es digno de ser destacado que el argumento hegemónico ha sido interpretado tanto como un llamado a la intervención humanitaria (Defourny, M., “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 (Meister, R., *op. cit.*, p. 485), en ambos casos de modo aprobatorio.

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

31. Cf. NE VIII 4, 1157a28. Aristóteles también suscribe cierta forma embrionaria de la política moderna de disuasión en relación a la guerra en II 6, 1265a18. Ver Schütrumpf, Eckart, *Aristoteles Politik II-III*, tr. y coment., Berlin, Akademie Verlag, 1991, p. 225.

y completamente simétrico. Vistos desde el punto de vista de la teoría de la guerra justa, estos tratados de restricción de la violencia mutua serían normativamente redundantes, ya que para la teoría de la guerra justa 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”³². Esta fórmula solamente tiene sentido 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 particular de la guerra.

Lo que parece subyacer entonces a la aproximación de la guerra de Aristóteles al menos en el libro III es la concepción griega clásica de la guerra como un *agon* (ver, por ejemplo, *EN* 1116b13-14), una actividad violenta entre adultos consintientes—o al menos adultos temerosos del deshonor (*EN* 1116a21), un mecanismo guiado por reglas, 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”³³.

Además de aproximación consensual de la guerra—Aristóteles mismo no estaba del todo convencido (*EN* III.8.1116a30)—la idea misma de virtud cívica como un concepto asociado a un papel que cumplir puede de servir de base para inferir la simetría normativa 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.8.1116a17)—se ha convertido en parte constitutiva de lo que suele denominar como “la tradición occidental de pelear” hasta nuestros días³⁴.

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 suerte de acuerdo según el cual se afirma que lo que se conquista en guerra pertenece al vencedor” (I.6.1255a6-7) y sostiene que “nadie afirmaría que debe ser esclavo aquel que no es digno de la esclavitud. De lo contrario, ocurrirá que los de estirpe más noble serán considerados esclavos e hijos de esclavos, en el caso de que sean vendidos luego de ser capturados” (I.6.1255a25-28)³⁵. 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

32. Ver *Oxford Classical Dictionary*, 3ra. ed., s.v. “Alliance,” p. 65.

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

34. Walzer, Michael, *op. cit.*, pp. 34–37.

35. Aristóteles, *Política*, p. 134.

(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 país. 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 (ver EN V.5.1133a1) y una vez que la batalla hubiera terminado estaban protegidos por un conjunto de regulaciones intra-culturales de guerra y por lo tanto protegidos contra la esclavización³⁶.

En conclusión, a pesar de su defensa de las guerras de esclavización y de hegemonía, Aristóteles permanece fiel a su compromiso con el particularismo político³⁷. En las palabras de un muy destacado aristotélico, Aristóteles entiende a la política como la “esfera del más elevado universalismo concreto”,³⁸ 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 (III.9.13280b26-28)—qué decir de una comunidad política con aspiraciones mundiales.

Fecha de Recepción: 18/06/2016

Fecha de Aprobación: 22/09/2016

36. Ver Kraut, Richard, *op. cit.*, p. 143.

37. Tuck, Richard, *The Rights of War and Peace*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 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*)”.

38. Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, 2da. ed., Barcelona, Edhasa, 1988, p. 390.