

## Apéndice

### **La categoría de “guerra” en el pensamiento platónico-aristotélico**

**Javier Amadeo y Gonzalo Rojas**

Nuestro trabajo toma como centro de reflexión la categoría de guerra en el pensamiento platónico-aristotélico. En función de nuestra temática, nos interesa explicitar dos cuestiones relevantes: la primera manifiesta el carácter fundante de la guerra como instancia teórica en la legitimación y producción de las representaciones político-sociales. Y un segundo aspecto, vinculado al primero, devela los dispositivos de ocultamiento con relación a la guerra como sustrato de una teoría social del orden. Desde esta óptica nos parece pertinente la afirmación de Norberto Bobbio en su *Diccionario de Política*: “La guerra asume un contenido conceptual propio y específico, afirmativo, positivo; a diferencia de su contraparte o antónimo verbal, la paz. El estado pacífico, al contrario, carece históricamente de adjetivaciones que lo singularicen”<sup>1</sup>.

Cabría entonces preguntarnos por qué tratar la problemática de la guerra en estos dos máximos exponentes del mundo griego. La respuesta no sólo se fundamenta en la importancia del tema y los filósofos en sí, sino también por el legado que nos han dejado para pensar la política y el Estado en términos de guerra.

En la *República* de Platón pueden observarse algunos sentidos mentados en torno a la categoría de guerra. El primero se sitúa con relación a fundamentar una teoría orgánica del poder. Teoría que parte de la analogía entre la *polis* y el alma, en la cual se concibe a la vida del Estado en sintonía con la del individuo. Al igual que el alma está formada por partes, así también el Estado está formado por estamentos sociales: “Hemos llegado después de vencer muchas dificultades, a ponernos de acuerdo sobre este punto –dije-, y es que en el alma del individuo hay las mismas partes que en la ciudad, e iguales en número”<sup>2</sup>.

Al respecto nos parece pertinente la siguiente observación de Jaeger:

*“En última instancia, el estado de Platón versa sobre el alma del hombre. Lo que nos dice acerca del estado como tal y de su estructura, la llamada concepción orgánica del estado, en la que muchos ven la verdadera médula de la República platónica, no tiene más función que presentarnos “la imagen refleja ampliada” del alma y de su estructura. Y frente al problema del alma Platón no se sitúa tampoco en una actitud*

*primariamente teórica, sino en una actitud práctica: en la actitud del modelador de almas. La formación del alma es la palanca por medio de la cual hace que su Sócrates mueva todo el estado”3.*

Tanto en el alma como en el Estado, la categoría de totalidad no puede comprenderse a partir de la mera sumatoria de sus partes, existiendo una jerarquía ontológica de la noción de organismo que otorga significado y función a cada uno de los miembros que lo componen. Desde esta perspectiva, el mayor peligro para la vida de la *polis* no puede ser otro más que la disgregación o fragmentación social, sobre todo ante la amenaza de los intereses privados, tanto de los propios individuos como de intereses de clases, en confrontación a los intereses del organismo colectivo.

Desde esta óptica puede mentarse en Platón el concepto de guerra interna, introyectado al espacio de la propia polis. Es ante el peligro de la fragmentación social que el ateniense fundamenta y legitima el estamento de los guardianes, en una doble función: ya sea cuando se extrapola la guerra al “otro cultural”<sup>4</sup> (y en tal caso hablamos de guerra propiamente dicha), ya sea ante la amenaza de disgregación del propio organismo colectivo. Por esta razón habla de guardianes y no meramente de guerreros: su función mentada al interior de la *polis* se fundamenta en el cuidado de las leyes y en la administración de la censura. Esta es la razón por la cual el concepto de valor, como virtud específica de los guardianes, implica fundamentalmente la tenacidad y la constancia ante el cuidado del ethos, que éste estamento debe asegurar.

Por otra parte, y en relación con lo anteriormente puntualizado, también los guardianes son concebidos en la *República* como el estamento universal, para que de esta forma estén al servicio del Estado y no de sus propios intereses particulares. Al mismo tiempo, también son concebidos como estamento profesional: *“Platón enfrentándose con el principio democrático del servicio militar obligatorio para todos los ciudadanos, tal como regía en los estados griegos, y consecuente con su tesis de que cada cual debe ejercer su propio oficio, preconiza la existencia de un estamento de guerreros profesionales: los guardianes. Se adelanta con ello a la idea de los ejércitos profesionales de la época helenística”5.*

Otro de los núcleos centrales del tratamiento de la guerra en sentido interno lo constituye la mirada platónica en torno al concepto de democracia. Sus juicios más acérrimos se sustentan en la idea de que este régimen introyecta un imaginario político-social en donde todos pueden hacer de todo, resquebrajando consecuentemente al organismo social.

Platón critica las nociones de “igualdad” y “libertad”, en estricta relación con los conceptos de justicia-injusticia, definiendo previamente qué es justo: *“Y en verdad hemos oído decir a otros, y nosotros mismos lo hemos dicho, que la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no ocuparse en muchas actividades”6.*

Por lo tanto, resulta evidente que el concepto de “igualdad” es inversamente proporcional a la diferencia natural, que en el caso de Platón supone una ontología, en la medida en que es la propia naturaleza la que dictamina a los hombres el lugar que deben ocupar. En sintonía con este presupuesto ontológico, nos parece relevante destacar la influencia socrática en torno a la importancia del conocimiento como compañero inseparable del propio concepto de naturaleza, en la medida en que la actividad política necesita del ejercicio del Saber que no todos pueden poseer.

Con respecto al concepto de libertad, es claro que Platón la transmuta en libertinaje, materializado en la corrupción de las costumbres, enfermedad que corroe los cimientos del Estado:

*“La misma enfermedad -dije- que perdió a la oligarquía adquiere mayor virulencia a causa del exceso de libertad que hay en la democracia y acaba por reducirla a la esclavitud, porque es evidente que todo exceso*

*suele conducir a su exceso contrario, tanto en las estaciones como en las plantas y en los cuerpos, y más que en ninguna otra cosa en los gobiernos”7.*

Otro de los núcleos fundamentales en torno a la categoría de guerra, pero ahora mirada desde un marco externo como dispositivo del propio cuerpo social, se muestra en la profunda diferenciación que el ateniense hace, en la República, en torno a los conceptos de “guerra y discordia”. Partamos entonces del texto platónico: *“... son también dos cosas diferentes, que se relacionan con diferentes objetos. Me refiero, por una parte, al ámbito de lo doméstico y allegado; por otra, al de lo ajeno y extranjero. Así el nombre de la discordia se aplica a la enemistad entre allegados, y el de guerra a la enemistad entre extranjeros. (...) Sostengo que los de raza griega son parientes y allegados entre sí, y que son en cambio, ajenos y extranjeros para los bárbaros (...) Por lo tanto, cuando los griegos luchan con los bárbaros y los bárbaros con los griegos diremos que están en guerra y que son enemigos por naturaleza, y será preciso dar el nombre de guerra a esta enemistad; pero cuando luchan griegos contra griegos, hemos de afirmar que son en verdad amigos por naturaleza, pero que Grecia se halla circunstancialmente enferma y dividida y será preciso dar el nombre de discordia a esta enemistad”8.*

Creemos que la distinción entre guerra y discordia plantea por lo menos tres niveles o instancias en juego: un nivel prescriptivo, un nivel ético y un nivel ideológico. Analicemos cada uno de ellos.

El terreno prescriptivo instaura el ámbito del deber-ser con respecto al ser, y podemos por lo tanto hablar de una instancia ética-prescriptiva, sobre todo a partir de la realidad griega que el filósofo observa. Platón es consciente de que la guerra entre las distintas *polis* constituía un vínculo común entre los griegos. Sólo desde esta óptica tiene sentido el carácter fuertemente prescriptivo de tal sentencia, la de discordia y no la de guerra.

Por otra parte, en su última obra, las *Leyes*, y a diferencia de la *República*, el filósofo resalta un cierto escepticismo, mediatizado con una actitud más moderada respecto de su obra de madurez. Ya no concibe al gobernante filósofo, sino a la filosofía como consejera de la política. Los acontecimientos y la evolución de los hechos políticos le han develado su utopía prescriptiva en torno a la guerra, llevando al ateniense a elaborar un código de ética ante el conflicto que legisle primariamente los vínculos entre distintas *polis*, y que el filósofo gobernante deberá tomar como base para la educación de los guardianes. Es evidente que la necesidad de un código de ética muestra la imposibilidad de terminar con el conflicto: *“La guerra formaba parte de la vida. Platón dio comienzo a su última y más larga obra, las Leyes, encomiando al antiguo legislador de Creta por la manera como preparaba a la comunidad para la guerra, puesto que, a lo largo de la vida, debían todos sostener siempre una guerra contra todas las demás polis”9.*

La instancia ideológica, que extrapola la guerra al “otro cultural”, es decir el bárbaro, sirve no sólo para homogeneizar los propios intereses de cada *polis*, sino también para consolidar intereses comunes de distintas *polis* bajo un esbozo de confederación. Por ejemplo: la rivalidad entre Esparta y Atenas puede muy bien quedar hipostaseada ante la amenaza del peligro extranjero, generando al mismo tiempo un vínculo de hábitat común.

Asimismo, existe en el pensamiento platónico una planificación estratégica pocas veces reconocida, en desmedro de la tradición, que siempre lo ha presentado como un pensador idealista.

Platón contempla el ámbito de lo político como un campo de alianzas posibles, y en este sentido prohíbe a las *polis* esclavizar a los griegos, no sólo por ser contrario a la “naturaleza”, sino también porque confía en que los griegos *“se volverían más contra los bárbaros que contra sus propios connacionales”10.*

En *La política* de Aristóteles también pueden encontrarse los dos sentidos de guerra anteriormente mencionados: la guerra pensada al interior de la propia *polis*, y la guerra pensada externamente. Pero, a diferencia de su maestro, Aristóteles considera a la democracia, y a su versión correcta, la politeia, como el

mejor régimen posible para evitar la amenaza de disgregación social, y en tal sentido<sup>9</sup> es el primero en la historia de Occidente que realiza un tratado sistemático en torno al concepto de “estamento social”, a tal punto que puede ser considerado un antecedente del pensamiento sociológico.

Aristóteles se preocupa fundamentalmente por el problema de la gobernabilidad que sitúa en una perspectiva de clases sociales, sobre todo en función de la guerra entre ricos y pobres. Así, nuestro filósofo cree que el mejor régimen posible será aquel donde la clase media sea mayoritaria, pues de esta manera, y como actor social intermedio, regulará las tensiones entre ricos y pobres. En *La política* realiza un exhaustivo tratamiento de su preferencia con respecto al estamento medio como paradigma de la gobernabilidad.

Por otra parte, es con relación al término medio que pueden entrecruzarse la ética con la política, en la medida en que un régimen bueno es aquel que tiene en cuenta el concepto de virtud, y ésta no puede encontrarse en los extremos (exceso/defecto, ricos/ pobres), sino fundamentalmente en el estamento medio.

Veamos entonces los pasajes centrales en donde el filósofo avala y legitima a la clase media:

*“En efecto, si se ha dicho con razón en la ética que la vida feliz es la vida sin impedimentos de acuerdo con la virtud, y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente la vida media será la mejor, por estar el término medio al alcance de la mayoría.” “Además la clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehuye, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades”<sup>11</sup>.*

*“...que el régimen intermedio es el mejor, es evidente, puesto que es el único libre de sediciones. En efecto, donde la clase media es numerosa es donde menos sediciones y disensiones civiles se producen, y las grandes ciudades están libres de sediciones por la misma razón, porque la clase media es numerosa (...) debe considerarse como prueba de esto el hecho de que los mejores legisladores han sido ciudadanos de la clase media. Solón pertenecía a ella y Licurgo, y Carondas, y la mayoría de los otros”<sup>12</sup>.*

Con respecto a la guerra propiamente dicha, es decir la guerra como dispositivo externo, Aristóteles coincide en muchos puntos con Platón, pero tiene una visión más naturalista y menos trágica del conflicto que su maestro, pues la considera parte de la vida: *“Por otra parte, toda la vida se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz...”<sup>13</sup>.*

También en Aristóteles podemos encontrar la diferenciación platónica entre guerra y discordia, pero enmarcada en una argumentación teleológica, dado que entre las diferentes *polis* que están en guerra, el presupuesto de ésta es conseguir la paz. Por ésta razón, Aristóteles afirma que *“la guerra existe en vista de la paz...”<sup>14</sup>.*

Por otra parte, lo que distingue a los griegos de los bárbaros es que los primeros poseen un gobierno político, y los segundos un gobierno despótico. Por lo tanto, también encontramos un código de guerra en la medida en que no se puede esclavizar a los que por naturaleza no son esclavos. En segundo lugar hay que hacer la guerra para no ser esclavizados, sobre todo en función de la idea de autarquía, y en tercer lugar hay que hacer la guerra a los pueblos bárbaros, porque es el único vínculo posible para los griegos.

Con relación a este último aspecto, hay que destacar la importancia económica, que gira en torno a la legitimación de la esclavitud. En este sentido, la guerra se convierte en un instrumento adecuado para la obtención de esclavos, base del sistema social griego<sup>15</sup>. Claro está que en Aristóteles tal legitimación viene dada por la idea de naturaleza, es decir, los pueblos bárbaros son esclavos por naturaleza, y la guerra es un instrumento óptimo para tal finalidad:

“El ejercicio de la guerra no debe perseguirse con el fin de esclavizar a los que no lo merecen, sino, en primer lugar, para no ser esclavizados por otros; en segundo lugar, para procurar la hegemonía por el bien de los gobernados, no por deseo de dominar a todos; y en tercer lugar, para enseñorarse de los que merecen la esclavitud”<sup>16</sup>.

De esta manera, es pertinente resaltar que Aristóteles disuelve el tratamiento de la justicia en torno al vínculo entre griegos y bárbaros en la medida que naturaliza y esencializa el conflicto al punto de eliminar la noción de “guerra justa”, consecuentemente con el merecimiento de la esclavitud por naturaleza.

## Bibliografía

- Platón. República, Eudeba, Bs.As., 1983.
- Aristóteles. Política, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- Finley. M. Y. Los Griegos de la Antigüedad, NCL, Barcelona, 1966.
- Jaeger. W. Paideia, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Anderson, Perry, Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo, Siglo XXI, México, 1996

## Notas

1. Norberto Bobbio, *Diccionario de Ciencia Política*.
2. Platón, *República*, EUDEBA, L. IV, 441 c-d, pp. 270-271.
3. Werner Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 1987, pp. 590-591.
4. En el paradigma griego la referencia al otro cultural se circunscribe al mundo de los “bárbaros” careciendo estos de poder político, a diferencia de las comunidades griegas.
5. Werner Jaeger, *Paideia*, FCE, México 1987.
6. Platón, *República*, EUDEBA, 433 a-b, pp. 258.
7. Platón, *República*, EUDEBA, 564 a, pp. 451.
8. Platón, *República*, EUDEBA, L. V, 470 parte b-d, pp. 313-314.
9. M.I. Finley, *Los griegos de la antigüedad* Editorial Labor S.A., Barcelona, 1975, pp.65
10. Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 1987, pp. 603
11. Aristóteles. *Op. Cit.*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, L. VI, 11, pp. 18.
12. Aristóteles. *Op. Cit.*, L.VI, pp. 188
13. Aristóteles. *Op. Cit.*, L.VI. pp.138
14. Aristóteles. *Op. Cit.*, L.IV, pp. 138
15. Cfr. Anderson, Perry, Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo
16. Aristóteles *Op. Cit.*, L. IV. Pág.140