

## ARISTÓTELES, EL IMPERIALISMO Y LA PAZ

ALBERTO WAGNER DE REYNA,  
Perú

### I

Aristóteles aceptaba la esclavitud,<sup>1</sup> se inclinaba hacia la aristocracia<sup>2</sup> —aunque no tanto como Platón— y consideraba a la democracia<sup>3</sup> como una desviación de la política:<sup>4</sup> tres características muy adecuadas para colocarlo fuera del foco —políticamente hablando— en los años que corren.

Sin embargo, como dice Ross, la manera como trata el Estagirita el problema de la esclavitud contiene implícitamente su refutación,<sup>5</sup> es decir, que no son sus propios principios sino su circunstancia histórica la que determina esta aceptación. ¿Y cómo habría de ser de otra manera en el caso de un hombre que actuó durante tres años en la corte del que fue su condiscipulo y después tirano de Atarnea, el antiguo esclavo Hermeas, y que hasta casó con su hija adoptiva y escribió a su muerte un escolio laudatorio de él? ¿Y no manifiestan sus verdaderos sentimientos en el hecho —que nos cuenta Diógenes Laertio— de asegurar por su última voluntad la libertad de sus esclavos?

En cuanto a los otros dos puntos habría que recordar que la aristocracia consiste en otorgar el mayor mérito (es decir recompensa política) a la virtud,<sup>6</sup> y que Aristóteles censura acremente a la oligarquía (= plutocracia) en cuanto que es gobierno de una minoría de ricos<sup>7</sup> mientras que pondera a la mayoría o multitud, cuya sabiduría estriba en la integración de las virtudes fraccionarias del *demos*.<sup>8</sup>

Aparte esta aclaración previa sobre el Estagirita, es útil en nuestro contexto subrayar que la política interestatal en Grecia se encuadraba en ciertas líneas históricas a ratos entrecruzadas entre sí: a) la colonización, por la cual una ciudad-Estado creaba otra que, dentro de diversos grados

<sup>1</sup> 1252 a 32 y en gen. *Pol.* I. 2-7.

<sup>2</sup> 1279 a 34 y ss., 1281 a 16 y ss.

<sup>3</sup> 544 St.

<sup>4</sup> 1279 b 7 y ss.

<sup>5</sup> W. D. Ross, *Aristotle*, London. 1949, p. 242.

<sup>6</sup> 1131 a 25 y ss.

<sup>7</sup> 1160 b 13 y ss., 1279 b 27 y ss.

<sup>8</sup> 1281 b 3 y ss.

posibles de independencia o sujeción, mantenía una relación especial con la ciudad-madre; *b*) la animadversión entre tiranías (y después aristocracias) y democracias, lo que determina alianzas entre regímenes semejantes para su defensa y afirmación; *c*) la importancia de las tiranías como factor político y cultural, algunas de las cuales llevan adelante con notoria eficacia una acción realista y progresista, en contraste con algunas democracias que parecían tener su fin en sí mismas y realizaban exclusivamente la justicia entre sus muros; *d*) finalmente, la idea imperial por medio de conquistas que se extendieran aun más allá de Grecia a las regiones bárbaras (cosa que Aristóteles desaconsejó a Filipo de Macedonia y que habría de distanciarlo de Alejandro), concepción que respondía a prácticas estatales de Oriente.

Sea esto dicho esquemáticamente, para despejar algunos escollos y para “ubicar” al filósofo en su contexto histórico. Ahora, para mostrar su actualidad en materia de política internacional —que este breve ensayo persigue— es menester acopiar algunos conceptos fundamentales.

## II

Anticipándose a discusiones de hoy —que no caben en este estudio— se plantea Aristóteles el problema de la acumulación de riquezas con miras a asegurar la felicidad del hombre. Afirma Solón —nos dice—<sup>9</sup> que “a la riqueza no se le han fijado términos visibles para los hombres”. A ello opone el Estagirita una distinción: la riqueza consistente en el acopio de bienes en la medida que son necesarios a la vida de la comunidad, es decir que son instrumentos o medios encaminados a la existencia feliz del hombre; como todos los demás instrumentos, es limitada en vista de su fin, que en este caso es la administración doméstica de la *polis*.<sup>10</sup> Pero por otro lado existe una forma de riqueza que no se cubre con ésta en su esencia, que tiene una forma no-natural<sup>11</sup> de adquisición y tenencia, y que deriva de la empiria y de la técnica. Es ella la crematística, donde no existe tal limitación, y cuya expresión es la moneda. Ella, en sí, no satisface las necesidades del hombre.<sup>12</sup> ¿No murió Midas, el más rico de los mortales, de hambre? Es cosa convencional, riqueza consistente en abundancia de numerario, que tiene por fin la riqueza misma.<sup>13</sup>

Existe, pues, la forma económica (i.e. doméstica y comunitaria) de ella, que tiene linderos y cuyo *telos* es la satisfacción de las necesidades humanas; y la otra, la crematística, autárquica y desmesurada, que halla su fin en su propio e ilimitado crecimiento.<sup>14</sup>

Pero esta breve disquisición sobre finanzas remata en una consideración

<sup>9</sup> 1259 b 33-34.

<sup>10</sup> b 30-39.

<sup>11</sup> 1257 a 4.

<sup>12</sup> b 10 y ss.

<sup>13</sup> 29.

<sup>14</sup> 36 y ss.

psicológica que lleva en sí un meollo ético: quienes buscan la acumulación de los bienes materiales —caudal o capital— sin medida sólo quieren vivir (para ella), y como la ambición y desordenado apetito son ilimitados, desean también medios ilimitados para aplacarlos. Los bienes resultan así instrumentos del deseo, pero son fines de su propia expansión. Los otros, quienes inicialmente mantenían el enfoque natural, que aspiraban al *buen vivir*,<sup>15</sup> son arrastrados por los primeros y a la larga caen en lo mismo, y todo termina en un pancrematismo. Acontece con los bienes lo contrario de lo que ocurre con la virtud: de ésta uno siempre cree que tiene suficiente, aunque se posea muy poco de ella; de la riqueza en cambio —como del poder y de la reputación— no conoce límites nuestra búsqueda.<sup>16</sup>

Dicho de otro modo: el capitalismo financiero arrebató aun a quienes no hubieran querido emplear sus facultades *contra natura*,<sup>17</sup> de suerte que la “crematística” no sólo constituye un mal, sino un mal degenerativo contagioso. Pero hay algo más: no es acción del coraje ganar dinero, sino la impavidez; ni tampoco lo es de la medicina o del arte de la guerra. Y sin embargo, dentro del pancrematismo, se convierten en instrumentos del lucro. Éste invade toda la economía, y convierte en venales la virtud del coraje —característica del ciudadano—, el arte del soldado —que sólo se debe a su patria—, y hasta la ciencia de la salud y de la vida. El ganar dinero resulta así “fin de todo, a lo cual todo se dirige”.<sup>18</sup>

### III

Frente a este cuadro desolador, que los hombres de nuestro siglo conocemos bien, nos sugiere Aristóteles la visión de la justicia, no la de *Thémis*, la ley autoritaria, sino la de *Dike*, como armonía de igualdades y desigualdades. Frente al mundo de los codiciosos<sup>19</sup> que van tras los bienes, de los cuales dependen felicidad y desgracia, surge la figura del justo. Es el observante de la ley y de la igualdad,<sup>20</sup> quien no se reserva sólo lo bueno para sí y promueve que los demás tomen las cosas absolutamente malas para ellos.<sup>21</sup> El justo produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad. Es el valiente, el temperante, el manso, cuya virtud es perfecta —y he aquí lo esencial— en relación con el *otro*. ¡Qué abismo entre el hombre cabal —el justo— y aquel cuya norma es el lucro, que a través de la moneda busca únicamente la riqueza, la riqueza para *sí*! Y, sin embargo, justicia y crematística son universales, aunque en sentido diferente.

La justicia, en su prístino sentido, brilla más que los luceros del alba y de la tarde. En cuanto virtud que es esencialmente bien ajeno (pues se

<sup>15</sup> 1258 a 1.

<sup>16</sup> 1323 a 36 y ss.

<sup>17</sup> 1258 a 10.

<sup>18</sup> 13-14.

<sup>19</sup> 1129 b 33.

<sup>20</sup> a 35 - b 1.

<sup>21</sup> b 11.

encamina a la felicidad del otro) constituye el fundamento de la política.<sup>22</sup> La justicia política puede, empero, ser natural o legal: en el primer caso pertenece a ella lo que en todas partes tiene la misma ley y no depende de nuestra aprobación o desaprobación.<sup>23</sup> Es absoluta. En el otro, se trata de lo que en principio es indiferente, pero que una vez constituida la ley deja de serlo,<sup>24</sup> i. e. la ley positiva. Entre las ciudades no sólo griegas sino incluyendo a las bárbaras, podría, pues, concluirse —y ello interesa a nuestro estudio— existe de un lado un intangible derecho natural— el de gentes, como se diría después—, y aquel que nace de la convención (*synthekés*), que evidentemente no puede contradecirlo.

Tanto la *hybris* de la crematística como la virtud de la justicia señalan hacia la comunidad, hacia la *polis* y por encima de ella hacia las relaciones interestatales, a lo que hoy calificaríamos de internacional, al *cosmos* (= ordenamiento) de la humanidad.

#### IV

Ahora bien, ¿cuál es la vida más perfecta? ¿Aquella que se entrega a la crematística o la que busca la justicia? (“Buscad el reino de Dios y su justicia, y lo demás se os dará por añadidura”,<sup>25</sup> nos recuerda la subconciencia.) La felicidad depende de la medida de la virtud, pues del exceso de bienes materiales siempre se deriva algún daño o por lo menos nada ventajoso acarrear;<sup>26</sup> la vida feliz es propia de quien posee *ethos* e inteligencia, pero que ha sido favorecido mediocrementemente por la posesión de bienes exteriores,<sup>27</sup> es decir, que requiere un *minimum* vital, una infraestructura material adecuada. Como en la justicia está toda la virtud en compendio,<sup>28</sup> resulta evidente que el justo será más feliz que el pecunioso, más útil y más noble, y que su vida será la más digna de ser deseada.<sup>29</sup>

Lo que vale para el individuo vale también para la *polis*, como un conjunto de hombres tomados colectivamente; y la vida más perfecta ha de ser la misma tanto para los individuos como para los Estados,<sup>30</sup> y ello porque la *polis* sigue siendo como lo era en los tiempos homéricos —nos recuerda Jaeger—<sup>31</sup> “la suma de todas las cosas humanas y divinas”. Sin embargo, podría preguntarse aún, específicamente: ¿Es en efecto la felicidad de los Estados la misma que la de los hombres?<sup>32</sup>

<sup>22</sup> 18-33.

<sup>23</sup> 1134 b 18-20.

<sup>24</sup> 20 y ss.

<sup>25</sup> Mt. 6, 33.

<sup>26</sup> 1323 b 8-9.

<sup>27</sup> 2-4.

<sup>28</sup> 1129 b 29-30.

<sup>29</sup> 1323 a 15-16.

<sup>30</sup> 1325 b 30 y ss.

<sup>31</sup> W. Jaeger, *Paideia* (trad. esp. J. Xirau). México, 1942, p. 111.

<sup>32</sup> 1324 a 5-6.

Para responder a esta pregunta nos presenta Aristóteles —como prolegómenos— unas distinciones básicas. Hay —nos dice— tres clases de hombres: *a)* el pecunioso que considera que la felicidad de la vida estriba en la riqueza; *b)* el tiránico, que de acuerdo con Platón<sup>33</sup> cree que la “buena vida” depende de la cantidad de esclavos que se poseen, es decir, del poder, y *c)* el justo, que cifra la felicidad en la virtud. Y se establece un fenómeno en que todo el mundo está de acuerdo: el primero juzga que el Estado más rico es el más feliz; el segundo opina que la *polis* más poderosa —la que domina al mayor número de pueblos— lo es; y el tercero sabe que esta calidad ha de ser atribuida al Estado más virtuoso.<sup>34</sup>

Es evidente que los dos primeros modos se oponen al tercero. Por un lado la virtud, por otro la no-virtud, en su doble forma de amor a la riqueza y al poder. Pero no sólo esto: el primero y el segundo se suponen. Dentro del crematismo que todo lo invade, el Estado pecunioso *es* también el poderoso. Pero no ha de entenderse que el ser poderoso —o tiránico— se refiera únicamente a la actitud del gobierno frente a los ciudadanos de la *polis*, sino también frente a sus congéneres, los demás Estados. La manera de ser del Estado no-virtuoso es —para llamarlo con nombre moderno— el imperialismo, en que se conjugan expansión híbrida de riqueza y poder.

## V

¿Cómo se comporta un Estado imperialista? Por lo pronto tiene una política despótica y tiránica, no sólo hacia dentro sino hacia fuera: su legislación y educación (*paideia*) se encaminan a la guerra para sojuzgar a sus vecinos. Si en lo interno las leyes acusan desconcierto, hacia lo exterior coinciden en un punto: tienen por fin la dominación.<sup>35</sup> La actividad suprema del Estado consiste entonces en la expansión y sometimiento de los vecinos y demás Estados, todo está ordenado hacia la guerra, y de allí que se convierta en potencia militar.<sup>36</sup> ¿Y cuál es en ellos la función del estadista? ¿Cuál el mejor político? Pues no cabe duda: aquel que mejor estudia y pone en práctica los medios de dominio más absoluto sobre los pueblos vecinos.<sup>37</sup> ¿Y en materia económica, cuál es su actitud? Pues evidentemente no sólo importar los productos que faltan en el Estado que ese estadista gobierna y exportar el sobrante de la propia producción —lo cual es lícito y útil—, sino lanzarse a la crematística, es decir, perseguir con el comercio internacional un lucro, como fin en sí, buscar ganancias exageradas y fundar para ello un emporio.<sup>38</sup> La *polis* que ambiciona la hegemonía posee entonces una fuerza naval proporcionada a sus empresas.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> *Leyes*, X.

<sup>34</sup> *Pol.* VII, 2, en esp. 1324 a 5 y ss.

<sup>35</sup> b 1.

<sup>36</sup> 9 y ss.

<sup>37</sup> 22 y ss.

<sup>38</sup> 1327 a 29 y ss.

<sup>39</sup> b 6.

Dominación, expansión, crematística internacional, potencia militar y naval, agresividad bélica concienzudamente preparada: he allí las características del Estado imperialista para Aristóteles, según sus observaciones en el último tercio del siglo IV antes de Cristo. Su divisa reza que el poder es el bien supremo,<sup>40</sup> su política externa se funda en la rapiña y la violencia.<sup>41</sup>

## VI

Frente a este tipo de Estado, la *polis* que actúa de acuerdo con el bien es la mejor y más feliz.<sup>42</sup> Y ello aparece con claridad si se considera que la felicidad no depende de los bienes exteriores sino responde a la virtud y a la prudencia, y a un comportamiento conforme a éstas.<sup>43</sup> Tal Estado será una forma de comunidad entre iguales que se encamina a lograr la mejor vida de sus propios componentes, y que se funda en la actualización de la virtud, lo que —desde luego— puede desarrollarse según las diversas constituciones positivas.<sup>44</sup>

Con la introducción de esta referencia a la realidad política de las *polis*, ciudades, a su variedad fáctica, tiende el filósofo un puente entre el ideal ético del Estado que, a base de una argumentación teórica, nos propone como meta y modelo, y los hechos concretos, es decir, el comportamiento y sus resultados de las *polis* que conoce, aquello que la experiencia nos enseña. Como confidencia de entendido a entendido nos recuerda un secreto a voces: no es cierto que para ser feliz un Estado tenga por condición ser “grande”, es decir: populoso y poseer un territorio extenso. Bien lo saben las ciudades que se hallan en esa envidiable situación. La verdadera grandeza no estriba en el tamaño. Pero, entonces ¿en qué? Un médico corpulento no es un *gran* médico; así, también la grandeza de un Estado no es asunto del número de sus habitantes, sino de la capacidad de éstos.<sup>45</sup> Por lo demás, las muchedumbres son difíciles de gobernar en orden. Lo importante es un gobierno sabio<sup>46</sup> con miras a un esparcimiento al par liberal y temperante de sus ciudadanos.<sup>47</sup> Si la población debe mantenerse en un justo límite numérico —que equilibra el tamaño demográfico con el buen gobierno—<sup>48</sup> la magnitud del territorio debe obedecer igualmente a esta proporción, de modo que sirva a los fines del Estado, teniendo en cuenta el problema general de la propiedad y de la abundancia de bienes<sup>49</sup> a que

<sup>40</sup> 1325 a 34 y ss.

<sup>41</sup> b 1.

<sup>42</sup> 1323 b 30.

<sup>43</sup> 22 y ss.

<sup>44</sup> 1328 a 35.

<sup>45</sup> 1326 a 5 y ss.

<sup>46</sup> 26 y ss.

<sup>47</sup> b 31 y ss.

<sup>48</sup> 1325 a 30-35.

<sup>49</sup> 1326 b 35.

ya hemos aludido. Es decir, que debe ser suficiente y adecuado, pero no excesivo.

Como la justicia es preferible a la violencia,<sup>50</sup> el Estado virtuoso sabe que la guerra tiene por fin la paz, que los negocios se enderezan a los ocios (= esparcimientos contemplativos) y que las cosas necesarias y útiles tienen su razón de ser en las nobles.<sup>51</sup>

Es decir que —como dice Tricot—<sup>52</sup> la felicidad de un Estado reposa sobre las mismas bases éticas que la felicidad del individuo y se acompaña de las mismas virtudes. En acuerdo en este punto con Platón, Aristóteles establece un paralelismo completo entre las virtudes individuales y sociales. No hay dos morales, una para los particulares, otra para los Estados. El Estado no es su propio fin, ni encuentra su dirección y su regla en él mismo. Una tal concepción es la implícita condenación de la *razón de Estado*, cuyos principios han sido codificados por Maquiavelo, y que desde el Renacimiento se hallan en la base de la política de los Estados modernos.

Es obvio que las precisiones que nos presenta Aristóteles se refieren al Estado-ciudad de la Grecia clásica, pero en sí responden a principios universales. Por ello también son universales los postulados que de éstos se derivan y que tocan a la vida “internacional”. Veámoslos.

1. Un territorio adecuado —si posible autosuficiente—<sup>53</sup> a la vida de un Estado implica acceso al mar,<sup>54</sup> es decir: el disfrute de comunicaciones con el exterior. El filósofo no excluye la posibilidad de una *polis* totalmente aislada que pueda ser muy feliz, pues en esta posibilidad radica, precisamente, la prueba de que la expansión no es condición de felicidad. Pero esto sería más bien la excepción histórica, sobre todo para un griego. El Estagirita, por el contrario, advierte que es conveniente tener cierta potencia marítima que asegure comunicaciones e intercambios, pero ello dentro de los límites de la justicia y temperancia. Si viene la tentación de la hegemonía, la marina adquiere proporciones concordantes con las ambiciones, y entonces ha de tenerse en consideración el modo de vida del propio Estado,<sup>55</sup> y con ello su modificación, con las consecuencias ya apuntadas.

2. Del *ethos* del Estado deriva que no proceda la opinión según la cual el gobernar despóticamente (es decir: con violencia y ánimo de dominación) sea el arte del estadista. Tanto en lo interno cuanto en política exterior ha de ser muy otra su actuación: lo desventajoso para un pueblo no puede ser impuesto por él a otro, pues no es lícito reclamar para sí justicia y no tenerla en cuenta en el trato con los demás.<sup>56</sup> Dicho en forma moderna:

<sup>50</sup> 116 b 37.

<sup>51</sup> 1333 a 35 y ss.

<sup>52</sup> Aristote, *La Politique*, Nouvelle traduction avec introduction et notes par J. Tricot. Paris, 1962, tome II, p. 470, note 3.

<sup>53</sup> = vida autárquica, 13 b 24.

<sup>54</sup> *Pol.* VII, 6.

<sup>55</sup> 1327 a 40 - b 6.

<sup>56</sup> 1324 b 32 y ss.

los deberes y derechos de los Estados son fundamentalmente iguales y universales, y servirlos es propio del verdadero estadista.

3. Si la preparación para la guerra no es la finalidad del Estado, sino sólo un medio para lograrla —que es la felicidad en la paz— entonces, ¿cuál ha de ser la actitud internacional de un Estado justo? Su política debe encaminarse a que todos *participen*<sup>57</sup> —desde el plano familiar hasta el mundial— en la buena vida y en la felicidad alcanzables.<sup>58</sup> Lo que significa que el ideal de un Estado justo es la realización —en lo externo— de una comunidad internacional, de una internacional platónica de paz y benevolencia recíprocas, de efectiva convivencia<sup>59</sup> por la amistad.<sup>60</sup>

El anti-imperialismo de Aristóteles no deriva así de circunstancias históricas o geográficas, sino de principios morales; de allí su cohesión lógica y su fuerza conceptual. Pero por otro lado, el preceptor de Alejandro Magno —conquistador por excelencia—, el genio universal que conocía la existencia y naturaleza de los imperios orientales de su época, el ciudadano que sabía de las luchas por la hegemonía en Grecia, no era un hombre ajeno a estas realidades. Tanto es así, que con realismo nos describe cómo Aristides empujó a los atenienses a la hegemonía y su poder bélico en vísperas de la guerra del Peloponeso.<sup>61</sup> Para llegar a la creación del imperio<sup>62</sup> se necesitó de audacia y mucho dinero,<sup>63</sup> así como de la persuasión de parte de Aristides, a fin de actuar despóticamente frente a los aliados, aunque conservando a algunos —los más seguros y estratégicamente colocados— cierta independencia.<sup>64</sup> Todo ello requirió enormes fuerzas militares: 20 000 hombres bajo las armas,<sup>65</sup> y tuvo por consecuencia que el pueblo ateniense viviera en opulencia y que muchos lo hicieran dependiendo del Estado.<sup>66</sup> En el ejemplo de Atenas de nuevo se nos ponen ante los ojos los rasgos esenciales del imperialismo: riqueza, despotismo, sujeción militar, audacia...

No se puede, pues, decir de Aristóteles que era un teorizante; de él, precisamente, del filósofo de la experiencia. Su posición se basa en la apreciación de la esencia del hombre —animal racional y político— del hombre en general, del hombre de su tiempo, de la influencia de geografía e historia; pero también del anhelo humano de felicidad, de justicia, de bien. Y en el equilibrio entre realidad e ideal se funda su negación del imperialismo y su adhesión a una comunidad de participación y amistad entre los que tienen iguales derechos, lo que hoy quiere decir de todos los hombres.

<sup>57</sup> *methéxousi* 1325 a 10.

<sup>58</sup> 10 - 11.

<sup>59</sup> *suzên* 1280 b 38.

<sup>60</sup> *philia* *ibid.*

<sup>61</sup> *Const. Ath.* XXIV.

<sup>62</sup> *arkhé.*

<sup>63</sup> *Const. Ath.* XXIV, 1.

<sup>64</sup> 2.

<sup>65</sup> 3.

<sup>66</sup> *Ibid.*

## VII

El anti-imperialismo aristotélico, si bien comporta una afirmación del instinto territorial del hombre como elemento esencial de la vida individual proyectado al campo colectivo (la ciudad debe tener límites definidos y ha de defenderse), representa también una condenación de la desmesura,<sup>67</sup> una superación de ella por la justicia y temperancia, un rechazo de la riqueza y el poder como fines en sí.

El análisis del Estagirita constituye un vigoroso llamado a la independencia de todos y cada uno de los Estados, pues —como dice Heráclito— “el pueblo ha de luchar por su ley como por sus murallas”.<sup>68</sup> Ni imperialismo, ni tampoco entreguismo y sumisión, sino interdependencia y participación entre las ciudades en los diversos niveles de la vida. Aquí también el bien se halla en el justo medio. Pero ¿cómo lograrlo? No por el camino de la violencia; ni tampoco por el de la no-violencia en el sentido actual de la objeción de conciencia, pues Aristóteles califica el coraje (guerrero) de virtud y afirma que el Estado debe afrontar virilmente al agresor para no caer en esclavitud.<sup>69</sup> El camino es el de la justicia, el equilibrio, en que la fuerza se contiene. La clave está en la autolimitación racional y ética. La lucha permanente es pues contra la *hybris* —desmesura—, que es movida por los dos conocidos resortes de la crematística que por doquiera se infiltra y de la ambición (de poder y renombre). El equilibrio internacional descansa así en el equilibrio interno de los Estados que constituyen la comunidad de las *polis*, y éste en el equilibrio íntimo en el seno mismo del hombre individual, que a su vez sólo puede realizarse perfectamente en el equilibrio de la *polis*. La vida pública se desenvuelve así en la tensión de justicia y temperanza de un lado y de desmesura del otro.

¿Cómo resistir a la *hybris*? El equilibrio o igualdad de proporción<sup>70</sup> es en último término cuestión de ética, de virtud, de un hábito práctico verdadero y razonable que, fundado en el alma,<sup>71</sup> logra una armonía de razón y pasión.<sup>72</sup> La virtud fundamental encaminada al bien vivir<sup>73</sup> es la prudencia —*phrónesis*—, la virtud de la deliberación,<sup>74</sup> sobre las cosas buenas y malas para el hombre.<sup>75</sup> El anti-imperialismo aristotélico radica así en la prudencia; es ella que desaconseja la desmesura, crematística y tiránica, en el campo internacional.

Siempre queda, sin embargo, abierta la pregunta por lo que debe hacer un Estado justo frente a la agresión, frente a un Estado desordenado y desor-

<sup>67</sup> *hybris* 1334 a 28.

<sup>68</sup> Frag. 44 (Diels).

<sup>69</sup> 1334 a 19.

<sup>70</sup> 1301 a 27.

<sup>71</sup> 1184 b 23.

<sup>72</sup> 1206 a 36 y ss.

<sup>73</sup> 1140 a 28.

<sup>74</sup> 31.

<sup>75</sup> b 7.

bitado que lo ataca, aquella pregunta realista que lleva a la doctrina de la guerra justa.<sup>76</sup> La respuesta para Aristóteles resulta evidente: la lucha, pero sin afán de dominio o hegemonía, la lucha para restablecer el equilibrio.

En suma, en materia internacional, el Estagirita esboza frente a la ambición imperial —la ilimitación del poder y la riqueza—, contra la que previno a Alejandro, la temperanza política —basada en la prudencia—, la autoafirmación sin desmedro de los demás Estados, con la mano tendida hacia ellos. El camino medio, de la proporción y la mesura, lleva a los Estados y a los ciudadanos a la “paz general”.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> 1256 b 23-26.

<sup>77</sup> 1399 b 12.