

Filosofía de la guerra en la Antigüedad Tardía: La tradición neoplatónica

War Philosophy in Late Antiquity: The Neoplatonic Tradition

Luis Gonzaga Roger Castillo
Universidad de Jaén
lroger@ujaen.es

Resumen: Un aspecto poco estudiado de la tradición filosófica neoplatónica de la Antigüedad Tardía es el de la filosofía de la guerra. Sin embargo, el examen de la guerra y el ejército es una constante en la escuela ya desde Platón; por ejemplo, en *La República* o *Las Leyes*, donde habla extensamente de la clase militar, su formación y preparación y la composición del ejército. En el platonismo medio el máximo exponente es Onesandro, conocido por su tratado militar *Strategikos*, donde analiza las características y conocimientos que debe tener un buen general. Esta tradición del análisis de los aspectos bélicos, tanto teóricos como prácticos, es recogida en la Antigüedad Tardía por los filósofos neoplatónicos, quienes analizan qué es la guerra, cuáles son sus objetivos, características y propiedades; cuáles son sus aspectos conductuales y éticos —sobre todo en lo referente a la clase de virtudes que le son aplicables—; cuál es su vinculación con el gobernante, si es una herramienta de gobierno y en qué se diferencia de la paz. La guerra tiende a definirse en clave cosmológica como una manifestación en el plano político de la tensión y conflicto entre contrarios propia de los diferentes elementos del mundo. También se concibe como una intervención para restituir un estado de desequilibrio al equilibrio previo que se ha visto alterado. En elaboraciones tardías se plantea incluso en términos de substratos, donde las cosas que están en guerra entre sí buscan mutuamente ocupar los substratos opuestos. Partiendo por lo tanto de los antecedentes clásicos de Platón y Onesandro, se investigan estos aspectos en las fuentes primarias de Porfirio, Proclo, Olimpiodoro y Temistio, entre otras aportaciones, poniéndolas en relación con la tradición propia del platonismo, con

el propósito de reconstruir cuál era el acercamiento filosófico al hecho bélico en la Antigüedad Tardía.

Palabras clave: Filosofía de la Guerra, Neoplatonismo, Ética, Antigüedad Tardía, Justicia

Abstract: The nature of war philosophy in Late Antiquity remains largely unexplored. Nevertheless, the analysis of warfare and the military constitutes a philosophical constant since Plato. For instance, in *The Republic* and *The Laws* Plato examines extensively the military establishment, its training, education and the composition of the army. Perhaps the greatest philosopher in Middle Platonism is Onesander, known for his military treatise *Strategikos*, where he takes a close look at the characteristics and knowledge a good general should possess. This philosophical tradition of analyzing the theoretical and practical aspects of warfare was taken up in Late Antiquity by the Neoplatonic philosophers. They explored the nature of war, what its goal, features and properties are; its ethical and behavioral aspects, focusing on the related virtues, its link with state rulers and whether or not it functions as a governing tool and how it differs from peace. War tends to be defined cosmologically as a manifestation on the political plane of the tension and conflict between opposite elements of the world. It is also conceived as an intervention meant to restore the previous, now-lost balance. In later works it has even been explored in terms of substrates, with each competing element attempting to occupy the opposing substrates. Hence, starting from the classical precedents of Plato and Onesander, these aspects in primary sources by Porphyry, Proclus, Olympiodorus and Themistius, among other contributions, will be analyzed in relation with Platonism's own tradition in order to reconstruct the philosophical approach to warfare during Late Antiquity.

Keywords: War Philosophy, Neoplatonism, Ethics, Late Antiquity, Justice.

Para citar este artículo: Luis Gonzaga ROGER CASTILLO: “Filosofía de la guerra en la Antigüedad Tardía: La tradición neoplatónica”, *Revista Universitaria de Historia Militar*, Vol. 11, N° 22 (2022), pp. 16-39.

Recibido 30/09/2021

Aceptado 30/06/2022

Filosofía de la guerra en la Antigüedad Tardía: La tradición neoplatónica

Luis Gonzaga Roger Castillo
Universidad de Jaén
lroger@ujaen.es

Introducción

El mundo académico ha sido pródigo en el estudio de la tradición militar de la Antigüedad. Esto bastaría para justificarse simplemente por la historia bélica de Roma, y con mucho mayor motivo si se tienen en cuenta las demás organizaciones militares, como las de Egipto, Persia o China. Por lo general, la disponibilidad de fuentes aumenta conforme se avanza en el tiempo; esto, sumado al interés de los estudios clásicos por la milicia en el Imperio Romano, hacen que el periodo del Antigüedad Tardía abunde en esta clase de estudios. Pero esto es así en cuanto a los aspectos prácticos, fácticos y organizativos.

Cuestión distinta es lo relativo a la historia del pensamiento sobre la guerra y sus elaboraciones filosóficas, esto es, la filosofía de la guerra en el pensamiento grecolatino. Esto puede deberse a varios motivos. Uno de los más relevantes quizá sea la ausencia de sistematización, a diferencia de otras tradiciones –como la China con *El arte de la guerra* de Sun Tzu. En efecto, se conservan manuales de táctica y estrategia de la Antigüedad, pero no se conserva ningún texto que trate sistemáticamente la filosofía de la guerra, sino que más bien suele exponerse en relación con otros temas filosóficos, normalmente de carácter ético o político, o acompañando a textos que recogen elementos prácticos recopilados por la experiencia militar. Algunas excepciones, como el estudio de Tristan Husby,¹ se centran en los filósofos e historiadores de la Atenas de Pericles –por corresponderse con el prestigio de la Grecia clásica–, pero no en el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media, que es el periodo propiamente conocido como Antigüedad Tardía.

Por tanto, el objetivo de la presente investigación es examinar y analizar cuál es la filosofía de la guerra y la elaboración teórica sobre el hecho bélico en los pensadores de la Antigüedad Tardía, sobre todo dentro de la corriente de la tradición neoplatónica, que es precisamente la predominante en dicho periodo. Para ello se ha recurrido principalmente al análisis y examen de fuentes primarias de los propios autores. Dado que es

¹ Tristan K. HUSBY: *Justice and the Justification of War in Ancient Greece: Four Authors*, Connecticut, Connecticut College: Classics Honors Papers, 1, 2009.

inevitable asumir la falta de sistematicidad ya mencionada, se ha optado por un tipo de organización cronológica, lo que posibilita un seguimiento diacrónico del pensamiento sobre esta materia y de sus diferentes transformaciones, teniendo en cuenta no obstante que en buena medida se trata de una tradición de escuela, por lo que se presume cierta continuidad. Respecto de las fuentes secundarias, la inmensa mayoría de los estudios sobre filosofía de la guerra en la Antigüedad se centran en el periodo de la Grecia clásica, dado que de un pensamiento tradicionalmente más tratado por la academia y también más susceptible de sistematización. Por ello se han empleado en la exposición de los antecedentes clásicos, concretamente para la sintetizar la doctrina de Platón. En el caso del neoplatonismo y la Antigüedad Tardía, por lo general, la literatura académica sólo trata la cuestión de modo indirecto al tratar otros temas filosóficos de los respectivos autores, por lo que se han empleado para aclarar aspectos del pensamiento de cada autor, para identificar elementos contextuales relevantes y para trazar las inevitables conexiones entre la filosofía de la guerra, propiamente dicha, y la filosofía política.

Antecedentes: La filosofía de la guerra en Platón

Con frecuencia, Platón trata en sus diálogos la cuestión del conflicto y de la guerra. Desafortunadamente, por cuestiones de espacio y delimitación temporal no es posible exponer de manera exhaustiva su filosofía de la guerra, pero sí se expondrán algunas de las líneas básicas, particularmente aquellas cuya continuidad pueda rastrearse en los pensadores de la Antigüedad Tardía².

La obra que trata con mayor detenimiento la guerra y la defensa es *La República*. La causa de la guerra es la naturaleza humana. Así, dado que se puede educar y controlar la naturaleza humana, también puede controlarse la guerra. Su finalidad última es la justicia, y más concretamente la restauración de la misma. Por ello, los cuerpos militares del Estado (los denominados guardianes en *La República*) tienen el combate y la batalla como parte integrante de su entrenamiento y formación. En *El Político*, la guerra aparece sometida a la política. Se trata de un instrumento más que el orden de la polis o del Estado puede emplear, ya que la finalidad de la política es la justicia y la guerra es una herramienta para procurarla. En *Las Leyes* se plantea que, aunque la guerra es un modo adecuado para proteger una ciudad, no puede ser el objetivo último y principal, porque es contrario al desarrollo de las virtudes humanas. En consecuencia, se pone en duda que la guerra sea la finalidad última de sociedades fuertemente militarizadas, como la espartana y la cretense.

Los tres diálogos concuerdan en que la guerra es un instrumento de la política y no al revés. La justicia es resultado de las decisiones humanas conscientes y voluntarias,

² Para la siguiente exposición, C.D.C. REEVE: *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1988; Tristan K. HUSBY: op. cit.

nunca de las involuntarias o de la necesidad impuesta por las circunstancias. La guerra, en cuanto instrumento para la construcción de la justicia, se vuelve esencial y necesaria. No puede existir una polis que no pueda recurrir, aunque no lo haga, al recurso de la guerra. Platón no tiene como propósito la construcción de una paz perpetua, porque simplemente no resulta posible. Pero, ya que no puede prescindirse de la guerra, al menos sí que puede controlarse mediante la política, disponiendo las circunstancias donde no se busquen guerras de conquista o expansivas, sino principalmente defensivas. Es decir, debe producirse una agresión previa para que la guerra sea un instrumento en manos de la justicia. La razón, y más concretamente el alma racional, puede producir este buen uso de la política y, en consecuencia, el control de la guerra. Por ello, el alma racional debe controlar el alma irascible, que es donde se encuentran el valor y la agresividad. El gobernante o rey filósofo es aquél en quien predomina esta alma racional, mientras que los guardianes o guerreros son aquellos en quienes predomina el alma irascible. Por eso, el monarca o gobernante actúa como si fuera el alma racional de todo el cuerpo social. Al estar los soldados sometidos al gobernante, el alma irascible queda sometida por el alma racional, de modo que la agresividad queda contenida y sólo se emplea como instrumento de la justicia. En buena medida, la mayor parte de estas ideas se transmitirán a la posterior tradición neoplatónica de la Antigüedad Tardía, que las reelaborará y aplicará a las circunstancias propias del periodo.

Onesandro y la tradición militar en el platonismo medio

La preocupación por las cuestiones relativas a la guerra pasa a formar parte de la filosofía platónica y reaparece ocasionalmente. Quizá el principal testimonio que tenemos de esta transmisión en la escuela entre Platón y el neoplatonismo es la obra de Onesandro, filósofo del siglo I d.C. perteneciente al platonismo medio. Escribió un comentario a la República de Platón, que no se conserva, y un manual de estrategia militar, el *Strategikós*, que sí se ha conservado.³ Esta obra es singularmente relevante porque Onesandro, además de filósofo, fue un militar experimentado. Según expone, para elaborar esta obra se basó en otros libros sobre práctica militar, además de en su propia experiencia. Pero no pretende simplemente hacer un conjunto de reglas, sino darle una mayor elaboración conforme a criterios de prudencia o de sabiduría práctica:

Porque no he recopilado solamente los preceptos del generalato, sino que me he esforzado en alcanzar el arte del general y la sabiduría práctica que se encuentra en los preceptos. Sería afortunado si fuera considerado capaz, ante tales

³ David HARTHEN: "Onesander", en Sara E. PHANG et al. (eds.), *Conflict in Ancient Greece and Rome. The Definitive Political, Social, and Military Encyclopedia*, Volume 1: A-R, Greek Section, Denver, ABC-CLIO, 2016, p. 399.

hombres, de hacer un esquema de aquello que los romanos han logrado con sus grandes hazañas.⁴

La intención de Onesandro es ir más allá de la simple recopilación, ofreciendo una reflexión filosófica que permita al lector adquirir el arte y la prudencia. Hay una intención filosófica desde el momento en que pretende explicar las causas del triunfo y la derrota de los generales en correlación con el devenir histórico, que él aplica a su período coetáneo, asombrado por el ascenso de Roma:

Será una escuela para los buenos generales, un deleite para los comandantes retirados en estos tiempos de venerada paz. Y sabremos al menos por qué razón algunos generales han sucumbido y caído, pero otros han prosperado y llegado a la fama; y examinaremos sobre todo el valor de los romanos y cómo ningún rey, ni reino, ni nación ha alcanzado una posición mayor de dominio ni los ha igualado al establecer su autoridad, incommovible en el tiempo.⁵

Por ello, puesto que uno de los objetivos de la obra es llevar al lector a la frónesis o a la sabiduría práctica del mando militar, es necesario que los preceptos provengan, precisamente, de la praxis y no de la teoría. Por eso, advierte Onesandro, los preceptos militares del libro provienen de la experiencia y de las hazañas que han realizado los romanos, que nuevamente aparecen como arquetipo ideal de ejército. Es bueno recurrir a la experiencia y a los descubrimientos de otras estrategias en vez de fiarlo todo a la propia inteligencia o capacidad de inventiva.

Además, Onesandro considera que es necesario rogar a la fortuna para que haga su parte, pero no asumir que todo depende de ella. Es una necesidad atribuir los desastres militares exclusivamente a la suerte o la fortuna y no ver otra causa en la inepticia del mando, del mismo modo que es absurdo atribuir toda la victoria a la pura suerte y no considerar la pericia del general. Por eso mismo se castiga y se recompensa a los generales ante el éxito o el fracaso. Inmediatamente se percibe cuál es el trasfondo. Los preceptos militares sirven para establecer un orden en medio del caos que supone una guerra o una batalla. La fortuna no se puede controlar completamente, pero el arte del estratega permite controlarla en cierta medida. Aquí en realidad se expone una de las ideas principales de la filosofía de la guerra en la Antigüedad Tardía, que es posible trazar en buena medida en los autores posteriores vinculados con el neoplatonismo.

⁴ ONESANDRO: *Aeneas Tacticus, Asclepiodotus, Onasander*, Londres, The Loeb Classical Library, 1923, p. 370. Todas las traducciones al español de las citas literales de los textos editados en otros idiomas son de elaboración propia.

⁵ ONESANDRO: op. cit., p.370

A lo largo de todo el libro, la filosofía militar se presenta fuertemente imbricada con la filosofía moral. No tanto en lo concerniente a la moral de la acción militar misma, sino en lo referente a la formación ética y de carácter que debe tener el general, cuáles deben ser sus virtudes principales y cómo debe ejercitarlas. Esto es una constante, no sólo del libro de Onesandro, sino en general de todos los manuales de estrategia de la Antigüedad y buena parte de la Edad Media. Las cualidades individuales del general son básicas y esenciales para ser un buen estratega. No obstante, con ciertas excepciones no se trata de cualidades provenientes del nacimiento o de la naturaleza. Es importante tener en cuenta que dichas cualidades son virtudes que pueden adquirirse o aprenderse mediante la práctica que forma el hábito. Así, Onesandro enumera el siguiente catálogo de virtudes y cualidades personales del general:

Creo que debemos elegir a un general, no como a los sacerdotes por su nacimiento noble, no por su riqueza como a los gimnasiarcas, sino por su templanza, contención, vigilancia, frugalidad, resistencia, inteligencia, no codicioso, ni joven ni viejo, padre de hijos si es posible, dispuesto al habla, de buena reputación.⁶

La templanza es necesaria para que los placeres corporales no le impidan pensar en asuntos militares de mayor importancia. La contención sirve para que sepa hacer uso adecuado de la autoridad en el ejército, porque en caso contrario sería incontrolable en la búsqueda de satisfacción de sus pasiones. La vigilancia para que pueda trabajar de noche. La frugalidad para que no gaste excesivo tiempo y recursos. Resistencia para que sea el último del ejército en cansarse. Conviene hacer notar que estas virtudes enumeradas son formas de las cuatro virtudes cardinales del platonismo: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. La contención equivale a la justicia, la prudencia equivale a la vigilancia, la frugalidad equivale a la templanza y la resistencia equivale a la fortaleza. Parece que hay un esquema moral de base platónica que opera como base conceptual para trazar el perfil del militar ideal.

Seguidamente, añado otras cualidades más vinculadas con el carácter o la naturaleza de la persona, así como con elementos de índole social: inteligencia para que tenga rapidez mental ante las diversas cuestiones, circunstancias y problemas que surjan. No codicioso, para que no se deje corromper y emplee adecuadamente el dinero contra el enemigo. Ni viejo ni joven, porque el joven no mueve a la confianza de las tropas y el viejo es débil. Lo ideal en este caso es un término medio, donde tenga vigor físico suficiente. De buena reputación para que la tropa pueda tener afecto sincero por su general. Que sea padre porque los hijos lo mantendrán leal a la patria y lo incentivarán a la victoria, aunque este requisito, aclara Onesandro, es sólo preferible, ya que se puede aceptar un general sin hijos siempre que sea un buen hombre.

⁶ ONESANDRO: op. cit., p. 374

Onesandro considera que estar dispuesto al habla es la mayor cualidad posible que puede tener un general, porque puede emplearla útilmente en variadas ocasiones. Puede usarla para elevar la moral de la tropa antes del combate e inspirarles espíritu marcial, así como para devolver la moral tras la derrota. Es incluso preferible al arte de los médicos, porque este es capaz de sanar aquello que es visible y presenta síntomas externos, pero el general elocuente puede solventar aquello que está oculto y no resulta manifiesto. Por último, debe ser de buena reputación porque es más fácil obedecer a alguien a quien se respeta y no se le considera inferior a uno mismo.⁷

Se observa que en las virtudes antecedentes prevalece el alma racional. El general emplea el ejército como una herramienta en la batalla y por ello no puede dejarse llevar por las pasiones, sino que debe emplear la herramienta orientada al fin que le es propio. En el último capítulo del manual, Onesandro abunda sobre esta cuestión al explicar cuál debe ser la conducta del general tras la victoria. Es de advertir que los autores posteriores retomarían esta cuestión. No debe excederse en su buena fortuna ni actuar movido por una violencia gratuita con los vencidos. Antes bien, debe tener buena voluntad y ser magnánimo, porque los vicios citados suscitan las envidias, mientras que las virtudes mueven a la emulación. La envidia es un tipo de enfermedad moral que perjudica a los vecinos, mientras que la emulación no desea el mal ajeno. Por eso, lo mejor para la propia patria es no mover a la envidia y el rencor a sus vecinos. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que los actos violentos que no serían adecuados con los vencidos sí que pueden resultar correctos como acción de guerra, incluso aunque se dirijan contra la población civil. Así, según Cogen: «El manual de Onesandro es de gran valor para comprender las ideas grecorromanas y las prácticas de la guerra. El propósito de una devastación admisible es forzar al enemigo a abandonar el esfuerzo bélico cuando no hay esperanza de que el enemigo vaya a cesar el combate».⁸ Esta doctrina pasaría posteriormente a Hugo Grocio y se llevaría a la práctica durante el siglo XX en los bombardeos nucleares de Hiroshima y Nagasaki.

En la figura del general se entremezcla también la figura del gobernante o del político: «Un hombre bueno no será tan sólo un valiente defensor de su patria y un líder competente de su patria, sino que también para la protección permanente de su propia reputación será un estratega astuto».⁹

La filosofía de la guerra en la Antigüedad Tardía

⁷ *Ibidem*, pp. 374-386.

⁸ Marc COGEN: *Democracies and the Shock of War: The Law as a Battlefield*, Nueva York, Routledge, 2012, p. 57.

⁹ ONESANDRO: *op. cit.*, pp. 526.

En la Antigüedad Tardía la guerra pasa a ejercer un papel central, expandiendo su influencia a todos los órdenes sociales: «La posición comparativamente marginal de la guerra en la academia contemporánea es inmerecida, teniendo en cuenta que ejerció un papel central en el mundo de la Antigüedad Tardía, incidiendo sobre la vida social, económica y política de la mayoría de las provincias en un momento o en otro». ¹⁰ La filosofía neoplatónica no permanecerá al margen de esta influencia.

A) *Porfirio*

La filosofía de la guerra de Porfirio (234-305 d.C.) puede rastrearse en su tratado sobre cuestiones homéricas. Los textos sobre cuestiones homéricas eran comentarios gramaticales y problemas narrativos e interpretativos sobre la *Ilíada* y la *Odisea*. El texto de Porfirio, concretamente, versa sobre la *Ilíada* y en él aparece la tradición neoplatónica relativa a las cuestiones militares.

En primer lugar, lo relativo a la guerra se presenta como un imponderable sujeto principalmente a la voluntad de la divinidad: «si no atienden a los hechos de la guerra, que dependen sobre todo de la piedad hacia los dioses». ¹¹ A pesar de todos los preparativos para la guerra y del correcto trazado de la estrategia que se debe seguir, el ser humano no puede controlar completamente los hechos de la guerra. Estos están sujetos más bien a lo divino y lo inefable. Esta cuestión, brevemente apuntada aquí, ya se ha visto cómo aparecía en Platón y volverá a aparecer con mayor elaboración en autores posteriores, con la diferencia de que Platón hace prevalecer la capacidad de control a través de los preparativos militares, pero los neoplatónicos acentúan el azar y la intervención de la providencia divina, muy probablemente en conformidad con las sucesivas crisis que en la Antigüedad Tardía azotarán y pondrán en peligro el Imperio Romano.

Al igual que Onesandro, Porfirio se refiere a las virtudes que debe tener un general, recogiendo en este caso una tradición de Isócrates: «El más cuidadoso de los generales, más leal a los helenos y más experimentado en los peligros de la guerra». ¹² Es decir, que el general debe ser prudente, leal y tener sabiduría práctica militar adquirida a través de la experiencia. En consecuencia, hay tres vicios opuestos a estas virtudes que debe evitar un general, y que Porfirio personifica en Agamenón: la negligencia, falta de fiabilidad y cobardía. Concretamente este último vicio lo define como el mayor impedimento para cualquier líder militar, y en esto se aprecia que continua con la noción platónica del alma irascible, cuya principal virtud es el valor –regido siempre por la

¹⁰ Alexander SARANTIS: “Waging War in Late Antiquity”, en Íd. y Neil CHRISTIE (eds.), *War and Warfare in Late Antiquity, Current Perspectives*, Boston, Brill, 2013, p. 2.

¹¹ John A. MACPHAIL JR. (ed. y trad.): *Porphyry’s Homeric Questions on The Iliad. Text, Translation, Commentary*, Berlín, De Gruyter, 2011, p. 53.

¹² John A. MACPHAIL JR.: op. cit., p. 21.

recta razón, claro está— y que es tanto el alma como la virtud que deben de predominar en los pertenecientes al estrato militar.

B) *Temistio*

La grave crisis del siglo III produjo durante el siglo IV un cambio en la mentalidad general. Chiaradonna considera que supuso una ruptura con respecto a la tradición clásica. Dicha ruptura vendría acompañada de un desarrollo ideológico y cultural de carácter teocrático. Las escuelas neoplatónicas no serían ajenas a esta mentalidad general. Gregory sostiene que la crisis del siglo III tuvo ramificaciones en todas las áreas de la vida, entre las que menciona expresamente la filosofía neoplatónica,¹³ lo que se traduciría en el uso de prácticas identitarias como la adhesión a una revelación recogida en libros sagrados.¹⁴ La filosofía de la guerra, del mismo modo, incorporará también estos elementos teocráticos e identitarios. Además, sostiene Dihle:

La crisis fundamental del siglo tercero d.C. produjo un debilitamiento significativo de la confianza en la razón humana; por el contrario, la gente tendió a mirar con esperanza o temor a poderes o fuerzas a las que la razón humana podía aproximarse, pero no abarcar por completo y mucho menos dominarlas.¹⁵

Aunque se suele catalogar a Temistio (317-388 d.C.) entre los filósofos aristotélicos, es innegable la influencia del neoplatonismo, dado que es la filosofía predominante en este periodo. Igualmente, como es habitual entre los pensadores de este periodo, no dedica un tratado sistemático a la filosofía de la guerra. Sin embargo, esto no implica que carezca de ella. Por el contrario, dado que ejerció diversos cargos públicos de importancia, se conservan multitud de discursos públicos sobre cuestiones políticas y, evidentemente, en ellos hace frecuentes alusiones a la paz y la guerra. Un examen atento de estos discursos permite reconstruir su pensamiento sobre estas cuestiones. Uno de los que proporcionan mayor información es el discurso *Del fracaso de los usurpadores en tiempos de Valente*, dirigido a este último emperador con ocasión de su triunfo sobre el intento de usurpación de Procopio (365-366 d.C.). El discurso, que es claramente laudatorio de Valente, comienza desde una perspectiva filosófica que permite clasificar y distinguir los diversos actos humanos.

¹³ Timothy E. GREGORY: *A History of Byzantium*, Singapur, Wiley-Blackwell, 2010, p. 34.

¹⁴ Riccardo CHIARADONNA: “Tolleranza religiosa e neoplatonismo politico tra III e IV secolo”, en Arnaldo MARCONI, Umberto ROBERTO e Ignazio TANTILLO (eds.), *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull’età tardoantica, Roma, 26-27 maggio 2013*, Cassino, Edizioni Università di Cassino, 2014, p. 37.

¹⁵ Albrecht DIHLE: *Greek and Roman Literature of the Roman Empire: From Augustus to Justinian*, Londres, Routledge, 1994, p. 363.

Para Temistio hay dos principios rectores a los que obedecen las acciones del ser humano: un principio derivado del juicio y los impulsos y otro principio que deriva de las circunstancias. El primero está bajo control del ser humano y, por consiguiente, la bondad o maldad de las acciones depende de este. El segundo procede de diversas fuerzas rectoras de causas externas como la providencia, la necesidad o el azar. De este segundo principio depende la fortuna o la desgracia. La filosofía en general analiza todas las acciones para establecer dónde tienen su origen, si en el primer principio o en el segundo, y obrar en consecuencia. Pero ocurre que, al someter los propios actos a examen, muchas veces una acción de una clase termina entremezclándose con la otra. Lo relevante es que Temistio aplica esta distinción de modo concreto a la guerra y a la paz. Así:

Y siendo dos los períodos en los que se reparten nuestras acciones (me refiero a la guerra y la paz), durante la segunda están por lo general en nuestras manos, pero durante la guerra se puede comprobar que también entra en liza la fortuna. Incluso a quienes no descuidaron ningún detalle para que se cumplieran sus expectativas de victoria, sino que contaban con el valor de sus generales, con la superioridad de sus efectivos y con su propia motivación para el combate, les sobrevino a veces un resultado inesperado. Por lo tanto, cuando el resultado parece deberse a una mejor preparación, no queda claro si se trata de un regalo de la fortuna o de un éxito de la estrategia del vencedor.¹⁶

En el periodo de paz, las acciones humanas pueden medirse en términos morales como buenas y malas, porque por lo general están regidas por el principio derivado del juicio y los impulsos. Es decir, cada individuo mantiene un control aceptable sobre los actos realizados en tiempo de paz. El periodo de guerra irrumpe como una perturbación en todos los sentidos posibles, no ya únicamente desde una perspectiva sociopolítica. En efecto, desaparece el orden y, por consiguiente, la capacidad de control del ser humano. Las acciones se vuelven incontrolables en gran medida. Rige el segundo principio, el de causas externas ajenas al control y a la toma de decisiones. La medida en términos morales se ve entremezclada o incluso reemplazada con una medida en términos de fortuna e infortunio, que determinarán la victoria o la derrota militar. Esto, hace notar Temistio, puede darse independientemente de las precauciones que se adopten en sentido opuesto: buenos generales, superioridad de las tropas y moral elevada.

Aun contando con esto, es posible que la guerra, precisamente por no estar sujeta a un orden, pueda arrojar un resultado inesperado, tanto deseado como no. Incluso cuando sobreviene la victoria por haberse preparado previamente, no siempre está claro si cabe atribuirle a las cualidades estratégicas de los mandos o a hechos fortuitos o azarosos. Desde esta perspectiva, Temistio presenta una actitud más bien crítica respecto

¹⁶ TEMISTIO: *Discursos políticos*, Gredos, Madrid, 2000, pp. 205-206.

al periodo de guerra y a los preparativos militares, pues siempre va a predominar el caos sobre el orden, la suerte sobre lo moral, lo involuntario sobre lo voluntario, lo incontralable sobre lo controlado. Esta causa externa, dice Temistio, «en la mayoría de las ocasiones es la que inclina la balanza del combate»,¹⁷ aunque también la causa externa es «más bien divina», por lo que puede deberse a la providencia. Por eso, como afirma Vanderspoel, Temistio en sus discursos públicos intenta siempre promover la paz y que el público «apoye el punto de vista de que la paz en términos aceptables era mejor que la guerra constante»,¹⁸ llegando incluso al punto de contrariar la voluntad del emperador Teodosio a este respecto.

Precisamente por esto, la atribución del honor de la victoria, ya mencionada, reviste cierta importancia en el discurso. En condiciones normales, la victoria corresponde a los generales, los oficiales y cada soldado de la tropa. Aunque de manera un tanto adulatoria le dice a Valente que se le puede atribuir a él la hazaña completa debido a su determinación ante la incertidumbre de la situación. Pero el trasfondo es mucho más interesante que el mero halago a un superior, pues parece que considera un cierto punto de contacto entre los dos principios rectores mencionados. Así, la tarea de Valente en la guerra es actuar conforme a la razón que permite dominar la ira. Temistio se inspira en Platón, equiparando a los reyes con la razón y a los soldados con la ira.

Conviene recordar que para Platón el alma tiene tres partes o funciones: concupiscible, irascible y racional. La primera rige los apetitos, la segunda rige las emociones y la tercera rige la razón. Estas tres partes del alma se reflejan en el cuerpo social y la jerarquía política. Así, el monarca equivale a la parte racional, los guerreros a la parte irascible y los mercaderes y artesanos a la parte concupiscible. Por lo tanto, la tarea del monarca en tiempo de guerra –y también cabría extrapolarla al general o al mando estratégico– es actuar racionalmente, disponiendo el valor de los soldados con miras a los fines adecuados. El alma racional es también la más elevada de las tres. Según Heather, Temistio considera que aunque es bueno que los emperadores sean también buenos comandantes, su cualidad principal es la de ejercer bien el gobierno civil. Ser capaz de dirigir las tropas en combate es un bonus, pero no es esencial para el oficio que le corresponde.¹⁹ Es posible que Temistio esté influido por el ambiente cultural producido tras los que Lee denomina «emperadores soldado», que abundan durante la crisis del siglo III.²⁰

¹⁷ *Ibidem*, p. 204.

¹⁸ John VANDERSPOEL: “Imperial panegyric: Hortatory or deliberative oratory?”, en Shaun TOUGHER (ed.), *The Emperor in the Byzantine World*, Oxford, Routledge, 2019, p. 206.

¹⁹ Peter HEATHER: “Liar in Winter: Themistius and Theodosius”, en Scott MCGILL, Cristiana SOGNO y Edward WATTS (eds.), *From the Tetrarchs to the Theodosians. Later Roman History and Culture, 284-450 CE*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 190

²⁰ A. D. LEE: *War in Late Antiquity. A social History*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 22-27.

Hay un cierto trasfondo simbólico del arquetipo de la realeza sagrada. Anteriormente se ha visto cómo la victoria, por depender de una causa externa, tiene un carácter más bien divino. En esto Temistio no hace más que recoger y transmitir una doctrina sobre guerra que es común a las civilizaciones tradicionales de la Antigüedad:

Por último, uno de los orígenes de la apoteosis imperial, el sentir que, tras la aparición del Emperador se ocultaba un *numen* inmortal, se deriva indiscutiblemente de la experiencia guerra: el *imperator* era originalmente el Jefe militar aclamado en el campo de batalla en el momento de la victoria; pero, en aquel instante, aparecía también como transfigurado por una fuerza venida de arriba, terrible y maravillosa, que daba la impresión del *numen*. Esta concepción, por lo demás, no es sólo romana, la encontramos en toda la antigüedad clásica mediterránea y no se limitaba a los generales vencedores, sino que se extendía a veces a los campeones de los juegos olímpicos y de los sangrientos juegos circenses.²¹

A este respecto, cabe recordar que, aunque el Imperio Romano se encontraba en un estado avanzado de cristianización, la sacralidad de la figura imperial continuó bajo los ropajes cristianos. Esta es también una de las manifestaciones de la paulatina teocratización que se produce tras la crisis del siglo III y a la que se aludía anteriormente.²² Más adelante, Temistio expresa de un modo más evidente la sacralidad imperial y su relación con el ámbito bélico:

Y dejemos a Homero, a Hesíodo y a los maestros de los helenos. Yo mismo he podido comprobar que los escritos asirios expresan con sutileza esto mismo, a saber, que “la mente del rey está guardada en la mano de Dios”. De ahí que deba advertir el enorme peligro que corre de caer lejos de esta mano protectora si emprende una acción contraria a Dios. Por lo tanto, príncipe, no sólo a ti te conviene tener pensamientos piadosos; también a los que hablan contigo les conviene que sus palabras lo sean, pues cada palabra que cae en tus oídos queda escrita en la mano de Aquél. Ésa es la razón de que tú, emperador, que tan amado eres por Dios, hayas podido someter sin derramar una gota de sangre a aquel bárbaro Tifón, porque al tener rectos pensamientos, Dios te tendió su mano y no satisfizo los ataques del criminal.²³

²¹ Julius EVOLA: *Metafísica de la guerra*, Olañeta, Palma de Mallorca, 2006, pp. 23-24.

²² Riccardo CHIARADONNA: op. cit., p. 37.

²³ TEMISTIO: op. cit., p. 209.

La cita de los escritos asirios es en realidad una cita de la Biblia, concretamente de Proverbios 21, 1. Aquí se observa también la incorporación de textos sagrados revelados que, como se ha visto, es propia de las escuelas neoplatónicas tras el siglo III, aunque en Temistio este fenómeno no parece tener un carácter tan marcadamente identitario, pues de lo contrario no citaría un texto de Proverbios, enmarcado en la revelación judeocristiana. Temistio, aunque pagano, consideraba el texto bíblico como una fuente válida para confirmar la doctrina de la realeza sagrada. El monarca también debe tener pensamientos piadosos, pero cuantos están ante su presencia es como si estuvieran ante Dios, ya que cuanto pronuncian ante el emperador es como si lo pronunciasen ante la divinidad. Temistio atribuye a la piedad y recto pensamiento de Valente la victoria en la guerra, precisamente por la parte concerniente a la providencia, esto es, aquella que depende de las circunstancias externas y no es controlable.

Además, por contraposición, si Valente es representación simbólica de la divinidad misma, sus enemigos (Procopio en este caso) son manifestación de fuerzas demoníacas:

Resulta, sin duda, muy cierta la vieja doctrina de la antigua filosofía: que en determinados momentos son potencias puras y divinas las que ponen su pie en la tierra descendiendo del cielo para bien de los hombres (no, según dice Hesíodo, «envueltas en niebla», sino revestidas de cuerpos semejantes a los nuestros y enmascaradas en una existencia inferior a su naturaleza para comunicarse con nosotros), mientras que en otras ocasiones los que acuden son seres caprichosos, monstruosos, criaturas y engendros del Lamento y de las Erinis, para daño, fraude y engaño de los desdichados hombres, amigos de lamentaciones y suspiros, insaciables de gemidos, bien cebados de lágrimas y ocupados de asolar la tierra (como los terremotos, las epidemias y las inundaciones) justo cuando aquélla florece.²⁴

Por otro lado, Temistio considera que cuantos participaron en los peligros del combate contribuyen a la derrota de los enemigos, pero la salvación de los enemigos tras la victoria es potestad exclusiva del emperador. Distingue dos tareas, la victoria y el uso adecuado de la victoria. La primera participa del hecho azaroso (o más bien, caótico e imprevisible) de las armas, pero la segunda es potestad del gobernante, por lo que tiene mayor dignidad. Precisamente por eso, afirma Temistio, las victorias deben llevarse hasta el final, porque si no ocasionan perjuicios a los vencedores, que la administran con falta de racionalidad.²⁵

²⁴ *Ibidem*, p. 209.

²⁵ *Ibidem*, p. 207.

Más adelante, aparece la analogía entre el militar y el médico, analogía clásica de la filosofía de la guerra en la Antigüedad: «Dios te ha permitido, como a un médico, que dieras una muestra de tu arte en el punto culminante de la enfermedad».²⁶

C) *Proclo*

Proclo (412-485 d.C.) es uno de los últimos grandes filósofos de la Antigüedad. En su época, el cristianismo es ya la religión oficial del imperio tras el Edicto de Tesalónica (380 d.C.) Esto provoca que los principales intereses de los filósofos sean la preservación y sistematización de la tradición filosófica, ante la dificultad paulatina que se va imponiendo a su transmisión en las escuelas. A pesar de la gigantesca capacidad sistematizadora de Proclo, en cuanto a la filosofía de la guerra ocurre lo mismo que en los casos precedentes. La obra donde más la recoge y trata probablemente sea el *Comentario al Alcibiades I*, es decir, un comentario para la enseñanza en la escuela neoplatónica de un texto curricular, el *Alcibiades I*, que es un diálogo sobre cuya autoría platónica existen dudas hoy en día entre los especialistas.²⁷ Allí se abre el tema con las siguientes palabras:

Cuál es la finalidad común de la guerra y la paz, a la cual el buen consejero y quien tenga conocimiento de estadista debe apuntar. Hay un fin común a ambas, respecto al cual examinamos las actividades que les conciernen y si alcanzan el fin apropiado o no. Por tanto, el consejero debe saber cuál es.²⁸

Esto se debe a la importancia que tiene la causa final a la hora de analizar cualquier actividad. Proclo afirma que es la causa primaria, principal y autoritativa. En el diálogo que comenta, Alcibiades se muestra ignorante de la causa principal y común de la guerra y de la paz. La discusión no es meramente teórica, sino que se relaciona con la filosofía práctica. En efecto, la incapacidad de decir cuál es la causa final común a la guerra y a la paz es también la incapacidad de saber qué es mejor y peor respecto de ambas. A los efectos prácticos, la incapacidad del mando de saber si las decisiones tácticas o estratégicas que adopta son buenas o malas, mejores o peores. Así: «Sócrates dice simplemente que es vergonzoso no ser consciente de qué es mejor en la guerra y la paz y no sacar las consecuencias, esto es, ¿cómo afirma Alcibiades que es un buen consejero en la guerra y en la paz, cuando no sabe cuál es el propósito de la guerra?».²⁹

²⁶ *Ibidem*, p. 211.

²⁷ André MOTTE: “Pour l’Authenticité du Premier Alcibiade”, *L’Antiquité Classique*, 30:1 (1961), pp. 5-32.

²⁸ PROCLO: *Alcibiades I*, La Haya, Springer Science+Business Media Dordrecht, 1971, p.137.

²⁹ *Ibidem*, p.139.

Conforme avanza el diálogo –y el comentario de Proclo– aparece una primera definición básica:

Si, por tanto, hacemos la guerra cuando hemos sido perjudicados, el propósito de la guerra es asegurar la justicia; si esto es así, quien aconseja correctamente sobre la guerra debe conocer la naturaleza de lo que es justo (...) Igual que las enfermedades del cuerpo nos hacen necesitar la medicina para que recuperemos la salud, también las injusticias de los demás producen los preparativos de guerra, para que no perdamos la parte de lo que es justo. Este es el propósito de la guerra, como la salud de la medicina.³⁰

El propósito último de la guerra es obligar al enemigo a restituir lo que se considera justo. La situación que provoca la guerra es considerada como una enfermedad, ya que ha producido un desequilibrio en la correlación de fuerzas e intereses entre dos potencias. Este desequilibrio es también una disarmonía política y social, por lo tanto, una injusticia. La guerra tiene como propósito la restitución de la justicia, al igual que la medicina tiene como finalidad la restitución de la salud. La comparación no es casual. Tanto la guerra como la medicina son conocimientos, disciplinas y herramientas al servicio del Estado para corregir un desequilibrio y devolverlo a la situación anterior, de salud o justicia.

Ahora bien, aunque esta es la finalidad de la guerra para un consejero –lo que equivale a decir la finalidad en la esfera política– no es exactamente la misma finalidad para los militares. Así, para un soldado el propósito es enriquecerse, para un general la finalidad es la victoria, y el estadista es quien considera lo que es justo y usa la guerra como medio para corregir la injusticia. Conviene advertir aquí que esta diferencia se debe a la mayor o menor generalidad y concreción del ámbito polemológico. El caso más concreto e individual es el del soldado, para quien la acción de guerra y el mantenimiento de la paz son un medio de vida. Un siguiente paso, de menor concreción y mayor extensión, es el del general que dirige las operaciones. La finalidad de su actividad es obtener la victoria. En este sentido, los soldados le están subordinados. Por último, el político o estadista, siquiera teóricamente, tiene como finalidad restituir la justicia al cuerpo social desequilibrado o agraviado por la acción del enemigo. Desde esta perspectiva, es también el cuerpo político quien decide la paz y la guerra y los generales se subordinan a esta finalidad, que es la más amplia en filosofía de la guerra.

Para comprender esta diversidad teleológica y la inclusión de los políticos o estadistas entre los actores bélicos, debe mencionarse la teoría política de Proclo con respecto al Estado. En palabras de Ramos Jurado:

³⁰ *Ibidem*, p.141.

Para Proclo, el Estado es una parte del Todo, un microcosmo reflejo de la estructura del macrocosmo o Todo [...] Al ser el Estado una copia del Todo, su estructura social refleja la estructura del Todo: “los jefes son semejantes a los dioses causantes de todas las cosas, los auxiliares a los demonios compañeros de los dioses, los cuales mantienen inquebrantable el orden del mundo y refrenan la turbación surgida de las partes inferiores”.³¹

El Estado refleja el macrocosmo en su jerarquía, y por eso es comprensible que lo refleje también en la actividad militar. Conforme la finalidad se va haciendo más general, más se va ascendiendo desde los auxiliares –conservadores del orden del mundo– hasta los jefes –causantes de todas las cosas. Conforme a esto, la guerra sería un instrumento demoníaco –ya se ha visto que su finalidad es la restitución de la justicia– cuyo cometido sería refrenar la turbación surgida de las partes inferiores de la sociedad. Para corregir este desorden se pondría en movimiento la cadena jerárquica político-militar, a semejanza de la jerarquía del cosmos de dioses-jefes y demonios-auxiliares. Esta interpretación tenía cierta tradición en las escuelas neoplatónicas. Sheppard hace notar que Orígenes neoplatónico, contemporáneo de Plotino, interpretaba la guerra entre atenienses y atlantes, mencionada en el diálogo platónico *Timeo*, como una guerra entre demonios.³² Según Marx-Wolf, Proclo recibiría esta línea exegética –o una muy semejante– de la obra de Porfirio. Según esta interpretación, la función de los militares se correspondería con los demonios que descienden a los cuerpos.³³ A este respecto, Sallis hace notar que Proclo considera que incluso aunque la guerra no sea la finalidad propia del Estado, manifiesta la grandeza de la virtud en mayor grado que la paz, al igual que la tormenta, más que el buen tiempo, muestra la habilidad del piloto del barco. En esto estaría en concordancia con Platón, ya que sólo en la guerra se lleva a su plenitud la ocupación de los guardianes (esto es, de los militares) de la ciudad.³⁴

Más compleja es la cuestión de qué es justo en el plano bélico. Comenta Proclo que Sócrates considera que una ciudad debe poseer sólo el poder suficiente para protegerse a sí misma y a sus vecinos de los problemas mutuos, porque la finalidad propia de la guerra es la justicia, y sólo en cuanto a los individuos intervinientes aparece la victoria o el lucro.³⁵ En un segundo acercamiento a la situación de injusticia que produce el conflicto bélico, se dice «vamos a la guerra porque somos víctimas del engaño o de la fuerza

³¹ Enrique RAMOS JURADO: “La teoría política en el Neoplatonismo”, *HABIS*, 36 (2005), pp. 439-440.

³² Anne D. R. SHEPPARD: *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus’ Commentary on the Republic*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, pp. 54-55.

³³ Heidi MARX-WOLF: *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority: Platonists, Priests, and Gnostics in the Third Century C.E.*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016, p. 54

³⁴ John SALLIS: *Chorology. On Beginning in Plato’s Timaeus*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, p. 27.

³⁵ PROCLUSO: op. cit., p. 141.

o de la privación». ³⁶ Aparecen aquí admirablemente sintetizadas las motivaciones bélicas: Fraude o quebrantamiento de la verdad y confianza mutua entre países, uso de la fuerza o agresión de un país hacia otro, o privación de aquello que en justicia corresponde a una de las partes y a la otra no. Sin embargo, Proclo hace notar que esto se puede hacer también con justicia, como cuando engañamos a un loco para que no haga daño, o el que priva de algo a un niño para inculcarle una actitud o cualidad social, o a un enfermo para devolverle la salud. O si se le robase un arma a un loco para que no pudiera dañar con ella a los demás. Esto se debe a que, si bien es cierto que el engaño, la fuerza y la privación con frecuencia suelen ser las causas de la guerra, no obstante son aspectos mucho más parciales que la finalidad última de la guerra.

Nuevamente se establece una correlación de estas causas con la antropología propia de la filosofía de la Antigüedad. El engaño procede de la razón; el uso de la fuerza, de la pasión; la privación, del deseo. Se corresponden, respectivamente, con el alma racional, el alma irascible y el alma concupiscible. Se trata de aspectos concretos y parciales del alma humana. Pero la justicia es una virtud propia de la totalidad del alma, no de uno de sus aspectos en concreto. Por contraposición, también la injusticia dependerá de la totalidad del alma en su triple división. Por lo tanto, lo justo y lo injusto exceden a esta triplicidad. Del mismo modo, la finalidad última de la guerra excede a las causas del engaño, del uso de la fuerza y de la privación. En este sentido, Ramos Jurado considera que la justicia para Proclo «consistirá en que cada clase asuma su papel, su lugar, y no intente usurpar el de la otra clase, de forma que “cada uno viva en el lugar que le ha sido asignado por la ciencia política». ³⁷ Es decir, restaurar la justicia consiste en la restauración de la armonía entre los distintos estratos sociales y que cada uno asuma su papel. Esto parece extensible también a las clases militares, que no deben usurpar la función de los demás.

D) *Olimpiodoro*

Olimpiodoro (495-570 d.C.) es uno de los primeros neoplatónicos en vivir bajo el convencionalmente denominado Imperio Bizantino o, con mayor propiedad, Imperio Romano de Oriente. En su propio *Comentario al Alcibiades*, Olimpiodoro coincide con Proclo en que la guerra surge siempre consecuencia de disputas sobre lo que es justo. Por ello, la guerra es un estado ontológicamente inferior a la paz, donde aún no se ha alterado la justicia. Así, dice refiriéndose a una frase de Alcibíades:

No comienza desde lo que es superior y natural, a saber, la paz, sino desde la guerra, que es inferior y contraria a la naturaleza. Por esto es también por lo que

³⁶ *Ibidem*, p. 141.

³⁷ Enrique RAMOS JURADO: “La teoría política...”, p.440

Sócrates, cuando lo corrige, comienza por lo superior cuando dice a continuación: “Te refieres a la paz y a la guerra...”. De hecho, incluso nuestros cuerpos dejan claro que la guerra es contraria a la naturaleza: después de todo, cuando los elementos están en paz, nos encontramos en un estado natural; pero cuando están en conflicto unos con otros, cuando alguno de ellos toma demasiado, entonces estamos en una condición contraria a la naturaleza.³⁸

La paz es un estado de justicia y equilibrio. La guerra es consecuencia de un desequilibrio que conlleva una injusticia. Por eso, recogiendo la tradición que ya se ha examinado en Proclo, la guerra recae siempre sobre aquello que es justo e injusto y tiene como finalidad restaurar la justicia. Para demostrar esto, Olimpiodoro aduce tres argumentos dialécticos. El primero es un argumento de carácter histórico, a saber, que las grandes guerras, por lo común, han consistido en disputas sobre qué es lo justo en el caso concreto, como las Guerras Médicas o la Guerra de Troya.

El segundo es de corte natural, ya que en la naturaleza también se da la guerra por un desequilibrio que perturba la justicia o armonía. Así, las cosas contrarias batallan entre sí por el lugar subyacente y desean poseer tanto este como sus despojos. Este argumento es, muy probablemente, un tópico de la escuela neoplatónica. Por ejemplo, en el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* de Siriano, maestro de Proclo, se encuentra el siguiente pasaje:

No es difícil describir de qué manera las cosas sensibles son múltiples, porque son espacialmente distintas y poseen substratos diferentes y hay muchas diferencias entre aquellas que están en guerra entre sí; por otra parte, describir cómo son múltiples las cosas inteligibles, cosas que no son espacialmente distintas ni están dominadas por un substrato, y que no muestran relación o inclinación hacia lo que les resulta secundario, esa es una tarea para quien no es de ingenio perezoso ni holgazán.³⁹

Esto aclara el sentido del argumento de Olimpiodoro. Existen cosas espacialmente distintas, con substratos diferentes (el lugar subyacente) y están muy diferenciadas (es llamativo que Siriano diga precisamente que estas cosas están en guerra entre sí) Estas cosas buscan ocupar el espacio de las demás y, en la medida de lo posible, adueñarse de su substrato (o al menos de sus despojos) Esto resulta perfectamente aplicable a las naciones o pueblos beligerantes, ya que cada uno tiene un espacio distinto (el territorio), un substrato diferente (economía, sociedad y cultura) y muchas diferencias con respecto a las naciones con las que está en guerra. Ahora bien, a tenor del texto de

³⁸ OLIMPIODORO: *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*, Londres, Bloomsbury, 2015, p.141.

³⁹ SIRIANO: *On Aristotle Metaphysics*, Londres, Bloomsbury, 2006, p.159.

Siriano, es posible que también esta multiplicidad causa de disensión se dé en las realidades inteligibles. Esta concepción metafísica puede estar detrás de la cuestión sobre qué es la justicia y los diferentes tipos de justicia, cuestión que se tratará más adelante pues tiene en Siriano un lugar tan relevante o más como el que ya se ha visto en Proclo.

El tercer argumento dialéctico alude a que cuando los seres humanos sienten que han violado sus derechos, se consideran indignos y como muertos, y movidos por esto comienzan las guerras.⁴⁰

Al igual que Proclo, Olimpiodoro considera que, de las diversas virtudes, cada una depende de una parte del alma: «Por ejemplo, el autocontrol de la parte apetitiva; la sabiduría práctica de la parte racional; y el valor de la parte emotiva».⁴¹ Sin embargo, la justicia no es una virtud como las demás y no pertenece a una parte o función específica del alma. Antes bien, la justicia depende de la totalidad del alma, porque implica ya de por sí una armonía entre las diversas partes. Por lo tanto, corresponde a toda el alma tripartita. En esto participa de la tradición de Proclo. Por eso la guerra surge motivada por una parte del alma en concreto, porque cada uno busca su idea propia de justicia.

Pero, ¿cuál es la justicia que busca cada parte? Al igual que Proclo, Olimpiodoro también identifica las partes del alma con las funciones que los individuos ejercen en su estamento dentro del cuerpo social. Concretamente, Olimpiodoro menciona al soldado, al orador, al general y al político. Cada uno tiene una finalidad propia. Al soldado le atribuye también una finalidad crematística. En efecto, es su medio de vida. La finalidad del orador es persuadir empleando las palabras antes de las armas. Vendría a ser el equivalente contemporáneo del cuerpo diplomático, pero en caso de que esto no pueda ser posible, su objetivo serán los preparativos de guerra para restaurar la justicia prevaleciendo con mediante las armas sobre el enemigo y las fuerzas contrarias. Cuando falla la diplomacia del orador, entra en acción el general, cuya finalidad es la victoria y conquista de los enemigos.

Aquí Olimpiodoro hace notar algo muy importante. La victoria por sí misma no es la finalidad de ninguno de ellos. No puede serlo porque la victoria pertenece a la totalidad de la comunidad. El general es el líder de la comunidad en estado de guerra y por eso se le atribuye el éxito, pero como tal no es una finalidad separada completamente de las demás. Esto lo corrobora la finalidad propia del cuarto miembro, el político. El político o estadista tiene como finalidad hacer a los ciudadanos buenos y aptos, pero no conseguir la victoria. La prueba de ello es que son frecuentes las victorias cadmeas o pírricas. El político hace buenos a los ciudadanos manteniendo a raya a los enemigos, que son la fuente de la injusticia; dándoles su parte justa y no privándoles de lo que les

⁴⁰ OLIMPIODORO: op. cit., p. 142.

⁴¹ *Ibidem*.

corresponde; y asegurándose de que los derrotados no rijan aquello que no les corresponde.⁴²

En realidad, que la victoria no sea por sí misma la finalidad de ninguno de los estamentos sociales intervinientes en el proceso bélico no es una idea tan ajena a la contemporaneidad como parece a simple vista. Parece que Olimpiodoro quiere afirmar que la guerra es un proceso holístico de todo el cuerpo social y que se orienta a la finalidad de restituir la armonía perdida y el derecho quebrantado. Dicho en otros términos, que no es posible que se dé una guerra total. Von Clausewitz reconoce también que la guerra no es más que un instrumento de la política, ya que la guerra por sí misma es contraria a cualquier interés humano, individual o colectivo. Por lo tanto, no puede separarse de la vida política.⁴³ Desde esta perspectiva, no se diferencia tanto la finalidad que Von Clausewitz atribuye a la política en comparación con Olimpiodoro:

Puede asumirse que el objetivo de la política es unificar y reconciliar todos los aspectos de la administración interna, así como los valores espirituales y todo lo demás que el filósofo moral quiera añadir. La política no es nada en sí misma, es simplemente la garantía de todos estos intereses contra los demás Estados [...] En ningún sentido el arte de la guerra puede considerarse como preceptora de la política, y aquí sólo tratamos la política como representativa de todos los intereses de la comunidad.⁴⁴

Es decir, el esfuerzo bélico no puede ni anteceder ni prevalecer sobre todos los intereses de la comunidad, de manera que la guerra sólo se mantendrá mientras sea un instrumento apropiado para la defensa de dichos intereses. Por eso dice Olimpiodoro que la victoria no es la finalidad propia y separada de ninguno de los intervinientes en la guerra, sino que la finalidad de cada uno es la preservación de un interés concreto. Del mismo modo, el político busca hacer buenos y eficaces a sus ciudadanos mediante la defensa de sus intereses frente a la injusticia del enemigo que pretende privarlos de ellos.

En otras partes del comentario se mencionan aproximaciones más prácticas y se enumeran los principales puntos circunstanciales de la guerra: el carácter del enemigo; contra quién se debe hacer la guerra, si contra vecinos o contra extranjeros; los medios, bien por combate naval, bien por combate terrestre; en qué territorio, el propio o el enemigo; en qué tiempo, verano o invierno; en qué momento, de día o de noche.⁴⁵ Podemos clasificar estos aspectos circunstanciales prácticos en tres grupos: a) referentes a los

⁴² *Ibidem.*

⁴³ Carl Von CLAUSEWITZ: *On War*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 252.

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 254.

⁴⁵ OLIMPIODORO: *op. cit.*, p. 145.

enemigos; b) referentes a los medios; c) referentes al terreno y al tiempo. A este respecto conviene mencionar que las virtudes rigen también con respecto a los enemigos incluso cuando ya han sido derrotados. Para Ramos Jurado esto formaría parte de la tradición neoplatónica ya desde Plotino; lo contrario serían «los mayores desatinos por parte de un mal gobernante, por ejemplo el trato ignominioso a los prisioneros de guerra».⁴⁶

Conclusiones

En primer lugar, destaca el concepto de tradición en la transmisión de temáticas sobre filosofía de la guerra. Los temas tratados por Platón continúan siendo objeto de comentario y ampliación en la Antigüedad Tardía. Del mismo modo, se aprecian adaptaciones interesantes del contenido.

Se ha visto el cambio producido en las causas de la guerra y la valoración de las mismas. Para Platón la guerra es la corrección de un desequilibrio, pero siempre cabe la posibilidad de mantenerla dentro de un orden mediante la política y mediante el conocimiento militar. Paulatinamente a partir de Onesandro y Porfirio se va acentuando el elemento de desorden y el control pasa a manos de la divinidad. Se va convirtiendo en algo azaroso, que es difícil de dominar. Se acentúa así la inefabilidad divina que subyace en el conflicto. El general debe poner todos los medios a su disposición para ganar el conflicto, pero nunca podrá suprimir lo imprevisible y los elementos que exceden a la prudencia del ser humano, ni siquiera a la obtenida a través de la experiencia en batallas.

Esta tendencia, quizá en paralelo con la creciente desestabilización del Imperio Romano en la Antigüedad Tardía, aumenta de manera considerable. Si Porfirio en el siglo III d.C. da cabida al azar como teofanía de la providencia divina, Temistio en el siglo IV d.C. pasa definitivamente al otro extremo. La guerra procede de causas externas que nunca van a estar bajo el control humano, de manera que la victoria se debe atribuir a todos los intervinientes y, en todo caso, particularmente al monarca si es piadoso, pues al asumir simbólicamente el papel de la divinidad en el mundo terrestre su conducta puede condicionar de modo positivo la ausencia de control en el combate. En todo esto se puede observar el tránsito de un modelo militar basado en la polis griega a un modelo militar romano centrado en torno a la figura del emperador en el periodo del Dominado, aunque en buena medida dicha función sacra ya se encontraba presente en la antigua tradición romana mediante la celebración de los triunfos por el general victorioso.

Sea como sea, en consonancia con los problemas militares que afrontó Roma durante la crisis del siglo III y los problemas posteriores derivados de la Tetrarquía de

⁴⁶ Enrique RAMOS JURADO: “El filósofo ante la política según Plotino”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 36:109 (1985), p. 104.

Diocleciano, la opinión que Temistio tiene sobre la guerra es más bien crítica, como algo caótico e incontrolable que sólo depende de la fortuna y de los dioses. En el siglo VI d.C. para Olimpiodoro la victoria se ha convertido en algo tan imponderable que ni siquiera se podrá considerar como una finalidad exclusiva o natural de ninguna de las clases intervinientes en el combate. Sólo resulta concebible como un resultado propio de todo el cuerpo social en su conjunto. En cierto modo, este desarrollo también revela la pérdida de confianza en el general. En el periodo clásico era el individuo rector del conflicto; sus virtudes y su experiencia son fundamentales para el buen curso de la guerra y para inclinar la balanza del lado de la victoria. En el periodo final del Imperio Romano, la victoria bélica ya no tiene carácter teológico para ninguno de los grupos que posibilitan la maquinaria de guerra. Cuando esta se produce se atribuye a todo el conjunto. Y además es difícil que se produzca porque los imponderables han probado ser más determinantes que aquello que se tiene bajo control.

Menores cambios se observan en cuanto a la finalidad última de la guerra, ya que todos cuantos tratan la cuestión coinciden en que se trata de la justicia. Para Temistio, la clave en la guerra es la figura del gobernante, cuya sacralidad se asemeja de algún modo al rey filósofo de Platón. La racionalidad que imponga tanto antes del combate como en la administración de la victoria será la que en buena medida asegure la justicia de todo el cuerpo social. Según Proclo, en la guerra se busca la restauración de la justicia de la sociedad considerada como un todo, pues es posible distinguir determinadas finalidades para las partes intervinientes, que lista como soldado, general y político. Sus respectivos fines van también del más particular (el crematístico) hasta el más general (la restauración del desequilibrio producido por una situación de injusticia).

Además, la maquinaria militar en Proclo es una representación demoníaca, cuyo cometido es controlar el desorden y restaurar el orden en las cosas inferiores. El Estado queda así configurado como una representación microcósmica del Todo del mundo. Conviene notar que Platón distinguía tan sólo entre el gobernante y los guerreros, mientras que Onesandro atribuye también funciones de político al general, como se vio cuando explica la importancia para un general de saber haber y estar dispuesto a ello. En el recorrido hasta Proclo se aprecia una tendencia a ampliar el rango de intervinientes en el conflicto, reconociendo una mayor importancia a la función política, a la que se le subordina la función militar. Así, en Olimpiodoro la cantidad aumenta a cuatro: soldado, orador o diplomático, general, político. Probablemente estos cambios se deban a la especialización paulatina bajo el régimen imperial y a las sucesivas reformas militares.

Por último, se observa siempre una fuerte relación con la formación ético-moral. Es una constante en la escuela la distinción entre las partes o funciones del alma en racional, irascible y concupiscible. En cada ser humano predomina una de estas y, por lo tanto, también debe de orientarse a un tipo de virtudes y de actividades. En Platón, es el monarca, manifestación del alma racional, quien atempera la agresividad de los

soldados, en quienes predomina el alma irascible que les otorga el arrojo y la valentía necesarias para el combate. El alma racional actúa como regente del alma irascible y concupiscible, lo que acentúa la identificación con el monarca. En Onesandro, el general debe poseer y cultivar una amplia serie de virtudes. La principal de ellas parece ser la frónesis, es decir, la prudencia o sabiduría experiencial, que indica cuál es el modo práctico de afrontar las diversas situaciones militares, o dicho de otro modo, qué virtud corresponde ejercer en cada momento. Por eso aparecen detalladas en amplio número las virtudes propias del general, para que pueda dar una respuesta adecuada a cada situación. A diferencia del desarrollo filosófico posterior, Onesandro considera que el azar es algo controlable, y dicho control depende de la sabiduría experiencial del general y del dominio de las diferentes virtudes.

Aunque Porfirio también continúa esta línea de las virtudes, se aprecia cierta diferencia. Las sintetiza en tres: prudencia, lealtad y sabiduría práctica militar, que son virtudes más propias del alma irascible. Hay así un tránsito del papel del general como manifestación del alma racional al de manifestación del alma irascible. El general, por tanto se va considerando más bien como un técnico. Así, en Temistio la virtud principal es la piedad y racionalidad del emperador, pues es lo único que puede influir contra el elemento imponderable de la batalla. El monarca sustituye al militar como papel protagonista, pero no se trata de un monarca como el que postulaba Platón, sino un principio rector que no necesariamente se vincula con el campo de batalla. Proclo y Olimpidoro se centran más en las causas por las que una guerra puede buscar la justicia. Sobre todo, también aumenta el énfasis en la subordinación de los estratos militares al poder político, lo que ya estaba presente también en Platón, pero que en la Antigüedad Tardía aparece cada vez más acentuada, probablemente en correlación con el aumento de la autoridad imperial.