

Nomología: la economía de la culpa en los orígenes de la política occidental

Fabián Ludueña Romandini¹
Conicet - IIGG - UBA
Buenos Aires, Argentina
fabianludueña@hotmail.com

Resumen

El texto explorará la problematización de la economía, la política y el dinero en los filósofos denominados “pre-socráticos” en su relación tanto con el zócalo indoeuropeo precedente cuanto en sus huellas indelebles en la filosofía “clásica” posterior y, a partir de allí, en la historia de la metafísica continental.

Palabras clave: Economía, política, dinero, filósofos pre-socráticos.

Clasificación JEL: B1, N0, Z0.

Abstract

This text explores the problem of economy, politics and money in the so called “pre-Socratic” philosophers, in its relationship both with the Indo-European base (as precedent in their indelible mark on the “classic” later philosophy) and, from there, in the history of Continental Metaphysics.

Keywords: Economy, politics, money, pre-socratic philosophers.

¹Doctor por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), profesor asociado de Filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE) y profesor en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires donde también se desempeña como investigador en el Instituto “Gino Germani”. Su último libro se titula *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del Outside*, Buenos Aires, Prometeo, 2012.

JEL classification: B1, N0, Z0.

La palabra antigua está especialmente dirigida hacia nuestro tiempo porque, según intentaremos mostrar, no sólo todavía tiene algo que decirnos a nosotros, los más modernos entre los modernos, sino que también y, fundamentalmente, nuestra civilización todavía habla dentro de los límites del *logos* propuesto por esta palabra original. Por distintas razones que habremos de dilucidar a lo largo del recorrido de este texto, hemos sido todavía incapaces de, verdaderamente, lograr ir *más allá* del ámbito que esta demarcación discursiva primigenia ha trazado para el pensamiento, la ética, la política y la economía. Llevar adelante este proceso significa encontrarnos con algo parecido a lo que un filósofo prominente del siglo pasado denominaba *die Sache des Denkens*, la cosa del pensamiento. Esto presupone que, en el torbellino del des-tiempo que desconoce pasado y futuro porque es la condición misma del devenir, es posible hallar un *mismo problema*, esencialmente ligado a nuestra condición de animales políticos que aún debe ser abordado y resuelto. El paso del llamado tiempo histórico no cambia necesariamente los problemas sino que les provee nuevos contextos y mayores desafíos.

La palabra filosófica con la que habremos de medirnos es la de Anaximandro de quien se supone que ha escrito la sentencia más antigua de toda la filosofía occidental y, por ello también, ha generado un destino, una destinación, difícil de recorrer y superar. Se trata de un fragmento escrito hace, aproximadamente, 2600 años. En efecto, hacia el año 530 dc el neoplatónico Simplicio escribió un voluminoso tratado titulado *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, es decir, uno de los más importantes comentarios antiguos sobre la Física de Aristóteles. En un pasaje de dicha obra, Simplicio, rescató probablemente copiándola del manual de Teofrasto, la susodicha cita textual de Anaximandro, escrita, con toda probabilidad, mil años antes.

Es sobre esta antigua palabra que ahora debemos volver. Pero antes no será ocioso preguntarnos: ¿quién fue Anaximandro? Sabemos, gracias a la *Geographiae Informatio* de Agatémero y también a Estrabón, que Anaximandro era oriundo de Mileto y, probablemente, discípulo (*akroatés*) de Tales según nos lo informa Hipólito de Roma. Gracias a algunos testimonios antiguos, podemos saber que la figura de Anaximandro oscilaba entre

la de un chamán iniciado y un astrónomo matemático (lo cual, por supuesto, no es mutuamente excluyente en el mundo antiguo).

La Suda le atribuyó cuatro obras: *De la naturaleza*, *Recorridos o Mapa de la tierra*, *De las estrellas fijas* y *La esfera*. Por lo demás, es muy poco probable que en la época de Anaximandro se le pusiesen títulos a los libros y que, por otra parte, Anaximandro haya escrito estas cuatro (o incluso más obras). La influencia doxográfica de Aristóteles ha sido, en este y tantos otros puntos, determinantes para los bibliotecólogos de la antigüedad tardía que hacían referencia a estos textos. Como sea, lo más probable es que el libro de Anaximandro fuese un *peri physeos*, un libro acerca de la naturaleza y que los demás títulos mencionados fuesen sólo partes de aquél. Tenemos así un antiguo chamán, un sabio como le gustaba llamar Platón a los pre-socráticos, que estaba versado en cosmología, historia natural y política. Ahora bien, a pesar de todas estas informaciones que, no obstante lo incompletas que son, dan cuenta de la inmensidad de la sapiencia de Anaximandro, sólo poseemos un único fragmento de su obra cosmológica.

Llegados a este punto, ¿qué dice el fragmento en cuestión? De hecho, hay una importante traducción, hoy un poco olvidada, que llevó adelante nada más y nada menos que Friedrich Nietzsche y se halla en su libro –publicado póstumamente en 1903– intitulado *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [*La filosofía en la Época Trágica de los Griegos*], pero cuyo contenido se corresponde con los cursos de Nietzsche en Basilea hacia 1870 y que llevaban por título: *Los filósofos preplatónicos, con interpretación de fragmentos elegidos*. Entonces, ¿cómo tradujo Nietzsche este antiquísimo fragmento, la primera pieza escrita de la historia de la filosofía occidental? Su versión se lee del siguiente modo:

De donde encuentran su origen las cosas, hacia allí deben también encontrar su destrucción, según la necesidad, pues deben hacer penitencia y ser juzgadas por sus injusticias conforme al orden del tiempo.²

²NIETZSCHE, Friedrich. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, en Werke in drei Bänden* (Herausgegeben von Karl Schlechta). München: Hanser, 1954. Band 3. Pág. 365: “Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde

Nosotros querríamos proponer otra traducción tomando en cuenta el principio y el final del fragmento ya que, aunque no pertenecen probablemente a la cita textual, su transmisor Simplicio, con toda probabilidad, ha sido fiel al antiguo sabio:

[el principio (*archén*) de los seres (*tôn ónton*) es lo ilimitado (*tò ápeiron*)] desde lo cual (*ex hôn*) hay generación (*genesis*) para las cosas que son (*toîs oûsi*) y hacia ello se produce la corrupción (*phthorán*), según la culpa/el destino (*katà tò crheôn*); en efecto, ellas expían/pagan la pena (*didónai autà díken*) y reparan (*tísin*) la injusticia (*adikías*) recíprocamente, [según la ordenación del tiempo (*katà tèn toû chrónou táxin*)].³

Entre los numerosísimos problemas filológicos que plantea este fragmento para todos sus editores y traductores, uno de ellos concierne al antecedente del giro (*ex hôn*). El pronombre relativo *hôn* es un genitivo plural, por lo tanto, una traducción literal debería ser, como no deja de señalarlo Ramón Cornavaca, “desde los que” o “desde las cuales cosas”. Este antecedente plural serían “los cielos” o “los mundos” y la generación y la corrupción se darían a partir de estos mundos los cuales, a su vez, se habrían generado a partir de lo ilimitado. Ya Conche por ejemplo, sostiene que “lo ilimitado, sin estar ya pluralizado en acto, se pluraliza sin cesar; pues esta unidad, que es el infinito, es una unidad abierta y ella misma, una promesa de multiplicidad”.⁴ De modo que es posible ver en lo ilimitado una unidad constituida por una multiplicidad esencial.

Otro problema es la expresión *katà tò chreón* (que se suele traducir por necesidad y que Heidegger tradujo por “uso” como el nombre más antiguo

gehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit”.

³Tomamos como base el texto griego propuesto por Ramón CORNAVACA en *Pre-socráticos. Fragmentos* I. Buenos Aires: Losada, 2008. Págs. 48-49. Sin embargo, su excelente traducción la hemos modificado en puntos capitales de acuerdo a los requerimientos de nuestra exégesis.

⁴CONCHE, Marcel. *Anaximandre. Fragments et Témoignages*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. Pág. 168.

del ser).⁵ En el estudio más autorizado hasta la fecha sobre Anaximandro, el libro de Kahn, se sostiene que aquí nos hallamos ante “la más impersonal fórmula griega para Destino”.⁶ Y dado el lenguaje arcaico del fragmento, creemos oportuno y apropiado traducir por “culpa”.

Empecemos por el principio. ¿Qué es el *ápeiron*? Podríamos decir que refleja la región propia de lo divinológico-cosmológico-político. Es un concepto político porque del *ápeiron* se dice que gobierna (*hybernâi*). Ya Gigon entendía que estaba en juego aquí una divinidad. Desde luego, no es un dios personal sino “lo divino” y por ello Aristóteles dice que lo infinito gobierna todas las cosas.⁷ Sin embargo, “gobernar” no supone un poder más alto o exterior que regule la acción de los contrarios. Tal acción, ordenada, es *inmanente* al todo, aún cuando trascienda a las partes. Por lo tanto, *tò apeiron* –lo ilimitado– es el primer nombre que la soberanía ha adquirido en la filosofía occidental en su doble aspecto legal y económico-gubernativo.

Los opuestos que son aquí gobernados se refieren a los cuatro elementos que enuncia Aristóteles: caliente, frío, seco, húmedo en su interacción contradictoria entre sí (lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo seco se humedece, etc). Así, dentro del *ápeiron*, se produce una ruptura del equilibrio por prevalecer uno de los contrarios, “formándose separadamente para alternar con su anulación por el otro contrario, al que tal vez seguiría, cíclicamente, otro momento de equilibrio”.⁸ Es decir que a partir de los elementos contenidos en lo Infinito se generan sus contrarios y hacia ellos se destruyen.

Aunque aquí no podemos detenernos en esta cuestión, resulta importante señalar que, otros testimonios, como el de Pseudo-Plutarco, señalan que “lo infinito es la causa entera de la generación y destrucción de todo,

⁵ HEIDEGGER, Martin. “Der Spruch des Anaximander” in *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. Pág. 369.

⁶ KAHN, Charles. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960. Pág. 180.

⁷ GIGON, Olof. “Die Theologieder Vorsokratiker”, *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 1. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1954. Págs. 125-154. Sobre Aristóteles en relación a Anaximandro, cf. *Física*, I, 3, 203b.

⁸ EGGERS LAN, Conrado y JULIÁ, Victoria. *Los filósofos de Mileto. Textos y comentarios*. Buenos Aires: Cathedra, 1974. Pág. 114.

a partir de lo cual se segregan los cielos y en general todos los mundos, que son infinitos”.⁹ Se puede ver aquí una doble doctrina posible: o bien, Anaximandro creía ya en la posibilidad de un universo múltiple –de infinitos mundos coexistiendo en la misma unidad espacio-temporal– o bien hay un ciclo de aniquilación de cada universo, *kosmos*, existente y el comienzo, infinito, de uno nuevo.

El mismo Pseudo-Plutarco narra la cosmología de Anaximandro en cuanto a la creación de la Tierra:

en la generación de este mundo, lo que de eterno es capaz de generar, lo caliente y frío fue segregado y que a raíz de ello una esfera de llamas surgió en torno al aire que rodea a la tierra, como una corteza al árbol; al romperse la esfera y quedar encerradas sus llamas en algunos círculos, se originaron el sol, la luna y los astros.¹⁰

Evidentemente, aquí puede apreciarse a qué se refiere más exactamente Anaximandro con el movimiento cósmico de la generación y la corrupción, aún si, como señala Burnet estos dos términos todavía no tienen la connotación técnica que tendrán posteriormente en la filosofía platónica.¹¹ De hecho el término corrupción no aparece hasta Esquilo pero génesis ya está en Homero, por ejemplo, en *Ilíada* 14, 201: “Océano, génesis de los dioses”. Aún así es claro que se habla del proceso del devenir de la naturaleza y de su destrucción cíclica.

También es verdad que *tà onta* (las cosas) no tiene el sentido que tendrá en la ontología posterior dado que, para Anaximandro, y esto es sumamente relevante, no se trata exclusivamente de las cosas que hoy se podrían considerar naturales *stricto sensu*. No hay referencia aquí a los entes como resultado de su división entre naturales y artificiales –como harían posteriormente Platón y Aristóteles– sino que en el Ser se incluyen, de manera

⁹PSEUDO-PLUTARCO. *Stromata*, fr. 2 (12A10), citado en EGGERS LAN, Conrado y JULIÁ Victoria. *Los filósofos de Mileto*. Op. cit. Págs. 124-125.

¹⁰Ibíd. Págs. 126-127.

¹¹BURNET, John. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black, 1908. Pág. 60, n. 1.

necesaria los entes demoníacos y las cosas divinas como partícipes necesarios de la esencia de lo que es. Por lo tanto, si aquí tenemos unos de las primeras formulaciones filosóficas de la soberanía, podemos ver que ésta concierne, necesariamente, al gobierno inmanente de un cosmos en el cual, lo material y lo demoníaco, los entes naturales y los entes demoníacos pertenecen al orden del ser. Por ello, la primera teoría político-económica de Occidente se dice, asimismo, con el lenguaje de una cosmología y, de hecho, no será de otra manera en el decurso del devenir de la historia de la filosofía. Esta proposición de Anaximandro muestra que toda conformación político-económica necesita, presupone y se asienta sobre una cosmología que, en el caso de los antiguos griegos, incluye en su seno a las fuerzas inmateriales que habitan el cosmos.

Esto será particularmente verdadero con el cristianismo y no deja de serlo hoy en día también. Toda nuestra política se asienta siempre en un sistema cosmológico y todo sistema cosmológico es un sistema político-económico. No se trata, de ningún modo, de pensar que en Anaximandro existía algo así como una “mentalidad primitiva” que mezclaba lo que la ciencia preclara y avanzada iba luego a separar en dominios aislados y propios. Al contrario, las palabras de Anaximandro muestran la unión fundamental de todos los saberes con los que Occidente comenzó y fundó su reflexión filosófica.

Sin embargo, la coexistencia de múltiples saberes no determina su yuxtaposición o su indiferenciación. Tampoco significa que el Occidente deba atar su destino político al *logos* que inauguró Anaximandro para la filosofía. Pues, si por un lado, Occidente parece hoy más que nunca alejado del legado de Anaximandro, por otro lado, podemos decir que nunca estuvo más inquietantemente cercano, habiendo radicalizado el pensamiento del filósofo milesio al punto tal de llegar al riesgo de arrojararse a una de las tantas catástrofes presagiadas por el este último.

Ya hacia 1933, Jaegger llamaba la atención del mundo de los filólogos con la hipótesis de que la referencia al tiempo en el fragmento de Anaximandro es de orden político-judicial: “el juez es el tiempo. Cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el

exceso y dado a aquel que ha conservado poco”.¹² Ahora bien, para poder seguir esta interpretación de Jaegger, es necesario considerar a la taxis, como “sentencia judicial” a la vez que como un regulador económico de los intercambios. ¿Es filológicamente posible esta apreciación? Efectivamente lo es puesto que, al menos en Solón –por caso, en el fragmento 24 (Diehl)–, tenemos el ejemplo del tiempo, o mejor dicho del juez-tiempo en un yambo donde aparecen las palabras *en díke khrónou* (en la corte judicial del tiempo). Hasta aquí llegan un poco las especulaciones de Jaegger pero podemos proseguirlas y llevarlas más adelante.

De hecho, todo el vocabulario sobre el que está construido el fragmento es jurídico o, mejor dicho, busca una específica interacción entre la cosmología, lo jurídico y lo económico. Y nunca será suficientemente subrayado el hecho de que se trata de una particular articulación y de ningún modo algún tipo de mezcla sospechosa debida a una mentalidad primitiva o a un estadio que los historiadores del derecho justan llamar de *pré-droit* (una categoría un tanto engañosa que no explica nada en sí misma sino que necesita ella misma de explicación).¹³ La noción de injusticia que está en juego en este fragmento se relaciona con un orden sustancial del mundo junto a una idea –tal vez siniestra– de *adikía* donde intervienen fuerzas cósmicas deificadas de orden indefinido. La relación con el orfismo es muy estrecha aquí pero es imposible adentrarnos por esta vía en el espacio del presente texto.

La idea de una economía del tiempo jurídico que hace pagar las deudas y las faltas está presente, por ejemplo, en Platón, Leyes, IX, 872 E, donde se habla del caso de un parricida expiado por un talión rigurosamente equivalente en *tisi chronois* (en ciertos períodos), es decir, con un plazo definido. En la perspectiva griega era, por lo tanto, tan importante la periodicidad cósmica del castigo como el problema de quien tomaba la iniciativa en un acto de injusticia. Así, por ejemplo, la mítica Ley de Radamantis establece que “quedará impune (*athôs*) quien se defienda primero de aquel que haya

¹²JAEGGER, Werner. *Paideia. The Ideals of Greek Culture, vol. I: Archaic Greece. The Mind of Athens*. Oxford: Oxford University Press, 1939. Pág. 159. Cf. asimismo, EGGERS LAN y JULIÁ, Victoria, *Los filósofos de mileto*. Op. cit. Pág. 111.

¹³Cf. GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Maspero, 1968.

cometido una injusticia (*adikía*)”.¹⁴ Esto nada tiene que ver con el derecho a la legítima defensa sino que señala, por el contrario, la posibilidad de infringir un castigo (independiente de los fueros judiciales propios de la ciudad) a quien había violado una ley en nombre de la idea preeminente de que la infracción se halla siempre en aquel que dio comienzo a la injusticia.¹⁵

En esta perspectiva, entonces, es culpable quien ha tomado la iniciativa del desorden, de la ruptura del equilibrio económico de las fuerzas cósmicas. En este punto, es esencial la concepción jurídica subyacente que se resuelve en la expresión griega *archein tès adikias* (dar comienzo a la injusticia). Por ejemplo, en sus *Helénicas*, Jenofonte hace conocer las palabras de Trasíbulo que al momento de dirigirse al combate manifestó estar tranquilo puesto que “la divinidad los había conminado a no atacar antes de que uno de ellos fuese muerto o herido”.¹⁶ Justamente es el adivino quien cae primero y cuya muerte asegura el éxito de los suyos. Esta es una suerte de *devotio* en sentido propio y, por lo tanto, aquí se puede ver la insuficiencia del análisis, llevado adelante por Giorgio Agamben, respecto de la antigua institución del *homo sacer*.¹⁷

Agamben hace siempre referencia al “derecho romano arcaico” sin mostrar que se trata de instituto jurídico que no sólo establece una indistinción entre la esfera del derecho y la religión sino que, además y fundamentalmente, pone de relieve una concepción cósmica de la injusticia y del tiempo que se asienta sobre un orden económico supranatural en el cual la injusticia produce el desequilibrio entre los hombres del mismo modo que lo hace en las esferas celestes y entre los dioses mismos. Por ello, es imposible dar cuenta de un fenómeno jurídico como el del *homo sacer* sin internarse en el

¹⁴ APOLODORO, *Bibliotheca*, II, 4, 9.

¹⁵ MARINATOS, Spyridon. “Les Légendes Royales de la Crète Minoenne” *Revue Archéologique*, I, 1949. Págs. 5-18. Sobre Radamantis, sus posibles orígenes egipcios y el problema de la “ley de Radamantis”, cf. el polémico pero, por ello mismo, sugerente libro de BERNAL, Martin. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume II: The Archaeological and Documentary Evidence*. Austin: Rutgers University Press, 1991. Págs. 178-183.

¹⁶ JENOFONTE, *Helénicas*, II, 4, 18.

¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.

conjunto de la cosmología antigua. Por lo tanto, más que hacer del *homo sacer* una categoría primitiva de la soberanía (tesis probablemente errónea) lo decisivo sería lograr comprender la escala cósmico-económica que rige el andamiaje sobre el que originariamente se funda todo derecho penal.

De aquí entonces que la *adikía* implique una violencia compensadora, no por un sentimiento de legítima venganza sino por el efecto de una ley de fatalidad (por ello, introducir en la traducción del fragmento de Anaximandro los conceptos de culpa o necesidad es, en el fondo, un debate filológico interesante pero estéril en plano exegético). Ambos términos son sinónimos para Anaximandro: el tipo de necesidad que aquí existe es la del tiempo histórico que se abre cuando la culpa preside los destinos del cosmos y la vida humana. *La necesidad económica de la culpa* es lo que, justamente, establece el fragmento en su provocadora y escandalosa proposición. Como señalaba Wilamovitz-Möllendorf, el gran rival filológico de Nietzsche, en un estudio sobre el derecho penal antiguo: “toda transgresión (*Verfehlung*) es una *adikèma* hasta que no sea expiada”.¹⁸ Esto implica, según el filólogo alemán, que todo delito instaura un desequilibrio en el orden del cosmos.

La *adikía* desata entonces una potencia mística cuya reacción es la de restaurar el orden volviendo el crimen contra su autor. Pero esta reparación económica es cósmica y divina. Por esta razón, Teseo, en la escritura de Eurípides, puede acceder a la plegaria de las *Suplicantes*: debe pedir el auxilio de las *adikoumenoi*, las “víctimas de una injusticia” para tener el apoyo de la divinidad.¹⁹

Por todo esto, está fuera de toda duda razonable que el fragmento de Anaximandro hace referencia a conceptos eminentemente *jurídicos* y, al mismo tiempo, da cuenta de fenómenos *cosmológico-económicos concomitantes*. Estamos ahora en condiciones de intentar una interpretación global

¹⁸ WILLAMOWITZ-MÖLLENDORF, Ulrich von. *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker*. Leipzig: Duncker & Humboldt, 1905. Pág. 24: “Das attische ausgebildete Recht geht eben von dem absolut Gerechten aus : die Moral ist auch hier das Massgebende. Die Rechtsordnung, die wir Staat nennen, erscheint dazu geschaffen, der Gerechtigkeit zur allgemeinen Herrschaft zu verhelfen. Jede Verfehlung ist ein adikèma; so lange sie nicht gebüßt ist, dauert das adikein: man redet davon immer im Präsens”.

¹⁹ EURÍPIDES, *Suplicantes*, v. 301 sq.

del fragmento teniendo plena conciencia de que estamos, con estas líneas, ante las primeras palabras que Occidente tuvo para decir entorno al destino del universo, del hombre, del tiempo y la historia y la culpa.

En primer lugar, traduzcamos nuevamente el fragmento a partir de lo que sabemos ahora ya que, entonces, otras connotaciones resonarán para nosotros:

[el principio (*archén*) de los seres (*tôn ónton*) es lo indeterminado (*tò ápeiron*)] desde lo cual (*ex hôn*) hay generación (*génesis*) para las cosas que son (*toîs oûsi*) y hacia ello se produce la corrupción (*phthorán*), según la culpa (*katà tò crheôn*); en efecto, ellas pagan la pena (*didónai autà díken*) y reparan (*tísin*) la injusticia (*adikías*) recíprocamente, [según la sentencia (*judicial*) del tiempo (*katà tèn toû chrónou táxin*)].

Aquí el castigo no ha de ser entendido como sufrimiento pasivo sino como algo activo; el infractor del derecho da algo a la víctima y, ciertamente, se da un juicio pues la expiación transforma la injusticia existente en derecho restaurado. El fondo dramático del fragmento transmite claramente que la injusticia consiste, nada más y nada menos, que en llegar a *ser* y la economía del castigo y la expiación en el *perecer*. El ejecutor, que determina el momento del castigo, es el tiempo. Entiendo que para una correcta apreciación de lo que está en juego en este fragmento debemos, primero, volver a la que probablemente sea la mejor y más profunda interpretación del texto: la de Friedrich Nietzsche.

De hecho, Anaximandro observó un terrible problema ético-político y metafísico. Nietzsche lo enuncia del siguiente modo:

¡Cómo ha de perecer aquello que tiene un derecho a la existencia! ¿Por qué ese incesante perecer y nacer? ¿por qué ese inabarcable grito de muerte en todos los campos de la existencia? Anaximandro [...] se refugia en un castillo metafísico, desde el cual extiende la mirada, para dirigir finalmente, después de un pensativo silencio, la siguiente pregunta a todos los seres: ¿Cuál

es el valor de vuestra existencia? Y si vuestra existencia no tiene valor alguno, ¿por qué existís? Y yo os digo: vosotros existís por vuestra culpa. Y esa culpa la expiaréis con la muerte. Mirad cómo se marchita vuestra tierra: los mares retroceden y se secan; las conchas que se encuentran en las montañas os demuestran que en otro tiempo allí hubo mares, que se han secado; el fuego acecha ya vuestro mundo, que pronto se convertirá en vapor y humo. Pero nuevamente se formará otro mundo de las ruinas de éste. ¿Quién os redimirá de la maldición del devenir?²⁰

En efecto, el maestro de Nietzsche, Schopenhauer, ya había emitido también un juicio semejante en sus “Anotaciones complementarias sobre la teoría del sufrimiento del mundo” donde enuncia la idea de que el hombre es un ser que no debió existir y que, en consecuencia, expía el error de haber nacido por multiplicados dolores y por la muerte. En las palabras de Schopenhauer: “nosotros [...] hemos venido a este mundo endeudados-culpables (*verschuldet*) y, únicamente por el hecho de que hemos sido siempre merecedores de esta deuda-culpa (*Schuld*), nuestra vida se torna tan miserable y halla su final en la muerte (*den Tod zum Finale hat*)”.²¹

²⁰NIETZSCHE, Friedrich. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Op. Cit. Pág. 367: “*Wie kann etwas vergehen, was ein Recht hat, zu sein! Woher jenes rastlose Werden und Gebären, woher jener Ausdruck von schmerzhafter Verzerrung auf dem Angesichte der Natur, woher die nie endende Totenklage in allen Reichen des Daseins? Aus dieser Welt des Unrechtes, des frechen Abfalls von der Ur-Einheit der Dinge flüchtet Anaximander in eine metaphysische Burg, aus der hinausgelehnt er jetzt den Blick weit umherrollen läßt, um endlich, nach nachdenklichem Schweigen, an alle Wesen die Frage zu richten: ‘Was ist euer Dasein wert? Und wenn es nichts wert ist, wozu seid ihr da? Durch eure Schuld, merke ich, weilt ihr in dieser Existenz. Mit dem Tode werdet ihr sie büßen müssen. Seht hin, wie eure Erde welkt; die Meere nehmen ab und trocknen aus, die Seemuschel auf dem Gebirge zeigt euch, wie weit sie schon vertrocknet sind; das Feuer zerstört eure Welt bereits jetzt, endlich wird sie in Dunst und Rauch aufgehn. Aber immer von neuem wieder wird eine solche Welt der Vergänglichkeit sich bauen: wer vermöchte euch vom Fluche des Werdens zu erlösen?’* [seguimos únicamente para este pasaje la traducción castellana de Guillermo Teodoro Schuster en NIETZSCHE, Friedrich. *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*. Buenos Aires: Los Libros de Orfeo, 1994. Pág. 21].

²¹SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische*

Sin embargo, la temprana interpretación de Nietzsche –y el eco de Schopenhauer– pasan completamente por alto la tonalidad absolutamente jurídica del fragmento. Es decir, no se trata aquí solamente de la enunciación de un principio metafísico trágico sino que, además, dicho principio se encuentra modelizado en el lenguaje jurídico-económico (y no sólo onto-teológico) de la culpa-deuda, el castigo y el juicio.

Desde el punto de vista de los filósofos como Anaximandro la existencia está condenada a la extinción por una intrínseca culpa jurídica que debe ser expiada en un juicio, siempre condenatorio, establecido y llevado adelante por el tiempo como juez. Entonces, la existencia es, desde el punto de vista normativo, una entidad judicialmente culpable de haber salido a la luz y por lo tanto su expiación, en la justicia cósmica, consistirá en el castigo de su extinción. Ciertamente, aquí la justicia cósmica y la justicia humana están, desde luego, en un plano de correspondencia. Tal y como se piensa económico-legalmente la existencia de este hombre, así se concibe también el *kosmos* en el que éste se inserta.

De esta interpretación, modesta, del fragmento de Anaximandro, podemos extraer las siguientes conclusiones parciales:

1. En el texto filosófico de Anaximandro, Occidente ha tejido una solidaridad metafísica entre la ética, la economía y el dominio de lo jurídico. La precariedad metafísica del ser será completamente identificada con la deuda y la culpa jurídicamente establecidas. Pero esta juridicidad es inherente al proceso económico mismo de la naturaleza.
2. El principio soberano (aquí llamado *ápeiron*) gobierna no sólo el devenir, la generación y la corrupción sino también, por ser un principio político, hace que, originariamente, toda la naturaleza sea política y económica de modo *eminente*.
3. El destino de la política occidental, signado por el carácter destinal adquirido por las palabras oraculares de Anaximandro, estará signado por la lucha entre la superposición o el distanciamiento entre las

esferas del derecho y de la ética, de la economía y del pensamiento jurídico.

4. La historia de la filosofía en Occidente puede concebirse como una letanía incesante y una incansable gigantomaquia en torno al sentido de la política, la ética y el derecho según los términos del desafío lanzado por Anaximandro quien, hasta ahora, parece seguir ganando sucesivamente muchos combates.
5. Anaximandro ha mostrado cómo toda política y toda economía presuponen una cosmología y viceversa. Pero también que una metafísica que no sea, a su vez, cosmológica, es imposible. No existen autonomías absolutas sino intensidades de interacción. Pero allí se juega, en esos márgenes y en esos intersticios que puedan ser mínimos o abismales, el destino mismo de la especie *Homo sapiens*.
6. Anaximandro ha sido el primer filósofo en plantear con seriedad el problema de la extinción de la vida como categoría metafísica. Sin embargo, la radicalidad de sus propósitos quedó enmarcada dentro de su concepción de la multiplicidad de los mundos y del recommienzo perpetuo. En Anaximandro, no existe la extinción absoluta dado que su concepción jurídico-económica suponía un acontecer perpetuo del castigo. La vida sólo se extinguía para poder volver a ser castigada en un nuevo renacer. La muerte anulaba la pena. Se requería un nuevo nacimiento para la reanudación del ritual de la culpa y el castigo.
7. El pensamiento de Anaximandro sobre la extinción de la vida no ha sido retomado en sus consecuencias metafísicas y, sin embargo, representa hoy todavía otro de sus legados abiertos.²²
8. La cosmología no debe entenderse, simplemente, en Anaximandro como saber sobre lo natural sensible sino también como comprensión

²²Hemos intentado explorar este legado en LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del Outside*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.

del mundo suprasensible. Anaximandro todavía no poseía una concepción restringida de lo natural que asociaba lo óntico a lo artificial o bien a la materialidad viva o inerte como ocurrirá en la tradición filosófica posterior.

Muchos años más tarde, cuando los cursos de Basilea eran ya un lejano recuerdo para Nietzsche, el filósofo alemán definirá también al hombre como un ser históricamente constituido por la culpa: “tal vez no haya en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica”.²³ La fabricación de una conciencia, presupone la culpa jurídica y la deuda económica (*Schuld*). La genealogía de la moral emprendida por Nietzsche puede ser leída como un ajuste de cuentas, en el plano histórico-filológico, con el fragmento de Anaximandro cuya exégesis tanto le había gustado desplegar, en su juventud, ante sus alumnos de Basilea. El superhombre y el eterno retorno pueden ser también vistos como un intento de respuesta metafísica a los dilemas de Anaximandro.

Rudolf Hirzel señaló por primera vez para la filología moderna, el problema de la conceptualización del origen y la significación de las “leyes no escritas” y de la ambigüedad de la noción de *nómos* entendida como ley y costumbre, como ley religiosa y como ley humana.²⁴ En este sentido, este estudio ha marcado una línea de investigación que ha atravesado la antropología jurídica del siglo XX. Sin embargo, la perspectiva general resulta insuficiente –como asimismo ocurre con buena parte de la antropología

²³NIETZSCHE Friedrich. *Zur Genealogie der Moral*, 3 en *Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta*. München: Hanser, 1954. Band 2. Pág. 802: “vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine Mnemotechnik”. Y sobre la relación entre deuda moral y deuda económica, cf. Págs. 804-805: “Haben sich diese bisherigen Genealogen der Moral auch nur von ferne etwas davon träumen lassen, daß zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff “Schul” seine Herkunft aus dem sehr materiellen Begriff “Schulde” genommen hat? [...] Ich habe es bereits verraten: in dem Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner, das so alt ist, als es überhaupt »Rechtssubjekte« gibt, und seinerseits wieder auf die Grundformen von Kauf, Verkauf, Tausch, Handel und Wandel zurückweist”.

²⁴HIRZEL, Rudolf. *Agraphos Nomos, Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königlich Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 20. Leipzig: Teubner, 1900.

jurídica— en el sentido de que sólo pueden allí captar un mecanismo evolutivo de autonomización progresiva de la ley en Occidente hasta la constitución de una esfera autónoma libre de la costumbre y la moral. Presupone también la existencia de una “mentalidad primitiva o mitológica” que lejos de explicar el fenómeno, lo oscurece aún más.

Al contrario, lo que la palabra *nómos* revela no es una ambigüedad dada por una significación difusa o no precisa entre ley, moral o costumbre sino que muestra una matriz jurídico-política y cosmológica donde la surgente de la ley fue pensada como un punto de indistinción entre ley y costumbre/moral. Los intentos posteriores —en el mundo antiguo— de separar estas dos polaridades sólo muestran que ellas son constitutivas y co-originarias y, por lo tanto, toda separación será siempre artificial —aunque necesaria— en la medida en que la vida política de los hombres participe de un sustrato común en el cual el poder sea siempre la modelización de una potencia. En cierto sentido, podemos decir que la filosofía no siempre ha jugado a favor de esta separación de las polaridades y que, de hecho, tal cosa ha ocurrido, preferencialmente, en el ámbito de los juristas que, desde los tiempos del derecho romano, se pronunciaron en contra de la ley natural.

Tomemos el caso de Heráclito y veremos cómo este filósofo elabora no sólo una cosmología sino también una filosofía de la historia y, conjuntamente, una política. Luego de Anaximandro, Heráclito es también un insoslayable pensador-sabio que ha intentado exponer los arcanos de la política humana (aunque raramente, por cierto, es leído en esta perspectiva). Detengámonos, un momento, en un fragmento de Heráclito: “Todo lo que se arrastra es apacentado con un golpe”.²⁵

Como lo señala su editor Ramón Cornavaca, “la forma verbal *németai* (es apacentado, es administrado) contiene la raíz *nom-* que está en *nómos* (ley) y *nomós* (pastura)”.²⁶ Es un juego de palabras entre la ley y el acto de apacentar, el dar pastura al ganado. Es la primera formulación occidental del poder como acto ligado al pastoreo en el cual, la ley misma es

²⁵HERÁCLITO, frag. 11 en CORNAVACA, Ramón. *Presocráticos*. Op. cit. Págs. 184-185.

²⁶Ibíd.

considerada como un efecto immanente de administración. Por lo cual, se puede ver, la genealogía de la administración debe comenzar aquí y no así en la teología cristiana posterior como se ha llegado a postular. Los destinos políticos de Occidente se labraron mucho antes de lo que suele sospecharse.

Asimismo podemos leer: “Ley (es) también obedecer (*peíthesthai*) la voluntad de uno”.²⁷ ¿Quién es el Uno (*henós*) que aparece en este fragmento manifiestamente político? Puede ser un gobernante, puede ser la divinidad. La respuesta tiene menos importancia que el hecho de recordar que ambos, el plano divino y el humano se hallan en estrecha correspondencia cósmica. En otro fragmento podemos se nos dice: “pues una sola cosa es lo sabio: conocer el pensamiento, el que gobierna (*hotén ekubérnese*) todas las cosas a través de todas”.²⁸

Como puede verse, lo sabio consiste también en un conocimiento político, el del *Lógos* que todo lo gobierna; es decir, la sabiduría coincide punto por punto con el entendimiento de los arcanos del universo que son los mismos que los arcanos de la política y la economía. La elucidación de la economía política nunca es una cuestión meramente humana o materialista. Sin una cosmología no existe una política que encuentre fundamento posible. Esto es verdad para Heráclito como lo será para el cristianismo y como, probablemente, lo es también para nosotros los modernos (a pesar de nuestro aparente olvido de esta premisa). De hecho Aristóteles traza, con toda claridad, la hipótesis que liga originariamente la política a la economía al postular, justamente, que el nombre de *nómisma* (moneda) deriva de *nómos* (ley o costumbre).²⁹ Por otra parte, los datos numismáticos muestran también cómo en Italia del sur no era infrecuente que las piezas de moneda llevaran el nombre de *nómos*.³⁰

En efecto, la raíz *nem-* establece una familia de palabras alrededor de *nemeo* (es decir, repartir según la ley), *nomós* (pasto o pasturaje repartido según el derecho consuetudinario) y *nómos* como ley en pleno sentido

²⁷ HERÁCLITO, frag. 33 en *Ibíd.* Págs. 204-205.

²⁸ HERÁCLITO, frag. 41 en *Ibíd.* Págs. 210-211.

²⁹ ARISTOTELES. *Ética Nicomaquea*. 1133a 30.

³⁰ LAROCHE, Emmanuel. *Histoire de la racine NEM-* en grec ancien. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1949.

jurídico. Los datos lexicográficos muestran claramente cómo el dispositivo original del poder en Occidente tiene una doble valencia, a la vez, política y económica.³¹ Y, seguidamente, en el *nem-* de esta valencia económica podemos constatar su estrecha relación con un poder concebido bajo la forma de su instancia “pastoral”, económica o gubernamental. Del mismo modo, como culpa y deuda tienen, como hemos visto antes a partir de la genealogía de Nietzsche, una sólida co-pertenencia, la economía de la culpa coincide con la política del “gobernar” tal y como puede entrecruzarse, también, cuando se colocan juntos los fragmentos de Anaximandro y Heráclito (por más heterogéneos que estos filósofos puedan parecer a primera vista).

Acaso la más radical declaración filosófica que hace explícita esta relación esencial entre política y economía sea la divisa de Diógenes el cínico, quien habiendo consultado al Oráculo de Delfos, recibe de este la instrucción de “falsificar la moneda” (*parakharattein to nómisma*).³² Desde luego, el Oráculo juega aquí con la inagotable plurivalencia del término griego *nómisma* recorriendo todo el arco semántico que va desde el dinero hasta la ley.³³ Por lo tanto, no sólo resulta relevante subrayar aquí cómo la filosofía cínica se había asignado para sí la tarea de subvertir todo el orden político-económico de la *polis*³⁴ sino que, aún más trascendente, es la lección que puede extraerse del sentido de la expresión oracular.

De hecho, lo que ésta muestra es la *necesariedad* de la co-pertenencia entre economía y política, entre dinero y ley. En la esfera del poder occiden-

³¹Sobre este punto, resulta esencial el estudio de BORISONIK, Hernán. *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Madrid / Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2013.

³²DIÓGENES LAERCIO, *Vitae et sententiae philosophorum*, VI, 21.

³³Una interesante discusión sobre si realmente Diógenes había falsificado la moneda, puede encontrarse en BANNERT, H. “Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes”, *Litterae Numismaticae Vindobonenses*, 1. 1979. Págs. 49-63. Más allá de lo importante de estas discusiones, lo decisivo se encuentra en los diversos planos lexicográficos sobre los que juega la divisa provista por el Oráculo y no tanto en la realidad histórica de una posible falsificación numismática.

³⁴Para una interpretación diferente pero complementaria de este sintagma delfico, cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Paris: Gallimard – Seuil, 2009. Pág. 209.

tal, una expresión como “economía política” resulta una tautología puesto que siempre toda economía es una politización de los intercambios mediados por la moneda y toda ley es una economía de la culpa, una administración del territorio y un encauzamiento de la costumbre. En este sentido, resulta imposible hacer una metafísica (o una historia) del dinero sin constatar que el mismo sólo es posible como expresión de alguna forma de la ley y que la ley es una forma de introducir “un patrón de medida” en los intercambios humanos comenzando por los de la vida ética. Así visto, toda economía es al mismo tiempo una política cosmológica, una filosofía de la historia, una ontología de lo real y una moral de las costumbres. Sólo tomando en cuenta todos estos nexos, firmemente establecidos ya en el alba del pensamiento occidental, podremos tomar debidamente cuenta y entender las mutaciones sin precedentes de nuestro actual sistema socio-productivo para cual, tal vez, capitalismo sea un nombre del pasado.

El poder “económico” no surge, como piensa Giorgio Agamben paralelamente y en contra del poder político ni es una invención cristiana.³⁵ Los griegos ya habían pensado al poder como una ley que en ella misma contenía, a la vez, una función gubernativo-económica. Economía y política son simplemente las dos caras del Jano bifronte que constituye el poder en Occidente desde sus formulaciones más originarias. Si olvidamos esto, correremos el riesgo de construir genealogías ficticias. Y también cometeremos errores políticos como los que actualmente tienen lugar cuando muchos pensadores consideran que el Estado, como encarnación de la política, debe limitar al poder económico. Por un lado, al pensar así, hacen suyo un dispositivo de enmarcación propio de Anaximandro –el equilibrio de los opuestos– pero olvidando completamente la matriz de la cual proviene dicha elaboración: es decir, la co-pertenencia de política y economía a una misma esfera de poder originario.

Por lo tanto, en el fondo, jugar simplemente la política contra la economía (sin entender que no son poderes realmente contra-dictorios, o inter-negativos sino sólo intensidades complementarias), significa estar aún completamente

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

dentro del dispositivo con el cual Occidente ha pensado secularmente al poder y sus mecanismos. De este modo, si debemos conjeturar una historia libre de la causa, del *áition*³⁶, también habremos de considerar una forma de vida desligada del dinero como enlace preferencial de una deuda perpetua con el Otro.

Recepción: 20/12/2013. Aceptación: 26/03/2014.

Referencias

- [1] AGAMBEN, Giorgio (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza.
- [2] AGAMBEN, Giorgio (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- [3] APOLLODORUS (1921). *The Library [Biblioteca]*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- [4] ARISTÓTELES (1936). *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- [5] ARISTOTLE. (1894) *Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- [6] ARISTOTLE. (1884) *Eudemian Ethics*. Leipzig: Teubner.
- [7] BANNERT, H. (1979) "Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes", *Litterae Numismaticae Vindobonenses*, 1, pp. 49-63.

³⁶Sobre este punto, cf. el brillante ensayo de HAMACHER, Werner. "Schuldgeschichte. Zu Benjamins Skizze 'Kapitalismus als Religion'", en NOOR, Ashraf y WOHLMUTH, Josef. *'Jüdische' und 'Christliche' Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert*. Paderborn: Schöningh, 2002. Págs. 215-242 [traducción castellana, "Historia de la culpa. El ensayo de Benjamin Capitalismo como religión" en *Lingua amissa*. Madrid – Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2012. Págs. 133-178]. Hamacher muestra, con gran acuidad, cómo Walter Benjamin, cuyo fragmento *Kapitalismus als Religion* (1921) es sometido a exégesis, habría conocido el fragmento de Anaximandro gracias a la mediación de los textos de Hermann Cohen, en particular, su *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* de 1918.

- [8] BERNAL, Martin. *Black Athena*. (1991) *The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume II: The Archaeological and Documentary Evidence*. Austin: Rutgers University Press.
- [9] BORISONIK, Hernán. (2013) *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Madrid / Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- [10] BURNET, John. (1908) *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black.
- [11] CONCHE, Marcel. *Anaximandre*. (1991) *Fragments et Témoignages*. Paris: Presses Universitaires de France.
- [12] CORNAVACA, Ramón. (2008) *Presocráticos. Fragmentos I*. Buenos Aires: Losada.
- [13] DIOGENES LAERTIUS. (1972) *Vitae et sententiae philosophorum*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- [14] EGGERS LAN, Conrado y JULIÁ, Victoria. (1974) *Los filósofos de Mileto. Textos y comentarios*. Buenos Aires: Catedra.
- [15] EURÍPIDES. (1913) *Euripidis Fabulae*. vol 2, Oxford: Clarendon Press.
- [16] FOUCAULT, Michel. (2009) *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Paris: Gallimard – Seuil.
- [17] GERNET, Louis. (1968) *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Maspero.
- [18] GIGON, Olof. (1954) “Die Theologie der Vorsokratiker”, *Entretiens sur l’Antiquité Classique*, 1. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt.
- [19] HAMACHER, Werner. (2012) “Schuldgeschichte. Zu Benjamins Skizze ‘Kapitalismus als Religion’”, en NOOR, Ashraf y WOHLMUTH, Josef.

- ‘Jüdische’ und ‘Christliche’ Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert. Paderborn: Schöningh, 2002, pp. 215-242 [traducción castellana, “Historia de la culpa. El ensayo de Benjamin Capitalismo como religión” en *Lingua amissa*. Madrid – Buenos Aires, Miño y Dávila editores, pp. 133-178].
- [20] HEIDEGGER, Martin. (1977) “Der Spruch des Anaximander” in *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- [21] HIRZEL, Rudolf. (1900) *Agraphos Nomos*, Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königlich Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften 20. Leipzig: Teubner.
- [22] HOMERO. (1920) *Homeri Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- [23] JAEGER, Werner. (1939) *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, vol. I: Archaic Greece. The Mind of Athens. Oxford: Oxford University Press.
- [24] JENOFONTE. (1900) *Xenophontis opera omnia*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- [25] KAHN, Charles. (1960) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press.
- [26] LAROCHE, Emmanuel. (1949) *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- [27] LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. (2012) *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del Outside*. Buenos Aires: Prometeo.
- [28] MARINATOS, Spyridon. (1949) “Les Légendes Royales de la Crète Minoenne”, *Revue Archéologique*, I, pp. 5-18.
- [29] NIETZSCHE, Friedrich. (1954) *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, en *Werke in drei Bänden* (Herausgegeben von Karl Schlechta). München: Hanser. Band 3.

- [30] NIETZSCHE Friedrich. (1954) *Zur Genealogie der Moral*, 3 en *Werke in drei Bänden*. Herausgegeben von Karl Schlechta. München: Hanser. Band 2.
- [31] NIETZSCHE, Friedrich. (1994) *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*. Buenos Aires: Los Libros de Orfeo.
- [32] PLATÓN. (1913) *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- [33] SCHOPENHAUER, Arthur. (1874) *Parerga und Paralipomena*. *Kleine philosophische Schriften*, vol II. Leipzig: Brodhaus.
- [34] WILLAMOWITZ-MÖLLENDORF, Ulrich von. (1905) *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker*. Leipzig: Duncker & Humboldt.

