

# La obediencia a la ley como coraza del pueblo

La defensa de las instituciones jurídicas  
en el texto del Anónimo de Jámblico

**EDUARDO ESTEBAN MAGOJA**



Eduardo Esteban Magoja

La obediencia a la ley como coraza del pueblo

The Figuerola Institute  
Programme: Legal History

The Programme "Legal History" of the Figuerola Institute of Social Science History –a part of the Carlos III University of Madrid– is devoted to improve the overall knowledge on the history of law from different points of view –academically, culturally, socially, and institutionally– covering both ancient and modern eras. A number of experts from several countries have participated in the Programme, bringing in their specialized knowledge and dedication to the subject of their expertise.

To give a better visibility of its activities, the Programme has published in its Book Series a number of monographs on the different aspects of its academic discipline.

Publisher:  
Carlos III University of Madrid

Book Series:  
Legal History

Editorial Committee:  
Manuel Ángel Bermejo Castrillo, *Universidad Carlos III de Madrid*  
Catherine Fillon, *Université Jean Moulin Lyon 3*  
Manuel Martínez Neira, *Universidad Carlos III de Madrid*  
Carlos Petit, *Universidad de Huelva*  
Cristina Vano, *Università degli studi di Napoli Federico II*

More information at [www.uc3m.es/legal\\_history](http://www.uc3m.es/legal_history)

Eduardo Esteban Magoja

La obediencia a la ley como coraza del pueblo: la defensa de las instituciones  
jurídicas en el texto del Anónimo de Jámblico

DYKINSON

2021

Historia del derecho, 101  
ISSN: 2255-5137

© 2021 Eduardo Esteban Magoja

Editorial Dykinson  
c/ Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid  
Tlf. (+34) 91 544 28 46  
E-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)  
<http://www.dykinson.com>

Preimpresión: TALLERONCE

ISBN: 978-84-1377-745-0

Versión electrónica disponible en e-Archivo  
<http://hdl.handle.net/10016/33227>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
CONSIDERACIONES PRELIMINARES	11
INTRODUCCIÓN	
1. Planteamiento del objeto de estudio	13
2. Los estudios sobre el Anónimo de Jámblico	15
3. La propuesta de la investigación	22
4. Delimitación de los temas estudiados y la organización del libro	23
CAPÍTULO I. EL MODELO DE EXCELENCIA CIUDADANA BAJO LA PERSPECTIVA DEL ADAMÁNTINOS ANÉR	
1. Introducción	27
2. El argumento del hombre de acero	28
3. La <i>areté</i> , la <i>pleonexía</i> y las condiciones del equilibrio social	32
4. Los límites a la libertad	39
5. Hacia un modelo democrático de <i>areté</i>	46
6. La <i>areté</i> y la obligación política	52
7. Conclusiones	56
CAPÍTULO II. EL IMPERIO DEL NÓMOS: LAS CONDICIONES JURÍDICAS PARA LA CONSTITUCIÓN DE UNA CIUDAD EUNÓMICA	
1. Introducción	59
2. El hombre de acero y el <i>nómos basileús</i>	60
3. El <i>nómos</i> y la obediencia al derecho	65
4. Encomio a la <i>eunomía</i>	70
5. La <i>anomía</i> y la obediencia al derecho como garantía contra la concentración unilateral del poder político	78
6. La conciliación <i>krátos/nómos</i>	86
7. Conclusión	92

CAPÍTULO III. LA <i>PÓLIS</i> COMO ÚNICO MARCO POSIBLE DE LA EXISTENCIA CIUDADANA	
1. Introducción	95
2. La conciliación <i>nómos/phýsis</i> y el origen de la <i>pólis</i>	96
3. La tensión comunidad/individualidad y el principio de supremacía de la <i>pólis</i>	101
4. El <i>plêthos</i> : ¿una muchedumbre desorganizada?	106
5. La <i>pólis</i> como cuerpo de ciudadanos	112
6. La comunidad política como único marco de existencia personal	118
7. Conclusión	123
 CONCLUSIONES	 125
 BIBLIOGRAFÍA	
1. Ediciones de presocráticos, sofistas y del Anónimo de Jámblico	129
2. Ediciones y traducciones de otros textos griegos	129
3. Bibliografía crítica	131
4. <i>Instrumenta studiorum</i>	141



## AGRADECIMIENTOS

El presente libro constituye una versión revisada de mi tesis de licenciatura en Filosofía defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en junio de 2021. El interés por estudiar el texto del llamado “Anónimo de Jámblico” se remonta a investigaciones previas que llevé a cabo para obtener, por la misma universidad, los grados de Magíster en Filosofía del Derecho en 2014 y de Doctor en Ciencias Jurídicas en 2017. En estas oportunidades se investigó la cuestión de la obediencia al derecho en el *Critón* de Platón y en las tragedias tebanas de Sófocles, lo cual hizo que me cruzara con aquel breve tratado cuya autoría es desconocida, pero que ofrece elementos sumamente interesantes para reflexionar sobre el valor de la ley y las instituciones jurídicas.

Semejante investigación se alcanzó, más allá del trabajo individual de estudio, reflexión y redacción, luego de largos diálogos con profesores, compañeros y amigos, quienes, mediante sugerencias, observaciones y diversas propuestas hicieron que esto fuera posible. En especial, la mayor parte de esta tesis fue realizada durante mi participación en el Proyecto UBACyT “Cuerpos poéticos. Discursos y representaciones de la corporalidad en el mundo griego antiguo” (2016-2020), acreditado y financiado por la Universidad de Buenos Aires, el cual estuvo dirigido por la Dra. Elsa Rodríguez Cidre y codirigido por el Dr. Emiliano J. Buis. Sin ninguna duda, el desarrollo de las ideas que se ofrecen aquí fue favorecido por ese espacio caracterizado por el profesionalismo, el compromiso y la dedicación de sus integrantes y directores en el estudio del mundo griego antiguo.

Quiero agradecer muy especialmente a la Dra. Pilar Spangenberg, de quien tuve el honor de que me dirigiera en la investigación. He discutido mucho tiempo con ella cada una de las ideas que se exponen aquí, obteniendo críticas y recomendaciones que me permitieron mejorar la calidad argumentativa del texto, así como también la claridad expositiva. Sin su ayuda y constante apoyo intelectual semejante trabajo no habría podido concluirse. Espero que la calidad de la obra pueda retribuir la confianza que depositó en mí. También quisiera agradecer a los integrantes del Proyecto UBACyT mencionado y en particular a la Profa. Alicia Atienza, a la Dra. Elsa Rodríguez Cidre y al Dr. Emiliano J. Buis, quienes con gran talento profesional y enorme generosidad me han ayudado a adquirir mayores herramientas, rigor científico y entusiasmo en la realización de los proyectos que he emprendido en el campo de los estudios clásicos.

Vaya finalmente un especial agradecimiento a la Fundación Hardt, a la Comisión de Historia Antigua y Epigrafía del Instituto Arqueológico Alemán y al Instituto de Estudios Clásicos de la Facultad de Letras de la Universidad de Coímbra, que en diversas estancias de investigación me ofrecieron un ambiente cálido de trabajo y sumamente fructífero, el cual me permitió avanzar en la elaboración y profundización de gran parte de los temas que contienen estas páginas.

Adrogué, julio de 2021.

Eduardo Esteban Magoja

## CONSIDERACIONES PRELIMINARES

El texto griego del Anónimo de Jámblico pertenece a la edición de Diels, H. & Kranz, W. (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, pp. 400-404, n.º 89. A pesar de esta elección, hemos utilizado otras ediciones y comentarios, señalados en la bibliografía, con el fin de realizar un cotejo filológico de pasajes en concreto, evaluar problemas textuales y variantes de lectura. En caso de haber optado por una variante distinta del texto de la edición base, se ha aclarado en nota.

En relación con los demás autores griegos citados, se han tomado las ediciones consignadas en la sección correspondiente de la bibliografía. En el caso particular de los denominados “presocráticos”, salvo muy pocas excepciones, también hemos utilizado la edición de Diels & Kranz. Siguiendo el modo habitual de abreviación, nos referimos a dicha obra con las siglas DK, seguidas del correspondiente número identificativo del autor griego, las secciones en que se divide el texto y el número de fragmento. Solo en el caso del Anónimo hablamos simplemente de “fragmento” con su correspondiente número.

En virtud de que en este estudio se pone un especial énfasis en la lectura de las obras en su lengua original, hemos optado por incluir los textos en griego y acompañarlos de su traducción al castellano. Se aclara que todas las traducciones de autores antiguos, salvo indicación contraria, nos pertenecen. Vale destacar que, tanto para las traducciones como para la interpretación de los textos, hemos consultado los comentarios y las notas incluidas en las ediciones que figuran en la bibliografía. También se han tenido en cuenta las traducciones a diferentes lenguas modernas señaladas en la bibliografía.

Las referencias bibliográficas han sido colocadas, por lo general, en el cuerpo del texto principal siguiendo el esquema: apellido de autor, año de la edición utilizada y número de página. En los casos en que se repiten los apellidos, hemos consignado la letra inicial del nombre de los autores para evitar ambigüedades. Asimismo, cuando ha sido importante destacar el año de la primera edición, se lo ha colocado entre corchetes y después del año de la edición utilizada. La cita completa de la obra se encuentra en la bibliografía final por orden alfabético y, eventualmente, por año dentro de la producción de un mismo autor; y las ediciones, comentarios y traducciones de los autores antiguos se incorporan en el listado bibliográfico, bajo el apartado correspondiente, organizado por apellido del editor y/o traductor de la obra.

En cuanto a las transliteraciones, que se utilizan por lo general cuando la expresión original en griego no está acompañada de traducción, se ha adoptado un criterio de tipo fonético, indicando el espíritu áspero con la letra “h” y el sonido gutural aspirado, identificado en griego con el grafema “χ”, como “kh”. Asimismo, “φ” ha sido transcrito como “ph”, “υ” como “y” y el diptongo “ου” se ha mantenido como “ou”. No se ha hecho ninguna distinción con respecto a la cantidad vocálica, por lo que “ε” y “η” han sido transliterados como “e”, y “ο” y “ω” como “o”. Se acentúa la transliteración con los tres tipos de acento griego: el acento agudo (´), el grave (`) y el circunflejo (^), en todos los casos ubicados en la vocal o el sonido vocálico del diptongo correspondiente, siguiendo el emplazamiento de los acentos de las palabras originales. En relación con la transcripción de los nombres propios griegos al castellano, se ha decidido seguir las formas propuestas por Fernández Galiano, M. (1969) *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.

Finalmente, en lo que respecta a las referencias a los autores clásicos y sus obras, nos remitimos a las abreviaturas canónicas de Liddell, H. G. & Scott, R. (1996) *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

## INTRODUCCIÓN

### 1. Planteamiento del objeto de estudio

Uno de los principales principios jurídicos en el mundo griego antiguo, que Romilly (2004 [1971]) ha investigado en un extenso trabajo, era la obediencia al *nómos*.<sup>1</sup> Su importancia se explica sobre todo porque en la cosmovisión griega constituía un elemento central en la conformación de la unidad política de la *pólis*. Esta tesis no puede ser mejor ilustrada que mediante el juramento de lealtad que las *póleis* griegas practicaban, el cual recoge Jenofonte (4.4.16) en *Recuerdos de Sócrates*. El historiador señala que en todas partes de la Hélade hay una ley que impone jurar a los ciudadanos que vivirán en armonía y que ese juramento se toma “para que obedezcan las leyes” (ἵνα τοῖς νόμοις πειθωνται).<sup>2</sup> También agrega que la importancia de realizar ese acto solemne se justifica porque precisamente la obediencia ciudadana hace más fuertes y poderosas a las ciudades y permite que los ciudadanos sean más felices. Si, en cambio, no existiera la concordia que forja la obediencia, sería imposible concebir una ciudad bien administrada y armoniosa.

Vinculado con la obediencia a la ley y la constitución del buen orden, varias fuentes revelan un fuerte interés por cuestionar a aquel individuo que atente contra la integridad de la unidad política. En la tragedia, los héroes que sobresalen demasiado y ponen en peligro la comunidad siempre son alcanzados por un final funesto que los destruye. En el campo jurídico y político, había instituciones preventivas y correctivas contra el “tirano” (τύραννος),<sup>3</sup> una figura que rompía con el modelo de poder

---

1 En este trabajo, *nómos* será entendido por lo general como ley y a veces como derecho. No desconocemos que con ello reducimos su amplitud y riqueza semántica. Sobre el concepto, ver los trabajos de Ostwald (1965 y 1969: 20-54), MacDowell (1978), Hansen (1983 [1978]), Biscardi (1982), Sealey (1982), Gagarin (1986 y 2008), Cartledge, Millett & Todd (1990), Todd (1995 y 2000), Carey (1996), Harris (2004), Gagarin & Cohen (2005), Gagarin y Woodruff (2007), Wohl (2010: 26-37), Buis (2015: 49-56) y Phillips (2013), entre muchos otros.

2 Sobre la importancia del juramento y su vínculo con la obediencia política, ver Hansen (2015).

3 En tiempos de democracia, los atenienses desarrollaron instituciones jurídicas destinadas a mantener la subsistencia del régimen y contrarrestar cualquier intento por usurpar el poder político a través de medios ilegítimos. Así, en el marco de la oratoria, Demóstenes (20.159), Licurgo (*Leoc.* 124-127) y Andócides (1.96) señalan que aquel que asesinaba a un tirano o a alguien que tuviera intenciones de serlo no recibía ningún tipo de sanción penal, pues cometía un “homicidio justificado” (φόνος δίκαιος). El ostracismo, que de acuerdo con Aristóteles (*Ath.* 22.1) fue introducido por

horizontal comunitario.<sup>4</sup> También se había diseñado la *graphè paranómon*, consistente en una institución que buscaba evitar que los particulares pudieran imponer sus propios intereses mediante la propuesta de nuevas leyes en la Asamblea.<sup>5</sup> En el género cómico, el demagogo es descripto como una figura sumamente peligrosa,<sup>6</sup> y en algunos textos filosóficos el individualismo extremo y vicioso es objeto de las más duras críticas.<sup>7</sup>

Al mismo tiempo que se impugna el individualismo desenfrenado y egoísta, propio de un “insolente” (ὕβριστής), se lo sitúa dentro de todo aquello que escapa a los parámetros comunitarios de la normalidad. Incluso, con el fin de acentuar la diferencia, los autores se valen de algunas imágenes o representaciones muy ilustrativas. Por ejemplo, en *Edipo rey* de Sófocles, Edipo es un individuo con facultades intelectuales extraordinarias, las cuales le han permitido acceder al poder; sin embargo, sus acciones lo convierten en un ser monstruoso que,<sup>8</sup> tras la comisión del asesinato de Layo,<sup>9</sup> carga con la “polución” (μίασμα)<sup>10</sup> y debe ser exiliado de la *pólis*.<sup>11</sup> En relación con el tirano, Platón

---

Clistenes en el 510 a. C., constituía una práctica fundamental a los efectos de afianzar la democracia. En efecto, permitía a la Asamblea, mediante la imposición de una condena de exilio que duraba diez años, apartar de la comunidad al ciudadano que se había elevado demasiado y que podía llegar a convertirse en un tirano o en un peligro para la democracia. En la votación debían intervenir 6000 ciudadanos y se sabe que dicha medida fue empleada por primera vez en el 488/487 a. C. contra Hiparco. En relación con estas instituciones, ver Forsdyke (2005: 144-177) y Teegarden (2014).

4 En este sentido, Aristóteles (*Pol.* 1284a3-33) explica que, mediante el ostracismo, la *pólis* democrática expulsaba a aquel ciudadano que, al sobresalir demasiado por sobre los demás, no permitía mantener la igualdad comunitaria.

5 Cf. MacDowell (1978: 50), Hansen (1991: 207).

6 Basta con mencionar la comedia *Caballeros*, la obra en la que, en palabras de Buis (2019: 152), “Aristófanes elabora su crítica más encarnizada contra la figura del demagogo Cleón”.

7 Además de las críticas que Platón (*Pl. Plt.* 301a10-c4 y *R.* 565d y ss.) y Aristóteles (*Pol.* 1279b y 1310a39 y ss.) le hacen a la figura del tirano, se puede mencionar, a modo de ejemplo, la oposición que el fundador de la Academia dirige, mediante la figura de Sócrates, al pensamiento sofista expuesto en *Gorgias*.

8 El carácter monstruoso de Edipo se sintetiza cuando Tiresias le dice que es “hermano y padre de sus propios hijos, hijo y esposo de la mujer de la que nació, y de su padre, con quien compartió la misma esposa, [su] asesino” (παισί τοῖς αὐτοῦ ξυνῶν / ἀδελφὸς αὐτὸς καὶ πατήρ, καὶ ἥς ἔφν / γυναικὸς υἱὸς καὶ πόσις, καὶ τοῦ πατρὸς / ὁμόσπορός τε καὶ φονεὺς, vv. 457-460).

9 Edipo cometió un “homicidio deliberado” (φόνος ἐκ προνοίας) contra su padre, de modo que, a la luz del derecho ático, cargaba con el más alto grado de polución. Al respecto, ver Harris (2010).

10 Sobre el *miasma* ver en especial Arnaoutoglou (1993) y R. Parker (1996).

11 El tiempo de exilio servía a los efectos de purificar al hombre impuro. En este sentido, Esquilo en *Euménides* (v. 286) dice que “el tiempo, a la vez que envejece, limpia todo” (χρόνος καθαιρεῖ πάντα γηράσκων ὁμοῦ). Sobre el tema ver R. Parker (1996: 114 y 386 y ss.).

(R. 571b3-d4) lo presenta como un ser corrupto y “contrario a la norma” (παράνομος), que imagina acostarse con su madre, con otros hombres, dioses o bestias; incluso, varias fuentes lo presentan como alguien que quiere asemejarse a los dioses.<sup>12</sup> Finalmente, en el pensamiento de Protágoras (DK 80 C 1) y de Aristóteles (*Pol.* 1253a27-29), todo aquel que no puede participar en la comunidad es respectivamente “una enfermedad de la ciudad” (νόσον πόλεως) o “una bestia o un dios” (θηρίον ἢ θεός).

En sintonía con ese tipo de pensamiento, el llamado “Anónimo de Jámblico” presenta la hipótesis acerca de la existencia de un hombre “de acero no solo en cuanto al cuerpo, sino también al alma” (ἀδαμάντινος τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν)<sup>13</sup> que, a pesar de sus extraordinarias facultades, jamás podría vivir al margen de la legalidad, la justicia y todo contexto comunitario. Ahora bien, a pesar de que el hombre de acero (*adamántinos anér*) es, como sostuvo Guthrie (1971: 74), un punto interesante que no ha sido tratado en otras fuentes, no encontramos, salvo algunas excepciones,<sup>14</sup> investigaciones iusfilosóficas acerca de su lugar en la argumentación del tratado y de acuerdo con el contexto de la democracia ática y sus instituciones jurídicas. En efecto, tal como veremos en la siguiente sección, la mayoría de las investigaciones se ha centrado en develar la identidad del autor del tratado, la fecha de composición, las influencias filosóficas o en abordar otros aspectos tales como la *areté*, la *paideía*, la antítesis *nómos/phýsis*, la economía, la valorización de la *eunomía*, la crítica a la *anomía* y el problema de la tiranía, entre otros.

Frente a un tópico poco explorado desde la filosofía jurídica, en este trabajo abordaremos la figura del hombre de acero y su significado ético-jurídico a los efectos de reflexionar sobre la supremacía del *nómos*, los peligros del individualismo y la obediencia al derecho como condición necesaria para lograr la *eunomía* y evitar la *anomía* en la ciudad. En última instancia, veremos que el texto del Anónimo, mediante su defensa a favor de las instituciones jurídicas, es clave para comprender el proceso de conformación de la supremacía del derecho y la *pólis* en la historia de la democracia ateniense del siglo V a. C.

## 2. Los estudios sobre el Anónimo de Jámblico

El trabajo de Blass (1889) titulado *De Antiphonte sophista Iamblichii auctore* constituye un hito fundamental y fundacional en lo que respecta a los estudios sobre el texto del Anónimo. En efecto, el filólogo alemán fue el primer autor que individualizó

12 Así, por ejemplo, E. *Tr.* (v. 1169), Pl. *R.* 568b y Arist. *Pol.* 1284a3-33.

13 Fragmento 6.2.

14 Al respecto, ver la sección 2 de esta introducción.

en el capítulo XX del *Protréptico* de Jámblico un texto sofístico del siglo V a. C. compuesto de siete fragmentos, cuya autoría le atribuyó a Antifonte (sofista).

La tesis acerca de la existencia de ese tratado fue mayoritariamente aceptada en la comunidad filosófica y a partir de allí se desplegaron, como bien observó Mari (2003: 57-108) en un estudio que nos servirá de guía, dos grandes tipos de investigaciones que se distinguen entre sí por una cuestión de énfasis: por un lado, una serie de autores pusieron todos sus esfuerzos intelectuales en resolver el problema de la autoría;<sup>15</sup> por el otro, varios estudios colocaron el acento en el contenido ético, filosófico y político del texto en sí, sin preocuparse demasiado por el problema del anonimato. Estas líneas, por cierto, contienen una preocupación común acerca de la datación de la obra, cuya respuesta está determinada por la autoría que se le otorga o el ambiente cultural en el que se lo sitúa.

La segunda línea de investigación, desarrollada sobre todo después de la segunda mitad del siglo XX, es aquella que en especial nos interesa considerar en este trabajo, ya que allí se localizan los estudios que implícita o explícitamente tocaron el argumento del *adamántinos anér*. Sin embargo, como hemos anticipado, solo en algunos pocos casos dicho argumento ha sido estudiado en profundidad y los estudios desde una perspectiva jurídica son una excepción. En general, se le ha dado un trato accesorio al explorarse otros temas del tratado. Esta dificultad nos llevó a tomar la decisión de realizar, siguiendo un orden cronológico, un paneo de aquellos trabajos que de algún modo se relacionan con el objeto de nuestro estudio; por supuesto, si nos detendremos con un poco más de detalle en aquellos estudios en donde se analice el argumento del hombre de acero y se explore la faceta jurídica que exhibe la obra.

---

15 Esta primera línea de estudios fue la más importante hasta la segunda mitad del siglo XX. Algunos autores compartieron la opinión de Blass, tal como Dümmler (1901: 150-228), Schneider (1904: 14-32) y Nestle (1908: 575-579). Sin embargo, muchos ofrecieron otras propuestas. Wilamowitz (1893: 174 n. 77) y Töpfer (1902: 34-48 y 1907: 12-13) pensaron en Protágoras; Joël (1901) propuso a Antístenes; Jacoby (1908: 22-23) y Bitterauf (1909: 507) encontraron algunas conexiones con Demócrito; H. Gomperz (1912: 89) sugirió a Hipias; en un trabajo posterior, Wilamowitz (1920: 58 n. 1) dijo que “Kritias ist nicht unmöglich”; Schmid (1940: 203) pensó en Terámenes; Cataudella (1932, 1937 y 1950) estudió en profundidad la posibilidad de que fuera Demócrito; Nestle (1940: 430-432) cambió de opinión y propuso a Antifonte (orador); Levi (1941) continuó las ideas de Töpfer acerca de Protágoras; Untersteiner (1943-1944, 1949: 331 y 1954: 111-112) dijo que el Anónimo era Hipias. En las siguientes décadas, una nueva serie de estudios mantuvo viva la discusión. Así, Cadiou (1950) vio en el texto el estilo de Isócrates, Dodds (1951: 197 n. 27) dijo que el autor era un seguidor de Protágoras, Mazzarino (1966: 612 n. 297) propuso el nombre de Arquelao y Martano (1969: 101) observó “uno spirito di viva adesione al verbo di Protagora”. En uno de los últimos trabajos sobre el texto, Lacore (2012: 132) insistió en que la atribución a Demócrito es la tesis más plausible.



En este recorrido, nuestro punto de partida es la disertación doctoral de Roller (1931), quien logró realizar uno de los comentarios más completos y agudos. El autor se detuvo en cada uno de los siete fragmentos, explicando las principales ideas y mostrando la fuerte coherencia que guardaban los argumentos entre sí. En lo que a la imagen del hombre de acero se refiere, Roller (1931: 49-50) destacó cómo ella muestra que el dominio de un individuo sobre los demás es imposible. En el Anónimo, el poder existe solo cuando se aplica en beneficio del todo y se hace efectivo a través de las leyes que se deben obedecer. En tal sentido, una posición de poder solo está justificada y es posible en el marco de la actividad social y comunitaria.

El filósofo alemán vio que en el fortalecimiento de las leyes está la verdadera y única posición de poder legítima. Es por esta razón que el ejercicio de la *areté* es ampliamente demandado por los ciudadanos, pues solo de esta manera puede surgir una comunidad política que ofrezca una garantía efectiva contra el poder de un solo hombre: el tirano. Si los miembros de una comunidad obedecen la ley y la justicia, entonces se alcanza un estado de *eunomía*, en el cual los intereses individualistas y el egoísmo encuentran su límite en las normas establecidas. En este escenario nadie puede, pues, transgredir las leyes, salvo que quiera exponerse a castigos sumamente severos.

Unos años más tarde, Cole (1961) se dedicó a investigar las influencias filosóficas que pudo haber tenido y generado el tratado con el fin de establecer el lugar que ocupa la obra en la teoría política griega. El autor sostuvo que la tesis de Cataudella (1932, 1937 y 1950) acerca de que el autor desconocido era Demócrito es en esencia correcta. Sin embargo, consideró que necesitaba algunos ajustes. En efecto, en su opinión no hay pruebas suficientes de que el Anónimo sea Demócrito, pero sí, en cambio, se puede afirmar que se trata de un seguidor del filósofo de Abdera influenciado también por otros pensadores. En tal sentido, estableció el siguiente diagrama: *Antilogías* de Protágoras, escrito alrededor del 440 a. C., habría influido a Platón en *República* (c. 380) y a Demócrito en *Sobre la hombría* o *Sobre la virtud* (c. 420 a. C.), y este último trabajo habría servido de base para la producción del texto del Anónimo (c. 400 a. C.), transcripto en el *Protréptico* de Jámblico (c. 245-325 d. C.), y asimismo del tratado *Sobre el deber* de Panecio de Rodas (c. 185-109 a. C.), el cual hizo eco en *De officiis* de Cicerón (c. 44 a. C.).

Hubo tres trabajos que se focalizaron en el estudio del texto a la luz del concepto de *nómos*. Desde el lado de la filología italiana, Gigante (1956: 177-186) sostuvo que el texto del Anónimo adhiere a la doctrina socrática que identifica *nómimon* y *dikaion* y que afirma la necesidad de no violar el *nómos* en cuanto coincide con la *phýsis*. Bajo esta premisa, exploró, entre otros temas, la cuestión de la *areté* y su proyección en

el campo político, el control de las pasiones, el valor de la *paideía*, la primacía de las leyes y la justicia, el valor de la *eunomía*, la condena a la *anomía* y, junto con ella, la crítica a la tiranía. Desde el lado de la filología estadounidense, Ostwald (1969: 92-95) analizó en especial los fragmentos 6 y 7 en el contexto más amplio de los conceptos de *eunomía*, *dysnomía* y *anomía*, y trató de precisar su significado en el pensamiento del Anónimo. En su estudio, destacó el fuerte contraste entre *anomía* y *eunomía* y las diversas oposiciones que expresan los términos: mientras que la *eunomía*, entre otras cosas, es una fuente de confianza mutua, permite la buena fortuna, libera a los hombres de tareas molestas, posibilita el desarrollo personal y los prepara para afrontar el día con esperanza, la *anomía*, en cambio, ocasiona falta de confianza y de sociabilidad, priva al hombre de la tranquilidad obtenida con su trabajo y no brinda ningún pensamiento agradable. A partir de esta comparación, Ostwald sostuvo que el significado de *nómos* no se limita al de “ley”, sino al de “normas de comportamiento”, y destacó además que la ilegalidad establece las condiciones para que surja la tiranía. Finalmente, desde la filología francesa, Romilly (2004 [1971]: 55-69) estudió, aunque con brevedad, la defensa de la ley que desarrolla el Anónimo y el papel que le atribuye en la conformación de la comunidad. El mayor mérito de este trabajo es haber estudiado la obra en el contexto más amplio del pensamiento de los sofistas, con una especial atención en la antítesis *nómos/phýsis* y teniendo como clave de lectura el imperio de la ley en la Atenas clásica.

La investigación de Guthrie (1971: 71-74) resultó de gran valor y, si bien está circunscripta a la historia de la filosofía en general, no deja de ofrecer algunos aspectos vinculados al campo del derecho. En efecto, el filólogo escocés, desde una perspectiva ético-política, focalizó su análisis dentro de la antítesis *nómos/phýsis* promovida por los sofistas en el plano moral y político, y describió al Anónimo como un sofista que se ubica del lado de los defensores del *nómos*. Tras explorar el contenido del tratado y los principales temas que aborda, sostuvo que el principal mérito del texto reside en mostrar cómo sus ideas acerca de la ley eran algo común en el pensamiento griego. Las semejanzas que advirtió abarcan un amplio abanico de autores que van desde Protágoras, Sócrates y Demócrito hasta Critias, Antístenes, Tucídides e incluso los oponentes del *nómos*, como Hippias y Antífonte. Este dato le permitió afirmar que entre los griegos y en especial entre los atenienses, el orgullo y el respeto al imperio de la ley era una actitud fuertemente arraigada, incluso más allá de que las normas jurídicas fuesen producto de la naturaleza o estuvieran en oposición a ella.

Dumont (1971) jugó un papel esencial en trazar un rumbo firme en los estudios que, en lugar de intentar develar la autoría del texto, se focalizaron en investigar su riqueza conceptual. En el marco del *Colloques Internationaux du Centre National de*

la *Recherche Scientifique* celebrado en 1969, propuso abandonar la cuestión de la autoría y colocar todos los esfuerzos intelectuales en descubrir qué pudo haber llevado a Jámblico a incluirlo en su *Protréptico*.<sup>16</sup> Bajo este criterio, rescató sobre todo dos temas originales: la economía política y la imagen del hombre de acero para demostrar el imperio de la ley.

A esta actitud que apostaba al valor del texto, le siguieron una serie de trabajos que ayudaron a consolidarla. Estos pueden ser agrupados en tres líneas de investigación. La primera se ocupó de contextualizar el pensamiento del autor y, al mismo tiempo, destacar su vínculo con otros pensadores de la época en función de los problemas que aborda. Esta tendencia se ve en el trabajo de Zeppi (1974) sobre la relación del Anónimo con Protágoras y los puntos de contacto que tiene con la posición igualitarista de Faleas de Calcedonia; en el análisis de Romilly (1980) acerca de las similitudes de estilo y contenido que presenta con Tucídides, y en la obra de Kerferd (1981: 54 y 126-127), en la cual se acentuó la pertenencia del autor desconocido al “movimiento sofisticado” y se explicaron sus ideas a la luz de la oposición *nómos/phýsis*. También se enmarca en este enfoque el estudio de Barigazzi (1992), quien destacó las semejanzas con Hipias y, pensando en los escritos de este sofista, sugirió la posibilidad de que Jámblico haya extraído los fragmentos de la obra *Troikós* o *Diálogo troyano*. La segunda línea de estudio, en la que se destaca el trabajo de Grant (1991), buscó demostrar que los siete fragmentos constituyen un todo orgánico, unitario y coherente, que sigue una secuencia lógica precisa. Finalmente, la tercera línea de investigación se caracteriza por colocar el foco de atención, como sucede con Faraguna (1994), en los elementos de corte económico del texto y en cómo el Anónimo se vale de ellos en su argumentación a los fines de caracterizar la buena organización de la ciudad.

Durante esta época, el trabajo de Lacore (1997) sobresalió entre los demás en lo que se refiere al estudio del hombre de acero. En un artículo dedicado íntegramente a explicar este tópico, la autora señaló la fuerte presencia de la metáfora tanto en el Anónimo como en Platón a partir del uso del adjetivo *adamántinos* (ἀδαμάντινος). Tras explorar el argumento del *adamántinos anér* en el Anónimo, compararlo con el mito de Gíges y estudiar el significado del vocablo griego en ambos casos, Lacore (1997: 418-419) demostró que de un autor a otro hay una resemantización del término y un cambio en las ideas sobre la justicia y la excelencia individual. La libertad, concebida como una expansión incontrolada del individuo, es rechazada por el Anónimo como un espejismo imposible. En Platón, en cambio, se exalta la libertad en la forma de la fidelidad voluntaria a una justicia ideal. En estos términos, ella encuentra

---

16 Sin embargo, al fin y al cabo, los temas económicos y políticos del texto llevaron a Dumont (1971: 211) a asociarlo con un discípulo de Pródico.

en sí misma su fundamento y la virtud no contiene una compensación mundana de “fama” (δόξα) o “gloria” (κλέος), como sucede con el Anónimo, sino solo el sagrado prestigio conferido por el servicio de la justicia, que hace de un hombre mortal un hombre de acero indestructible.

Una nueva serie de contribuciones enriquecieron las interpretaciones del texto. Así, Lombardi (1997 y 1999) exploró los aspectos político-económicos y el eco que tuvo la obra en Isócrates y Aristóteles; Hoffmann (1999) analizó su estructura, la cual divide en dos grandes partes (una dedicada a la *areté* individual y, la otra, a la *areté* política), y a partir de allí sostuvo que el orden de los fragmentos sigue una secuencia distinta que aquella ofrecida por Jámblico. Al poco tiempo, Hoffmann (2002) se ocupó de investigar la relación entre el individuo y la comunidad política, y cómo la armonía interna del ciudadano y la armonía del Estado dependen una de otra. El trabajo de Musti & Mari (2003) fue un hito sumamente importante dentro de los estudios clásicos, pues ofreció la primera edición en griego como obra autónoma y situó cronológicamente al autor, a diferencia de la mayoría de los especialistas, en la segunda mitad del siglo IV a. C. En el marco de esta edición, Mari se ocupó de la traducción al italiano, de ofrecer un minucioso comentario y de realizar un trabajo muy completo acerca de los diversos estudios que se realizaron desde que Blass identificó el texto del Anónimo en el *Protréptico* de Jámblico.

No pasó mucho tiempo para que otras investigaciones se sumaran para ampliar las lecturas de la obra y promover los debates dentro de la comunidad académica. En este sentido, Mosconi (2007) indagó la contraposición, formulada en el fragmento 2.7, entre la *tékhne katà lógous* (τέχνη κατὰ λόγους) y la *areté*, y buscó clarificar el sentido preciso de ambas expresiones; Ratte (2008) analizó cómo el Anónimo insiste en la fuerza de las leyes humanas al mostrar que, aunque convencionales, están enraizadas en la misma necesidad que las leyes de la naturaleza; O’Grady & Silvermintz (2008) retomaron la pregunta acerca de la autoría del texto, analizaron las variantes ofrecidas en la literatura y mostraron ciertas similitudes con un pasaje de la *Ética Nicomaquea* que los llevó a pensar en la posibilidad de que Aristóteles haya tomado prestada algunas ideas del Anónimo; Alfani (2009) vio en el concepto de *areté* una síntesis entre la virtud aristocrática y los nuevos valores democráticos, y Lapini (2011) retomó el problema que presenta el fragmento 2.7 con el fin de ofrecer una interpretación que permitiera mantener al autor dentro del círculo de los sofistas. En estos mismos años, Lombardi (2011) destacó el valor que presenta el texto en relación con los problemas económicos que emergen de la nueva realidad social ateniense así como también el modo en que la economía se subordina allí a la ética y la política: al abordar esta relación, logró advertir que la perspectiva ideológica del Anónimo se si-

túa entre los valores de la antigua tradición política de ascendencia soloniana como la concordia, la primacía del *nómos* y el bien común, y la ideología democrática, que se evidencia en la defensa de los principios de la mayoría y de la solidaridad económico-social.

El libro de Ciriaci (2011) fue una de las investigaciones más importantes sobre el Anónimo, básicamente por tres razones: en primer lugar, porque logró condensar en un único trabajo, amplio y detallado, muchas de las investigaciones realizadas sobre el texto; en segundo lugar, porque frente a la existencia de estudios parciales, ofreció un análisis completo de todos los fragmentos desde distintas disciplinas y enfoques (filosóficos, filológicos, lingüísticos y estilísticos); y en tercer lugar, porque mediante la articulación de las investigaciones previas y el estudio integral del texto en todos sus aspectos, realiza una contribución de suma importancia para la comunidad académica. Su principal aporte fue la verificación de cuatro hipótesis:<sup>17</sup> primero, que los siete fragmentos son efectivamente atribuibles a un único autor y provienen de una misma obra; segundo, que el Anónimo se ubica en el curso del siglo V a. C.; tercero, que se sitúa en el ambiente de la sofística, ya sea en calidad de un sofista menor, una personalidad de mayor importancia, un orador o un político; y finalmente, que el tratado apoya la democracia ateniense y defiende sus valores éticos y políticos. En la demostración de estos puntos se valió de argumentos de forma, contenido, extratextuales y contextuales, cuya meticulosa formulación le permitió obtener una base sólida para afirmar que la obra expresa una reflexión ético-política de notable relevancia teórica.

En la última década, en comparación con otros períodos, el número de trabajos disminuyó considerablemente. Sin embargo, se mantuvo la calidad de las contribuciones, las cuales mostraron el fuerte interés que todavía existía por abordar el texto del Anónimo. Así, Lacore (2012) volvió a ocuparse del tratado, aunque esta vez realizó un estudio más amplio en el que abordó el contenido de todos los fragmentos, los problemas estilísticos y lingüísticos, y su relación con otros autores contemporáneos, entre otros temas; Gavray (2016) estudió cómo el Anónimo proporciona detalles sobre el uso ético del dinero y lo articula con varios elementos de corte político que le permitirían revelar cuál debe ser la legislación correcta en la que residen la justicia, la confianza y la prosperidad; y Peixoto (2018) destacó la importancia de la dimensión temporal en el proceso de adquisición de la excelencia, en la actitud humana frente a la vida y la muerte, y en la observancia de la legalidad.

En un reciente trabajo, Horky (2020) llevó a cabo una investigación que se despliega, bajo una perspectiva centrada en la *areté*, en el estudio de los diversos frag-

---

17 Cf. Ciriaci (2011: 54-55).

mentos y su relación con el contexto de preservación (el *Protréptico* de Jámbrico) y también con el contexto de producción (las teorías del contrato social formuladas a fines del siglo V a. C.). Incluso propuso la sugestiva idea de denominar al tratado como *Περὶ ἀρετῆς*. En el marco del trato especial que recibe la *areté*, sostuvo que el “superhombre”, al cual comparó con otros ejemplos de la literatura e incluso con el *Übermensch* nietzscheano, va en contra de la única dirección posible para alcanzar la excelencia: contribuir al beneficio del mayor número de personas. Esto indicaría, según Horky, que el Anónimo busca promover una visión de un líder ideal que opera con vistas a lo que es mejor para el *dêmos*, es decir, un líder democrático a la manera de Pericles. A tal punto encuentra esta perspectiva política que considera que el Anónimo desarrolla la defensa más antigua existente y sostenida filosóficamente acerca de la democracia.

Finalmente, mediante una interpretación muy novedosa, Sørensen (2021) sostuvo que el Anónimo puede entenderse como un claro ejemplo de un autor de clase alta que, si bien está comprometido con la democracia ateniense, le formula una seria crítica inmanente. En tal sentido, vio en los fragmentos 6 y 7 un movimiento argumentativo que toma la siguiente forma: mientras que con el argumento del *adamántinos anér* se aplaude el ideal democrático de respeto y defensa de las leyes del pueblo, luego se da cuenta de cómo lamentablemente la democracia se queda corta en el cumplimiento de ese estándar, pues las leyes que supuestamente protegen la propiedad privada son pisoteadas en favor de una *pleonexía* injusta por parte de las clases bajas.

### 3. La propuesta de la investigación

Según intentaremos demostrar, el argumento del hombre de acero constituye, durante el período de crisis de la Atenas de finales del siglo V y principios del IV a. C., una advertencia al ejercicio de la libertad ciudadana, una defensa del imperio de la ley democrática fundada en la voluntad del pueblo y, en última instancia, una demostración de que la *pólis*, entendida como un cuerpo político de hombres libres e iguales, es el único marco de existencia humana posible.

En efecto, mediante una hábil argumentación el Anónimo logra articular la imagen del hombre de acero con tres planos sumamente importantes para la filosofía práctica. En primer lugar, tiene una estrecha relación con el campo moral y su proyección en el espacio público. Sobre este aspecto, el Anónimo presenta una noción de *areté* política y democrática, incompatible con ese ser extraordinario, cuyo grado de perfección está determinado en función de los beneficios que acarrea para el mayor número de individuos mediante el cumplimiento de la ley. *Areté* y obediencia al

derecho se fusionan, pues, en la tarea de preservar la unión de los hombres bajo una organización política en la que participan todos.

En segundo lugar, se conecta con la justificación de la supremacía de la ley y su papel en la conservación de un modelo político horizontal de ciudadanos libres e iguales. Según el Anónimo, solo es posible la buena organización de la *pólis* y la buena vida si reina el derecho y se obedecen las leyes. La obediencia al *nómos* empodera al pueblo, permite la sobrevivencia y además establece las condiciones necesarias para la vida en común y el desarrollo de los ciudadanos. En relación con este aspecto, resulta clave para entender el significado político del texto la explicación del origen de la tiranía y la crítica que se le formula. El tirano, quien nace del incumplimiento de las leyes, se apodera del derecho y de este modo rompe el esquema político horizontal. Una ciudad armoniosa y bien gobernada solo es posible mediante el principio de la obediencia al *nómos*, el cual es la mejor arma en la lucha contra la tiranía y al mismo tiempo el guardián de la igualdad y de los derechos de los ciudadanos.

En último término, el argumento se halla en sintonía con su exposición teórica sobre el origen de la sociedad y la conciliación que logra trazar entre la *phýsis* y el *nómos*. Situado en el ambiente sofístico, el Anónimo ofrece una concepción fáctica de la naturaleza para defender el imperio de la ley y justificar la imposibilidad de que cualquier hombre, por más extraordinario que sea, pueda vivir fuera de la vida social, sin *nómos* ni *díke*. Veremos que el argumento del hombre de acero juega un papel central a la hora de erigir a la *pólis* como el único espacio posible para la existencia individual.

En función de estas consideraciones, buscaremos demostrar cómo el argumento del *adamántinos anér* es un tópico privilegiado a los efectos de pensar el valor de las instituciones democráticas y la aptitud moral de los individuos en el campo político de la *pólis*. Según la interpretación que se propone en esta tesis, el Anónimo advierte a los ciudadanos de sus limitaciones y capacidades y, al mismo tiempo, deja entrever que la ciudad, concebida como una empresa común de libres e iguales sometida al imperio de la ley, es el único marco posible de existencia. Cualquiera que sobresalga demasiado y en virtud de su grandeza no pueda convivir con otros, es desplazado de la vida comunitaria. El ciudadano, en cambio, tiene la obligación de sostener y apoyar el *nómos*, pues mediante su obediencia encuentra la garantía del buen orden, la convivencia pacífica y el espacio para su desarrollo personal.

#### 4. Delimitación de los temas estudiados y la organización del libro

La delimitación de los temas que estudiaremos en cada capítulo de la obra se explica en virtud de los propósitos fijados. Debido a nuestros intereses, no toda la obra

será objeto de un estudio detallado. El fragmento 6 constituye el pasaje que presenta la imagen del hombre de acero, de modo que será la sección sobre la que nos detendremos en mayor profundidad. Se podría pensar, al respecto, que esta clave de lectura secciona el texto y omite abordar los diversos temas que se exponen en los demás fragmentos. Sin embargo, veremos que sucede todo lo contrario. La elección de privilegiar el estudio del argumento del hombre de acero, lejos de ofrecer una visión parcial, demostrará que los problemas que expone el Anónimo se encuentran tan estrechamente relacionados entre sí que es muy difícil no analizar uno sin aludir al menos mínimamente a otros.

Si, como dijimos al presentar la propuesta de la investigación, el argumento del *adamántinos anér* se articula con tres dimensiones (moral, jurídica y política), hemos preferido abordar cada una de ellas por separado a los fines de ganar claridad expositiva y precisión en la presentación de los temas. Así pues, el libro está compuesto por tres capítulos.

El capítulo I lleva por título “El modelo de excelencia ciudadana bajo la perspectiva del *adamántinos anér*” y está dedicado a explorar la faceta moral que exhibe el argumento del hombre de acero. En este sentido, tras mostrar en qué consiste dicho argumento, expondremos la crítica que el Anónimo dirige contra la *pleonexía* y el modo en que el autor define la *areté*. Veremos que, en este marco, el Anónimo impugna el ejercicio desmedido de la libertad y defiende una perspectiva ética ligada al gobierno democrático en la que la obediencia al derecho es un reclamo ciudadano ineludible para establecer una ciudad caracterizada por la *eunomía*.

El capítulo II, titulado “El imperio del *nómos*: las condiciones jurídicas para la constitución de una ciudad eunómica”, se detiene en el estudio de las instituciones jurídicas. Nuestro foco de atención estará dirigido al análisis del *nómos* y su representación en el imaginario jurídico griego como una de las instituciones cívicas más importantes de todas. En este marco, veremos la defensa que realiza el Anónimo sobre la supremacía de la ley y la necesidad de optimizar al máximo la obediencia al derecho con el fin de lograr la *eunomía* y cancelar la posibilidad de la *anomía*. Dentro del escenario de la ilegalidad, nos detendremos en detalle a estudiar la figura política que en la vida real corresponde al *adamántinos anér*: el tirano. A diferencia de otros autores de la época, veremos que la originalidad del Anónimo sobre esta cuestión reside en la explicación ofrecida acerca de la emergencia de la tiranía, la cual está ligada a la desobediencia generalizada del derecho. Nuestro último paso en este capítulo será analizar el modo novedoso en que se concilian *krátos* y *nómos*.

El capítulo III lleva por título “La *pólis* como único marco posible de la existencia ciudadana” y examina la última dimensión del argumento del hombre de acero



que hemos identificado: la política. En esta oportunidad desarrollaremos, en primer lugar, el origen de la *pólis* en el marco de la antítesis *nómos/phýsis*. Tras dejar en claro cuál es la posición del autor sobre este punto, veremos cómo la figura del *adamántinos anér* se articula con una serie de problemas políticos que gravitaban en el contexto ateniense del siglo V a. C. En tal sentido, analizaremos el conflicto que se podía dar entre la satisfacción de los intereses particulares y el bien común, la imagen que tenía la *pólis* como una institución valiosa y digna de ser sostenida en el tiempo y su supremacía frente al individuo. Al final del capítulo, veremos cómo ella, en la cosmovisión del Anónimo, es el único espacio posible para el desarrollo personal y la existencia ciudadana.

La obra concluye, luego de explorar de manera completa estas tres dimensiones, con la demostración de que el Anónimo mediante el argumento del *adamántinos anér* invita a los ciudadanos a reflexionar acerca de la importancia del buen comportamiento ciudadano y la actitud moral que se debe tener hacia la comunidad política. En un esquema político en donde el poder está en manos de todos, se expresa a través de las instituciones deliberativas y se materializa en el *nómos*, el Anónimo quiere dejar en claro que la obediencia al derecho es condición para la libertad y que la ciudad es el único marco en donde uno se puede desarrollar como ciudadano en todas sus dimensiones.



## CAPÍTULO I

### EL MODELO DE EXCELENCIA CIUDADANA BAJO LA PERSPECTIVA DEL ADAMÁNTINOS ANÉR

#### 1. Introducción

El primer paso de este trabajo es presentar el argumento del hombre de acero y su contexto inmediato de enunciación, que es precisamente el fragmento 6. Esta presentación nos permitirá, además de ofrecer un panorama claro y delimitado del terreno sobre el cual gira toda nuestra investigación, analizar en este capítulo los aspectos que contiene la obra en relación con el ámbito ético y su proyección en el campo político.

El punto de vista que se privilegia en esta oportunidad es de corte ético. Al direccionar nuestras fuerzas hacia ese campo particular del conocimiento, tendremos en claro cuáles son, en el pensamiento del Anónimo, las características morales deseables del individuo que vive en sociedad. Veremos que no todo hombre puede ser parte de la *pólis*, sino que debe tener una aptitud especial adquirida mediante la “educación” (*παιδεία*) que lo lleve a negar con vigor “el deseo de tener siempre más” (*πλεονεξία*)<sup>1</sup> y considerar las necesidades del otro. Incluso, veremos que el autor va más lejos en sus ideas, pues considera que la vida social y política solo es posible si los hombres reúnen tales características. En este sentido, el concepto de *areté*, que venimos traduciendo por “excelencia”,<sup>2</sup> tiene una doble valencia: está ligado a la excelencia individual, pero también se proyecta hacia lo social y lo político. Se trata, pues, de una *aretè politiké*, una inclinación ético-política que privilegia el bien común y tiene como fin apoyar las instituciones justas y mantener el imperio de la ley: uno de los valores culturales más importantes de la Atenas democrática.<sup>3</sup>

En este marco, la figura del *adamántinos anér* es clave para comprender esa perspectiva filosófica, pues en el contraste con el buen ciudadano nos enseña, por un lado,

---

1 El significado preciso del término *pleonexía* será analizado con mayor detalle en la tercera sección del capítulo I.

2 Evitamos en la mayoría de los casos traducir el término como “virtud”, de modo de no contaminarlo en especial con una connotación ligada al cristianismo. Sin embargo, en algunas pocas ocasiones mantenemos su uso, sobre todo con los adjetivos, a los fines de evitar repeticiones en la redacción. En relación con las dificultades de su traducción, ver Poratti (1992: 82), quien sostiene que la *areté* es una determinación ontológica que no hace referencia a un deber ser o a un modelo ideal inalcanzable, sino “al modo más o menos pleno con que alguien es aquello mismo que es”.

3 Cf. Harris (2013: 3).

cuáles son los límites de la libertad y, por el otro, qué obligaciones jurídicas involucra el concepto de *areté*. También es un tópico central para entender cómo el paradigma del ciudadano virtuoso está alineado con los principios del gobierno democrático y repugna los ideales oligárquicos y aristocráticos. Al respecto, no resulta redundante recordar que la idea central que estructura esta primera parte del libro, tal como anticipamos en la introducción, es que, en tiempos de crisis institucional y social, el argumento del hombre de acero constituye una advertencia al ejercicio de la libertad democrática.

En lo que a la organización del capítulo se refiere, procederemos de la siguiente manera. En primer lugar, expondremos el argumento del *adamántinos anér*; en segundo lugar, nos concentraremos en ver la crítica a la *pleonexía*; el estudio de este aspecto nos permitirá trazar, en tercer lugar, las primeras líneas que caracterizan el concepto de *areté* y, además, determinar de qué forma el hombre de acero constituye un recurso eficaz para impugnar la exaltación de la libertad; en cuarto lugar, conectaremos la perspectiva ética del Anónimo con el gobierno democrático y, finalmente, ofreceremos una interpretación de la *areté politiké* vinculada con el concepto de obligación política.

El desarrollo de esta temática, que hemos dividido a los efectos de poder abordarla con mayor detalle, nos permitirá tener una visión precisa acerca de cómo el Anónimo entiende la vida ética y qué papel le da en la constitución de lo político. Por lo demás, vale aclarar que el análisis brindado en este capítulo, si bien pretende ser autosuficiente, es incompleto. La riqueza de la perspectiva ética del Anónimo se terminará de comprender de forma acabada cuando despleguemos con mayor profundidad las ideas jurídicas y políticas en los dos siguientes capítulos.

## 2. El argumento del hombre de acero

El fragmento 6.1 comienza con una formulación precisa de la máxima moral y política que el Anónimo se propone defender: “no se debe precipitar hacia la *pleonexía*, ni creer que la fuerza fundada en la *pleonexía* sea virtud ni que [sea] cobardía obedecer las leyes” (οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὀρμᾶν δεῖ, οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν). En defensa de esta posición, introduce una serie concatenada de argumentos en los que incluye un tratamiento teórico de diversos temas de naturaleza jurídica y política, que van desde la fundamentación del origen de la ciudad hasta la doble conciliación entre, por un lado, el *nómos* y la *phýsis* y, por el otro, el *nómos* y el *krátos*. Todo su razonamiento se encuentra hábilmente desplegado y la articulación de las ideas demuestra la exis-

tencia de una unidad sistémica y armónica que ha sido señalada por algunos autores como una virtud del texto.<sup>4</sup>

Sin perjuicio de la unidad argumentativa, el razonamiento puede ser distinguido conceptualmente en cuatro pasos. Esto, si bien constituye una división arbitraria, nos permitirá explicar con claridad las ideas matrices del autor. En primer lugar, el Anónimo sostiene que tanto el apetito insaciable por poseer bienes materiales, como las ideas de equiparar el poder con ese vicio y de defender la desobediencia a las leyes, tropiezan con un dato básico insuperable: la naturaleza les ha negado a los seres humanos la “autarquía” (αὐτάρκεια), de modo que son incapaces de bastarse a sí mismos. En efecto, en el Anónimo prima una concepción antropológica según la cual los hombres, por naturaleza, están “incapacitados para vivir aislados” (ἀδύνατοι καθ’ ἕνα ζῆν); de este modo, “cediendo a la necesidad” (τῆι ἀνάγκῃ εἰκόντες), tuvieron que unirse unos con otros y en vista de ella poner a disposición todos los medios para vivir y “los descubrimientos técnicos” (τὰ τεχνήματα). Hay, como se puede advertir, dos ideas centrales en este pasaje, las cuales van de la mano: por un lado, la dependencia ontológica de los seres humanos entre sí y, por el otro, la *anánke* como el principio motor que justifica el nacimiento de la sociedad y de las diversas *tékhnai*.<sup>5</sup> El ser humano por sí solo no es autosuficiente y es la fuerza de la necesidad lo que lo obliga a agruparse, desarrollar la técnica y establecer un marco de civilización.

El segundo paso que da el Anónimo, simultáneo al establecimiento del orden social, es la introducción de la juridicidad como elemento indispensable para la subsistencia de la vida comunitaria.<sup>6</sup> No es posible que los hombres vivan juntos “sin leyes” (ἀνομίαι); incluso, tal ausencia los sitúa en una posición peor que en caso de vivir de forma aislada. En este segundo movimiento, se ofrece, aunque de modo breve, una justificación del derecho a partir de la función que tiene para resolver la problemática relación de los hombres en sociedad. En efecto, la imposibilidad de llevar a cabo una vida solitaria los empuja a agruparse; sin embargo, en la constitución del orden social debe haber algún instrumento que impida que se dañen entre sí y lleguen a una situación más desventajosa. Aquello que permite la estabilidad necesaria del orden social y también del desarrollo de la persona es, como advierte Cole (1961: 133), el *nómos* y la *díke*. Únicamente si rei-

4 Así, Grant (1991: 54) afirma, luego de un detallado estudio, que los fragmentos constituyen un todo orgánico que sigue una secuencia cuyo punto de partida es la educación individual, continúa con la *dóxa* y luego explora, desde una perspectiva que privilegia el ámbito social, la *areté*, la *eunomía* y la *anomía*.

5 Este aspecto será desarrollado en detalle en el capítulo III.

6 Mediante el concepto de “juridicidad” hacemos referencia al derecho como instrumento legítimo en la estructuración de la vida social y como principio que se impone por sobre el uso de la fuerza.

nan ambos principios, la sociedad no se disuelve como consecuencia de los conflictos interpersonales. Así, aunque el Anónimo no lo diga con estas palabras, el derecho es pensado como una práctica social que permite la cooperación y la coordinación de las conductas de los individuos, quienes mediante una estricta obediencia alcanzan grandes beneficios,<sup>7</sup> tal como lo describe el fragmento 7.1-7 en el elogio a la *eunomía*.<sup>8</sup> La juridicidad, pues, es doblemente racional. En un aspecto, porque es la única que proporciona los medios para la solución de los problemas que surgen cuando los hombres se agrupan. En otro sentido, pero conectado con el anterior, porque permite el desarrollo de la persona y, cuanto más se obedezcan las leyes, mayor será el bienestar general.

Esto le da pie para sostener, como tercer paso argumentativo, que el *nómos* y la *díke* gobiernan entre los hombres y jamás podrán ser “abolidos” (μεταστῆναι), pues su fuerza está impuesta “por naturaleza” (φύσει).<sup>9</sup> En esta instancia, queda claro que *nómos* y *phýsis* van por el mismo camino, pues lo convencional es una derivación de lo natural:<sup>10</sup> la propia naturaleza de los hombres (la incapacidad para vivir aislados) los conduce a agruparse entre sí y establecer una organización política, y de este modo aprovechar los beneficios que se derivan del esquema cooperativo de la *pólis*. La ley y lo justo se encuentran avalados por la naturaleza misma, de manera que obrar conforme a ella significa al mismo tiempo ajustarse a la ley.<sup>11</sup>

---

7 Esta forma de concebir el derecho se alinea con aquella que lo ve como un mecanismo para lograr la paz social a través de la coordinación. En este punto la mayoría de los juristas y filósofos del derecho no tienen mayores divergencias. Así, por ejemplo, Kelsen (1949: 22-23), Ross (1961: 130), Raz (1982: 144 y 1999: 159-160) y Nino (2014: 150-161), entre muchos otros.

8 Es interesante señalar cómo el uso del concepto de *eunomía* ha inducido a los autores a ofrecer diversas interpretaciones acerca de la inclinación política del Anónimo. Así, al atribuir el escrito a Critias, Wilamowitz (1920: 58 n. 1) lo sitúa dentro del pensamiento oligárquico; Guthrie (1971: 71) habla de un pensador que considera que la “virtue is the best policy”; Sinclair (2010: 82) ve en él “an old-fashioned flavour”, es decir, un tinte conservador. A diferencia de estas posturas, Ciriaci (2011: 180-190) sostiene, entre otras cosas, que el término *eunomía* es utilizado por el autor como un claro sinónimo de democracia. Esto lo lleva a defender la tesis de que el Anónimo sostiene los valores éticos y políticos de esta forma de gobierno.

9 Fragmento 6.1.

10 No queremos decir de ningún modo con esto que entre *nómos* y *phýsis* se imponga la idea de una verdadera identificación, tal como sostuvo Untersteiner (1943-1944: 444). En realidad, aunque ambos conceptos se encuentran conciliados, se diferencian uno de otro. Cf. Dumont (1971: 207-208), Mari (2003: 237).

11 Al respecto, Ciriaci (2011: 159) observa que, si bien entre *nómos* y *phýsis* no existe contradicción alguna, el Anónimo se pronuncia a favor del primero, pues la ley humana es creada con el fin de regular las necesidades naturales y los instintos del hombre. Sin ir más lejos, ya Guthrie (1971: 71) situaba al Anónimo dentro de los defensores del *nómos*.

Una vez que el Anónimo llega a la conclusión de que el *nómos* y la *díke* se sustentan en la *phýsis*, plantea la hipótesis del *adamántinos anér* en un párrafo que, si bien es extenso, conviene reproducir en su integridad, ya que es el eje temático sobre el cual gira todo este estudio. Así, en el fragmento 6.2-4 el autor sostiene:

εἰ μὲν δὴ γένοιτό τις ἐξ ἀρχῆς φύσιν τοιάνδε ἔχων, ἄτρωτος τὸν χρῶτα ἄνοσός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ὑπερφυῆς καὶ ἀδαμάντινος τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, τῶι τοιοῦτῳ ἴσως ἂν τις ἀρκεῖν ἐνόμισε τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ κράτος (τὸν γὰρ τοιοῦτον τῶι νόμῳ μὴ ὑποδύνοντα δύνασθαι ἀθῶιον εἶναι), οὐ μὴν ὀρθῶς οὗτος οἶεται· εἰ γὰρ καὶ τοιοῦτός τις εἶη, ὡς οὐκ ἂν γένοιτο, τοῖς μὲν νόμοις συμμαχῶν καὶ τῶι δικαίῳ καὶ ταῦτα κρατύνων καὶ τῇ ἰσχύϊ χρώμενος ἐπὶ ταῦτά τε καὶ τὰ τούτοις ἐπικουροῦντα, οὕτω μὲν ἂν σώζοιτο ὁ τοιοῦτος, ἄλλως δὲ οὐκ ἂν διαμένει· δοκεῖν γὰρ ἂν τοὺς ἅπαντας ἀνθρώπους τῶι τοιοῦτῳ φύντι πολεμίους κατασταθέντας διὰ τὴν ἑαυτῶν εὐνομίαν καὶ τὸ πλῆθος ἢ τέχνῃ ἢ δυνάμει ὑπερβαλέσθαι ἂν καὶ περιγενέσθαι τοῦ τοιοῦτου ἀνδρός.

Si entonces naciera alguien que tuviera desde el comienzo una naturaleza tal [que fuera] invulnerable en su carne, inmune a la enfermedad y también libre de sufrimiento y extraordinario y de acero no solo en cuanto al cuerpo, sino también al alma, alguien quizás podría creer que a [un hombre] tal como este le sería suficiente la fuerza fundada en la *pleonexía* (pues semejante [hombre], al no estar sujeto a la ley, es capaz de quedar impune); sin embargo, no piensa en modo correcto. En efecto, si existiera alguien de tal clase –como no es posible que exista–, y se aliara con las leyes y con la justicia y las fortaleciera, e hiciera uso de su fuerza a [favor] de ellas y también de las cosas que las sostienen, de este modo [un hombre] como ese podría salvarse; de otra manera no perduraría. Pues todos los hombres, conducidos en virtud de su buen orden legal, decidirían [ser] enemigos del [que es] de tal naturaleza, y la multitud vencería y superaría a tal hombre con la técnica o la fuerza.

La intención del argumento es clara: reforzar la idea de que la ley y la justicia gobiernan el orden social. Se introduce para rechazar por absurda la posibilidad de que exista un hombre en el poder, por más extraordinario que sea, al margen de la legalidad.<sup>12</sup> El corolario que extrae de este argumento, con el cual cierra su razonamiento y con ello el fragmento, es que “el poder en sí, precisamente como es poder, se conserva gracias a la ley y la justicia” (αὐτὸ τὸ κράτος, ὅπερ δὴ κράτος ἐστί, διὰ τε τοῦ νόμου καὶ διὰ τὴν δίκην σωιζόμενον).<sup>13</sup>

12 Es interesante ver que la calificación de ese hombre extraordinario como *adamántinos* (ἀδαμάντινος) no solo remite a la dureza del metal. En efecto, *adamántinos* deriva de *adámas* (ἀδάμας), término que, además de hacer alusión a un metal irrompible, expresa la idea de lo “indomable”, lo “inconquistable” o lo “salvaje”. Si tenemos en cuenta este dato, se puede capturar mejor el valor especial que el Anónimo da a la ley y la justicia. Ambos principios son los únicos que pueden imponerse y “domar” (δαμάζειν) a todos los hombres, incluso al *adamántinos anér*. En relación con este aspecto etimológico y sus sentidos, ver Liddell & Scott (1996) y Beekes (2010) s.v. ἀδάμας.

13 Fragmento 6.5.

Entre los diversos autores que se han focalizado en analizar la naturaleza del argumento, algunos dicen que es únicamente factual: según esta interpretación, el hombre de acero nunca tendrá la fuerza suficiente para imponerse al resto de los ciudadanos, una “multitud” (τὸ πλῆθος) que lo vencería fácilmente “con el arte o con la fuerza” (ἢ τέχνῃ ἢ δυνάμει); solo podrá sobrevivir si se alía “con las leyes y con lo justo” (τοῖς μὲν νόμοις...καὶ τῶι δικαίῳ), y emplea todas sus capacidades para reforzar el valor de estos principios.<sup>14</sup>

Si bien la lectura es válida, consideramos que no va al fondo del asunto. Una mirada más aguda revela que su significado no se agota en la idea de que un grupo de hombres, por su superioridad numérica, puede vencer a cualquier ser extraordinario que intente imponerse por sobre ellos y vivir en la ilegalidad.<sup>15</sup> Tal como anticipamos en la introducción, el argumento dice algo más, que está vinculado por lo menos con tres aspectos importantes: desde un prisma ético, expone la defensa de un modelo de excelencia democrática que encuentra su máxima expresión en la obediencia al derecho;<sup>16</sup> desde una mirada jurídica, se evidencia una apasionada defensa del imperio de la ley en tiempos de crisis jurídica y también la tesis de que la fuerza del pueblo reside en la obediencia al *nómos* y, viceversa, el poder del *nómos* deriva del pueblo; y finalmente, desde un enfoque político, se destaca el valor de la *pólis* y se defiende la idea de que ella es el único marco de existencia humana posible. En lo que sigue, y en función de la organización del libro, nos detendremos a desarrollar en profundidad el primer plano de reflexión. Los otros ejes temáticos serán estudiados en detalle en los capítulos siguientes.

### 3. La *areté*, la *pleonexía* y las condiciones del equilibrio social

El propósito central del fragmento 6 es impugnar el “deseo de tener siempre más” (πλεονεξία) y confirmar que ello solo produce “maldad y depravación” (κακία τε καὶ βλάβη). En términos éticos, la meta del Anónimo es, como dice Lacore (1997: 411),

---

14 Así, por ejemplo, H. Gomperz (1912: 85), Zeppi (1974: 346-347), Kerferd (1981: 127), Barigazzi (1992: 248), Rivas Palá (1996: 165), Graham (2010: 875) y Lombardi (2011: 139), entre otros.

15 Es interesante señalar, tal como advierte Zeppi (1974: 346), que un planteo análogo aparece en *Gorgias* de Platón (488d-e), cuando Sócrates, mediante un movimiento en el cual logra que Calicles acepte que “más poderoso” (κρείττον), “mejor” (βέλτιον) y “más fuerte” (ισχυρότερον) son equivalentes, demuestra la superioridad de la multitud con respecto a un solo hombre.

16 Semejante tesis es defendida por Faraguna (1994: 581), Ciriaci (2011: 117-133) y Lacore (2012), entre otros. Sin embargo, los autores no se detienen a ver cómo ello se enmarca y cobra sentido a la luz del argumento del *adamántinos anér*, que es el punto que buscamos complementar.



liberar la *areté* (la excelencia individual) de la hipoteca de la *pleonexía* (la superioridad que busca invadir a los demás) demostrando la necesidad objetiva que impone la subordinación de todo individuo al respeto de la ley y el derecho. Sin embargo, el desarrollo argumentativo del Anónimo no se concentra solo en el fragmento 6, sino que sigue una cadena de mediaciones que comienza en las secciones previas. En efecto, el autor prepara el terreno para formular la crítica en los fragmentos 4 y 5, y la diseña en función de su concepción ético-pedagógica que encontramos resumida en el fragmento 3.1-2. Según ella, las diversas cualidades del hombre, como la “sabiduría” (σοφία), la “elocuencia” (εὐγλωσσία) o la “fuerza física” (ισχύς), que gracias a la educación pueden ser llevadas a su máxima perfección,<sup>17</sup> deben emplearse para buenos propósitos, es decir, aquellos que encuentren sustento en el *nómos* y la *díke*. Si tales cualidades son empleadas para practicar la injusticia y la ilegalidad, se vuelven uno de los peores males y es preferible su ausencia en lugar de su presencia. El hombre que las pone al servicio de la ley y la justicia se vuelve “perfectamente bueno” (ἀγαθὸς τελέως); en cambio, quien las emplea para fines malignos será alguien “perfectamente malo” (πάγκακος [τελέως]).

Un aspecto interesante que además se introduce en esta parte, que luego el Anónimo desarrollará en el fragmento 7 bajo un prisma político, es evitar el favoritismo económico. Todo aquel que emplee sus fuerzas para beneficiar mediante dinero a sus allegados genera dos consecuencias inaceptables: en primer lugar, la obtención de dinero requiere, según el Anónimo, necesariamente el uso de la fuerza; en segundo lugar, produce la conversión del rico en pobre y del poseedor en desposeído.<sup>18</sup> La idea que expone aquí el Anónimo, de evitar privilegios a determinados grupos de hombres, sigue al pie de la letra los trazos marcados acerca de que las capacidades del individuo deben ser utilizadas en favor de todos. Tal es así que emplea un criterio de corte consecuencialista a los efectos de determinar el carácter virtuoso del hombre. En efecto, al examinar gracias a qué acción puede ser excelente quien tienda a alcanzar la *areté* en su totalidad, la respuesta que da el autor en el fragmento 3.3 es contundente: “tal sería quien fuese útil a la mayoría [de los hombres]” (τοιούτος δ’ ἂν εἴη ὁ πλείστοις ὠφέλιμος ὢν).<sup>19</sup>

La ética pedagógica del Anónimo tiene una doble valencia: es de carácter privado, pero a la vez se expande hacia lo público.<sup>20</sup> En efecto, las capacidades morales del in-

17 Fragmentos 1 y 2.

18 Fragmento 3.4.

19 En relación con este punto, ver Levi (1941: 237-238), Gigante (1956: 178), Zeppi (1974: 341), Ciriaci (2011: 120).

20 Cf. Grant (1991: 54).

dividuo no son vistas por el Anónimo como un fin en sí mismo, como algo que una vez alcanzado constituye al individuo en su plenitud. En otras palabras, el Anónimo no pareciera considerar que la excelencia individual agota su sentido en el sujeto, sino que va más allá: la *areté* debe trascender al campo social<sup>21</sup> y ayudar a mantener la cohesión comunitaria mediante la ley.<sup>22</sup> En relación con esta postura, el Anónimo es claro cuando dice que las capacidades humanas, descritas en los fragmentos 1, 2 y 3, son medios para un fin. En este sentido, tiene razón Mari (2003: 183-184) cuando advierte que la filosofía del Anónimo no tiene un carácter meramente contemplativo o teórico, sino que es un instrumento de suma influencia a nivel práctico. Existe, pues, una indisoluble relación entre *areté* y *práxis* que aparece con fuerza en los próximos fragmentos. Ciertamente, en los fragmentos 4 y 5, la fórmula general del fragmento 3.1-2 se materializa en la noción particular de la excelencia humana y su quehacer cotidiano en el marco de las instituciones, las relaciones intersubjetivas y sobre todo la economía. En el primero de estos dos fragmentos, el Anónimo condena dos tendencias naturales y nefastas que imposibilitan semejante vida virtuosa: por un lado, “amar la propia alma” (φιλοψυχεῖν) y “amar el dinero” (φιλοχρηματεῖν).<sup>23</sup> El primero de estos dos vicios lleva a los hombres a desear intensamente a la vida y a aferrarse con exclusividad a ella “porque el alma es esto, la vida” (ὅτι τοῦτο ἡ ζωὴ ἐστίν, ἢ ψυχὴ).<sup>24</sup> El tratamiento que le da en este fragmento es breve, pero lo complementa un poco más con el fragmento 5.2 en donde dice que la direccionalidad privilegiada e inevitable del hombre es la muerte: la existencia humana es finita, está sometida al yugo del tiempo y tiene, pues, un principio y un final.<sup>25</sup> Salvando las diferencias, este elemento constitutivo del hombre nos recuerda a una famosa frase de Hegel (2013 [1812-1816]: 163) acerca del carácter finito del hombre, la cual dice “la hora del nacimiento es la hora de la muerte”. Frente a este panorama, el Anónimo sostiene que lo mejor que se puede hacer es no abandonar la vida de aquí creyendo que las acciones

21 Cf. Roller (1931: 26), Hoffmann (1999), Mari (2003: 184), Alfani (2009: 21).

22 Cf. Lacore (1997: 411), Ratte (2008: 5).

23 Fragmento 4.3-5.

24 Los códices dicen en realidad ἡ ζωὴ ἐστίν ἢ ψυχὴ. Esta frase resulta extraña, al punto tal que Mari (2003: 210) la ha catalogado como “incomprensible”. Varios autores, tales como Blass (1889: 15), Töpfer (1902: 10-11), Wilamowitz (1929: 470), Roller (1931: 39-40), Diels (1912: 331), Untersteiner (1954: 124) y Des Places (2003: 125), han ofrecido diferentes variantes textuales con el fin de intentar darle un mejor sentido. Incluso, yendo un poco más lejos, T. Gomperz (1912: 300-301) sostiene que se trata de una interpolación. En este caso puntual, seguimos la variante ofrecida por Blass (1889: 15), que, a nuestro modo de ver, es la más simple y lógica de las ofrecidas entre los editores.

25 Cf. Peixoto (2018).

inmorales pueden conservarla; tampoco caer en el deshonor en lugar de dejar tras de sí una vida inmoral que permanezca en el recuerdo de todos los hombres. Una inmortalidad ilusoria sostenida sobre acciones injustas debe ser negada para abrir paso a una vida mortal que tenga una gloria eterna y siempre viva.<sup>26</sup>

En relación con el segundo de los vicios, el apego al dinero impulsa a los hombres a alcanzar la riqueza y ampararse en ella como un medio eficaz para combatir las enfermedades, la vejez y las contingencias de la vida en general.<sup>27</sup> No en menor grado, la actividad financiera es la causa de los celos, las ambiciones mutuas y el anhelo de poder. El dinero es, pues, la armadura que se pone sobre sí el hombre para ser capaz, mediante un ilusorio poder, de hacer frente a los peligros de la vida. Sin embargo, la verdadera armadura no es contingente ni depende de factores exteriores. El hombre que es “verdaderamente bueno” (ἀληθῶς ἀγαθός), es decir, el hombre virtuoso, “no va a la caza de la fama con un ornamento extraño que lo rodea, sino con su propia excelencia” (οὐκ ἀλλοτριῶι κόσμωι περικειμένωι τὴν δόξαν θηρᾶται, ἀλλὰ τῆι αὐτοῦ ἀρετῆι).<sup>28</sup>

No cualquier clase de hombre puede llevar el ropaje de la *areté*. El Anónimo es consciente de que se exige un carácter especial, un plus que se materializa como un autocontrol, un dominio de las pasiones y sobre todo una estricta enseñanza: “es necesario que todo hombre esté especialmente dotado de un excepcional autocontrol” (ἐγκρατέστατόν γε δεῖ εἶναι πάντα ἄνδρα διαφερόντως).<sup>29</sup> El uso del adjetivo *enkra-tés* (ἐγκρατής) no es casual. En realidad, se conecta con ese carácter extraordinario que debe tener el hombre para no dejarse dominar por las pasiones y que solo se puede adquirir, según se afirma en los fragmentos 1.2 y 2.1, si se tienen las condiciones de nacimiento y además una estricta preparación desde la juventud. De hecho, las condiciones que exige el Anónimo con respecto a una vida virtuosa fueron identificadas por algunos autores con la ética socrática.<sup>30</sup> En este sentido se destaca Gigante (1956: 177 y ss.), quien ve al Anónimo como un socrático. La idea de que el ciudadano bueno busca la gloria con su propia *areté* y debe ponerla al servicio de los demás, y en especial de las leyes y la justicia, resume el perfil del hombre virtuoso y político que el propio Sócrates retrata en *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte.

Lo que está claro en los fragmentos 4 y 5 es que las implicancias del “amor al dinero” y el “amor a la propia vida” imprimen lo social con efectos profundamente

26 Cf. Peixoto (2018).

27 Fragmento 4.2.

28 Fragmento 4.6.

29 Fragmento 4.1.

30 Cf. Alfani (2009: 14).

negativos. La *areté* es la barrera de contención por excelencia contra tales consecuencias y una de las mejores herramientas intelectuales del discurso del Anónimo para garantizar una vida social armónica y equilibrada, en la que nadie busque sobrepasar a los demás por medios inadecuados. En efecto, de acuerdo con lo desarrollado hasta aquí, se puede advertir la existencia de un movimiento, sumamente coherente y articulado, que enfatiza el autocontrol del hombre e impugna cualquier extralimitación. En ese escenario, el Anónimo presenta en el fragmento 6 la *pleonexía* como un vicio que destruye el uso correcto de todas las cosas de la vida y que tiene, en consecuencia, fuertes efectos nocivos a la hora de establecer un esquema social de cooperación. Este término, de uso frecuente en la literatura de la época,<sup>31</sup> tiene un significado que se conecta etimológicamente con la esfera económica,<sup>32</sup> el cual se refleja en las diferentes posibilidades de traducción: “codicia”, “ambición”, “avaricia” y, de un modo más preciso, “el deseo inagotable de tener siempre más”.<sup>33</sup> Más allá de algunas sutiles diferencias, existe entre los autores una preferencia por traducir el término en este último sentido, el cual es más fiel a su composición (πλεόν-ἔξ-ἔχω). Así, por ejemplo, Roller (1931: 43-44) lo traduce como “Mehrhabenwollen”, Untersteiner (1954: 127) como “desiderio di possedere più degli altri”, Des Places (2003: 127) como “supériorité”, Mari (2003: 228) como “desiderio di avere di più”, Melero Bellido (2007: 384) como “el poseer más que otros” y Graham (2010: 869) como “greed”. En relación con la semántica del concepto, no podemos dejar de mencionar la relación que Aristóteles (EN 1129a32-34) traza con la noción de injusticia: “parece, pues, que es injusto tanto el transgresor de la ley como el codicioso y no igualitario, de manera que [es] evidente que será justo tanto el que observa la ley como el igualitario” (δοκεῖ δὴ ὁ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνιστος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ [ὁ] δίκαιος ἔσται ὁ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος).<sup>34</sup>

En el caso particular del Anónimo lo interesante es que ese “deseo de tener siempre más” está esencialmente ligado al dinero, un instrumento que en algunas fuentes es impugnado en virtud de la corrupción que genera sobre los individuos.<sup>35</sup> De hecho,

---

31 Tal como sucede en Hdt. 7.149, And. 4.13, Th. 3.82, Isoc. 12.240, Pl. R.359c5, Pl. Grg. 508a7, Arist. Pol.1297a11-12, Arist. EN 1129b9. Existen serias dificultades acerca de cómo traducir el término, sobre todo en Platón y en Aristóteles, en cuyas obras encontramos un especial tratamiento del tema. Al respecto, ver Vlastos (1973: 116 n. 16), Irwin (1988: 624) y Kraut (2002: 136-141), entre otros.

32 Cf. Mari (2003: 228).

33 Cf. Liddell & Scott (1996), Bailly (2000) y Montanari (2018) s.v. πλεονεξία.

34 En relación con el tema de la justicia y la *pleonexía* en Aristóteles, ver Keyt (1988), Balot (2001: 22-57) y C. Young (2006), entre muchos otros.

35 Uno de los mejores textos en donde se muestra la corrupción que genera el dinero es *Antígona* de Sófocles. En los vv. 295-301, Creonte afirma que “ninguna mala institución germinó

el movimiento argumentativo que realiza el Anónimo desde el fragmento 4 al 6 revela que la *pleonexía* es un producto que nace en particular de la tendencia a la *philokhrematía*, es decir, “el apego al dinero” o, si tomamos el significado genérico de *khrema*, “el apego a los bienes”.<sup>36</sup> Sin embargo, este aspecto no debe llevarnos a pensar que la *pleonexía* se reduce, como considera Roller (1931: 43-44), al plano económico. Al contrario, la crítica del Anónimo demuestra que tiene un sentido ético con una clara proyección política. Tal como demostró Gavray (2016: 10), la riqueza va en contra de la unidad de la ciudad y de los hombres, ya que fomenta el egoísmo y el amor a la propia vida y convierte al hombre en una suerte de fuerza que rivaliza con los otros. La crítica, pues, es de indudable naturaleza política y demuestra que la *enkráteia* es una condición previa y necesaria para el establecimiento de lazos firmes y adecuados en la constitución de la comunidad política.<sup>37</sup>

Si nos situamos en el contexto de enunciación de la obra, que, como admite la mayoría de los especialistas, es el período de los grandes sofistas de fines del siglo V y principios del IV a. C.,<sup>38</sup> la crítica formulada por el Anónimo podría estar dirigida a un blanco bien claro: posiciones como las exhibidas por Trasímaco y Calicles,<sup>39</sup> quienes, de acuerdo con el discurso que les atribuye Platón, conciben la *pleonexía* en términos positivos. No hace falta detenernos en detalle sobre este punto, que por supuesto excedería notablemente los propósitos de nuestro trabajo. Basta transcribir

---

entre los hombres como el dinero: este devasta las ciudades, este hace salir a los hombres de sus casas, este instruye y altera las mentes honestas para dedicarse entre los mortales a asuntos vergonzosos, y a los hombres enseñó a practicar fechorías y conocer toda clase de acciones impías” (οὐδὲν γὰρ ἀνθρώποισιν οἷον ἄργυρος / κακὸν νόμισμα ἔβλαστε. τοῦτο καὶ πόλεις / πορθεῖ, τὸδ’ ἄνδρας ἐξανίστησιν δόμων· / τὸδ’ ἐκδιδάσκει καὶ παραλλάσσει φρένας / χρηστὰς πρὸς αἰσχροῦ πράγματ’ ἴστασθαι βροτῶν· / πανουργίας δ’ ἔδειξεν ἀνθρώποις ἔχειν / καὶ παντὸς ἔργου δυσσέβειαν εἰδέναι).

36 Sin embargo, como bien advierte Lombardi (2011: 133), la importancia que le confiere el Anónimo al uso productivo de bienes en una perspectiva pública y social revela que hay una prioridad del significado más técnico de “dinero” que aquel significado etimológico más genérico de *khresíma* (χρήσιμα) como “cosas útiles”.

37 Incluso, es interesante ver que la ruptura de toda unidad social que genera el exagerado apego a los bienes tiene cierta semejanza con la descripción aristotélica acerca de la *pleonexía* y el hombre *ádikos*.

38 Así, por ejemplo, Blass (1889), Nestle (1908 y 1940), Levi (1941), Untersteiner (1943-1944), Müller (1986: 187), Romilly (1992: 168-169), Brisson (2000: 114-115), Lapini (2011) y Ciriaci (2011), entre otros. A diferencia de la mayoría de los autores, Musti & Mari (2003) consideran que el texto pertenece a una fase avanzada del siglo IV a. C. Esta tesis fue ratificada por Mari (2005) en un nuevo artículo y, al poco tiempo, criticada en especial por Ciriaci (2011: 49-51).

39 Cf. Isnardi Parente (1969), Dumont (1971: 209), Zeppi (1974: 346-347), Kerferd (1981: 127), Romilly (1992: 170), Barigazzi (1992: 251), Lombardi (1997: 278 y 2011: 139).

unos breves pasajes de dos diálogos de Platón, que expondrían el pensamiento de ambos sofistas,<sup>40</sup> para ver el contraste con la propuesta del Anónimo. Así, en *Gorgias* (483c8-d2), Calicles sostiene que “la naturaleza misma demuestra que es justo que el mejor tenga más que el peor y el más poderoso que el más débil” (φύσις αὐτῆ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστὶν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλεόν ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου). En relación con Trasímaco, en *República* (344a1-3), el sofista defiende al hombre que “es capaz de tener grandes ventajas” (τὸν μεγάλα δυνάμενον πλεονεκτεῖν) y afirma que, en tal sentido, le es mucho más conveniente “ser injusto que justo” (ἄδικον εἶναι ἢ τὸ δίκαιον).

Ahora bien, todo lo dicho hasta aquí no debe hacernos creer que el Anónimo se limita a criticar la *pleonexía*. El autor es consciente de que, con solo señalar las consecuencias nefastas que acarrea ese vicio, su discurso no podría ser lo suficientemente persuasivo como para rebatir las tesis rivales que circulaban en el siglo V a. C. También es necesario proponer un modelo alternativo que, además de dibujar otro escenario político en el que el hombre pueda desarrollar sus capacidades dejando a un costado el deseo de tener más que los demás, le permita alcanzar su perfeccionamiento ético y cívico en un esquema de poder horizontal. Lo que se busca, pues, es el establecimiento, en la mayor medida de lo posible, de una igualdad material. Esto no es otra cosa que indagar acerca del problema al interior de la ciudad entre ricos y pobres, cuya fuente de origen se remonta hacia el vicio de la *pleonexía*. La solución propuesta en el fragmento 7.1-7, que ha sido estudiada en detalle por Lombardi (1997 y 1999), es precisamente la *epimeixía* (ἐπιμειξία), es decir, la comunión en el uso de los recursos económicos apoyada en la facilidad de las relaciones sociales y la confianza que se derivan de una estricta legalidad. En dicha sección del texto, el Anónimo deja en claro que gracias al “buen orden legal” (εὐνομία) se origina la “confianza” (πίστις) y de ella se derivan grandes beneficios para la sociedad. Uno de estos es precisamente la distribución equitativa de las riquezas.<sup>41</sup> En efecto, en palabras del autor, “las riquezas se vuelven comunes a causa de ella [la confianza] y de ese modo, aunque sean pocas, son a pesar de todo suficientes porque circulan” (κοινὰ γὰρ τὰ χρήματα γίγνεται ἔξ αὐτῆς, καὶ οὕτω μὲν ἔαν καὶ ὀλίγα ᾗ ἐξαρκεῖ ὁμως κυκλούμενα).<sup>42</sup> A partir de una buena legislación que gobierne del modo más conveniente todos los asuntos concer-

40 No todos los especialistas consideran que Calicles haya sido un sofista. Así, por ejemplo, se pronuncia Brisson (2000: 115).

41 Así pues, según Faraguna (1994: 586), el especial interés que coloca el autor sobre este tema concuerda con el nuevo estatuto de la noción de *oikonomía* como *tékhnē* autónoma y el nacimiento del género literario del *lógos oikonomikós* durante el siglo V a. C.

42 Fragmento 7.1.

nientes a la distribución de bienes, la satisfacción de las necesidades de los hombres se encuentra asegurada<sup>43</sup> y se establecen las condiciones mínimas para alcanzar una vida tranquila, placentera y lo más igualitaria posible.<sup>44</sup>

La respuesta demuestra precisamente cómo en la constitución de una ciudad armoniosa y equilibrada, en donde reine el imperio de la ley, la *pleonexía* no tiene lugar. Pero además lo interesante es ver que la solución al problema de la distribución de la riqueza se nutre de la visión ética que ofrece el Anónimo y también de la importancia que le da a la ley para establecer un marco de cooperación entre iguales y una vida pacífica.<sup>45</sup> Esto demuestra que en el Anónimo hay una impronta ideológica de corte democrático que rechaza toda idea aristocrática ligada a la concentración de las riquezas en unas pocas manos.<sup>46</sup> La impronta ética que vuelca el Anónimo en su solución política se traduce en la moderación que tienen que tener los hombres en la adquisición de los bienes materiales, pues ello es lo que permite evitar los excesos y defectos originados por la *pleonexía*. En este sentido, si nos atenemos a la teoría del autor acerca de la *areté* y también de la obediencia a la ley y el imperio de la *eunomía*, no sería difícil concluir, al igual que Lombardi (1997: 281), que la propuesta es ventajosa tanto para los ricos como para los pobres. En efecto, quienes tienen éxito cuentan con la seguridad de disfrutar de sus bienes sin que los menos aventajados vuelquen su envidia sobre ellos; en cambio, quienes fracasan en sus planes económicos tienen a su disposición la ayuda que les pueden ofrecer los ricos, sostenida por la confianza y las leyes. El fin perseguido con ello es la conservación de la *pólis* mediante un dispositivo que mitigue o, si es posible, desactive el conflicto político-social, que puede llegar a producirse entre ricos y pobres, mediante la paridad económica de sus miembros.<sup>47</sup>

#### 4. Los límites a la libertad

El modo de ejercer la libertad política fue un asunto que estuvo bajo la lupa en la democracia ateniense. La libertad, dependiendo de cómo fuera ejercida, podía con-

---

43 En tal sentido, la riqueza aparece como un medio efectivo para escapar de las necesidades. Sin embargo, en la medida que no haya una organización política que garantice la circulación, se vuelve incapaz de garantizar la autosuficiencia individual del mismo modo que las capacidades sobrenaturales del hombre de acero. Cf. Gavray (2016: 288).

44 Así, Zeppi (1974: 353) afirma que la posición del Anónimo “si coloca nell'alveo di quella tradizione egualitaristica che attraversa l'intera storia del pensiero etico-politico della Grecia classica”.

45 Cf. Ratte (2008: 8).

46 Cf. Lombardi (1997: 269 y 2011: 131).

47 Cf. Zeppi (1974: 353).

tribuir a la realización de los fines de la ciudad y mantener el imperio de la ley; sin embargo, también existía el peligro de que, a través de un uso inadecuado y desmedido, socavara las instituciones más preciadas para los ciudadanos. En este escenario, el Anónimo desarrolla el concepto de *areté* ligado con el control de sí mismo y con la obediencia a las leyes y la realización de la justicia. Hemos visto, en este sentido, que su concepción del hombre virtuoso constituye una forma de rechazar toda extralimitación que pueda darse en un contexto comunitario y rompa de algún modo la igualdad. En especial, el discurso del Anónimo acerca de la excelencia individual enfatiza varios aspectos importantes destinados a constituir una agrupación humana gobernada por las leyes y la justicia: el dominio de las pasiones; el respeto mutuo; la seguridad; la tranquilidad; el uso de los bienes en beneficio de todos, de manera que permita la autosuficiencia económica e impida a su vez que cualquier hombre sea sometido por otros; y finalmente, la confianza, que, en palabras del Anónimo, es la que “produce grandes ventajas a todos los hombres juntos y es esta [uno] de los grandes bienes (ἐγγίγνεται...μεγάλα ὠφελοῦσα τοὺς ἀνθρώπους τοὺς σύμπαντας, καὶ τῶν μεγάλων ἀγαθῶν τοῦτό ἐστι).<sup>48</sup> El garante de todo ello, como se especifica en el fragmento 7.1, es la ley y más precisamente la *eunomía*.

Sin embargo, la justificación que ofrece el Anónimo acerca de los pilares que sostienen un esquema de cooperación entre libres e iguales no pareciera ser suficiente. Todavía resta por rechazar las posibles impugnaciones que se le pueden realizar a los puntos débiles de su teoría. Es por ello que, mediante el argumento del hombre de acero, se busca realizar una *reductio ad absurdum* y refutar la tesis rival que sostiene que el poderoso debe acumular todas las riquezas y someter a los demás individuos. El argumento del hombre de acero es, en este sentido, una buena herramienta y la más novedosa dentro de la literatura de la época para hacer frente a sus contrincantes.

Tal como hemos anticipado en el segundo apartado, el Anónimo imagina la existencia de un hombre extraordinario, invulnerable, libre de sufrimiento e inmune a las enfermedades.<sup>49</sup> Se podría pensar, dice el Anónimo, que este hombre con cuerpo y alma de acero, debido a su especial condición, solo necesita un poder basado en la *pleonexía*. No dependería, pues, de las leyes ni de la justicia: el hombre de acero sería por sí mismo autosuficiente en todo sentido. Su único horizonte es tener más que

---

48 Fragmento 7.1.

49 El hombre de acero que tiene como guía la *pleonexía* es todo lo contrario al retrato del hombre virtuoso que dibujó el Anónimo en los fragmentos 1, 2, 3, 4 y 5: esclavo de sus pasiones, egoísta e inmoderado; un ser que solo privilegia el amor de su propia vida y la posesión de los bienes materiales.



los demás, es decir, satisfacer su deseo de poseer la mayor cantidad de bienes posible hasta donde sus fuerzas se lo permitan.

Un razonamiento de este tipo, como demostrará el Anónimo, es equivocado. El poder fundado en la *pleonexía* es algo ilusorio y hasta se podría decir inútil. En efecto, a pesar de sus extraordinarias fuerzas y capacidades, el hombre de acero no tiene las verdaderas herramientas para conservar el poder: la ley y la justicia. Al romper con todo esquema de cooperación y no estar sometido a las leyes, los demás hombres que se hayan constituido en sociedad lo verán como un enemigo, una amenaza de la cual se deben defender. Al final, la multitud unida gracias a la *eunomía*, que direcciona todas sus fuerzas hacia un mismo lugar, lo vencería con facilidad.

En función de los intereses fijados en la introducción de este capítulo, lo que queremos demostrar es que la apología de la ley y la justicia que realiza el Anónimo deja entrever que sin ambas instituciones no es posible la libertad propia de un hombre virtuoso. El hombre de acero sirve, entonces, como un criterio normativo para poder determinar los límites adecuados de la libertad y juzgar la forma mediante la cual los ciudadanos deben hacer uso de ella. Así pues, el punto que quiere dejar en claro el autor es que nadie es lo suficientemente fuerte para imponerse sobre los demás, acumular una cantidad casi infinita de bienes, conservar su propia existencia ni tampoco ejercer plenamente su libertad si no es bajo un orden social gobernado por la ley. El *nómos* es el único garante para el desarrollo pleno del individuo. La libertad, entendida como la posibilidad de hacer todo aquello que indiquen los deseos y las pasiones, no puede tener cabida.<sup>50</sup> Ser libre no es tener derecho a todo y por cualquier medio, sino que es ni más ni menos que realizar la voluntad dentro de los límites fijados por el derecho y la justicia. De hecho, el propio Anónimo dice con suficiente claridad que el hombre de acero solo podría sobrevivir si se hiciera aliado de las leyes y la justicia, si reforzara y defendiera el valor de ambos principios y ayudara a su plena realización mediante sus extraordinarias capacidades. Esta es la única condición para que un hombre de semejante naturaleza pueda vivir bajo la órbita de una comunidad: debe abandonar la idea de usar sus fuerzas para su propio provecho y ponerlas a disposición del cuerpo de ciudadanos. El hombre de acero debe someterse al imperio de la ley y convertirse, si lo miramos desde una perspectiva jurídica, en un sujeto de derecho semejante a los demás miembros de la comunidad, cuyos deberes y posibilidades de acción no sean más que aquellos fijados por la ley. Entre libertad y sumisión al derecho, pues, existe una relación esencial. Tal es así que Romilly (2004 [1971]: 9) decía que “[s]iempre celosos de su independencia, los griegos proclamaban con orgullo su obediencia a las leyes”. La ley “era soporte y garante de toda su vida política y, a través

---

50 Cf. Lacore (1997: 419).

de ella, pretendían oponerse tanto a la anarquía de la vida salvaje cuanto a la sumisión de pueblos que, como los persas, se doblegaban ante el arbitrio de un príncipe”.

Entonces, sin sumisión a la ley no es posible libertad alguna. En este sentido, se puede decir que en su máxima expresión el argumento del hombre de acero ofrece una crítica a las posturas de algunos grandes sofistas y otros pensadores de la época que, tras rechazar el valor de la ley, alaban y exaltan el imperio del hombre, su egoísmo y su libertad.<sup>51</sup> Esta doctrina, defendida por Trasímaco y sobre todo por Calicles, pareciera ser, como ya hemos dicho, el blanco directo del Anónimo. Pero además la tesis del Anónimo también puede ser pensada como una crítica a las posturas de Glaucón y Antifonte, en la medida que ambos pondrían en tela de juicio el valor de la ley, los beneficios que trae aparejada su estricta obediencia y la posibilidad de establecer un esquema de cooperación en donde tenga lugar el desarrollo personal.<sup>52</sup> Con el afán de reponer en alguna medida la discusión de la época, veamos en primer lugar las posiciones de Trasímaco y Glaucón, y luego muy brevemente la postura de Antifonte. Dejamos en último lugar a Calicles, que es la que tiene más puntos de contacto y de discusión con la del Anónimo.<sup>53</sup>

La crítica del Anónimo a la tesis defendida por Trasímaco va dirigida directamente hacia el modo de entender la justicia. En efecto, según Trasímaco (Pl. R. 338c1-339a4), “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον).<sup>54</sup> Los más fuertes son, por cierto, los que deben gobernar las ciudades. Ya sea que una ciudad esté gobernada por un tirano, una aristocracia o una democracia, los gobernantes hacen las leyes en vistas a su propio beneficio. En esta actividad legislativa, declaran que lo correcto para sus súbditos es precisamente aquello que es beneficioso para ellos mismos, y todo aquel que se aparte de las normas establecidas es un transgresor de la ley. La justicia, bajo esta concepción, es una suerte de fórmula vacía de contenido moral que se aplica por igual a cualquier ciudad y solo la cualifica una condición: que beneficie al gobierno

---

51 En este sentido, la doctrina del Anónimo se halla en sintonía con la concepción política griega dominante acerca de que el imperio de la ley se oponía precisamente al imperio del hombre. Al respecto, ver Canevaro (2017).

52 En rigor, la tesis del Anónimo puede ser contrastada con todas aquellas sostenidas por los sofistas que defienden la superioridad de la *phýsis* por sobre el *nómos*.

53 Cf. Romilly (1980: 31).

54 En nuestro trabajo privilegiamos esta definición, pero lo cierto es que cuál es la verdadera concepción de la justicia en Trasímaco no es tan sencillo de resolver. En efecto, su exposición sobre el tema da lugar a otras posibilidades: se puede entender la justicia como la obediencia a las leyes o también como promover el bien de otro. Sobre el tema y sus discusiones, ver Kerferd (1964), Harlap (1979) y Boter (1986).

establecido, el cual es ejercido por los más fuertes. Está claro, pues, que en la visión de Trasímaco, la ley es funcional al interés del más fuerte y, en consecuencia, constituye un medio a favor de los gobernantes para obtener provecho de aquellos que los obedecen. Nada más lejos que la tesis defendida por el Anónimo, quien sostiene, al contrario, que la ley y la justicia son principios que favorecen a todos por igual y garantizan la libertad ciudadana. El filósofo de Caledonia, en cambio, sostiene que los hombres sometidos a la ley no son libres, sino esclavos; así pues, la obediencia al derecho no tiene otro fin que la satisfacción de intereses ajenos; los intereses propios quedan por completo relegados en este esquema político y solo cobran sentido en el bienestar de su amo.

En relación con Glaucón (Pl. R. 358e1-359b5), el contraste con el pensamiento del Anónimo se advierte desde las premisas que se admiten como puntos de partida para justificar la constitución de lo social. En lugar de pensar a los hombres como seres incapacitados para vivir aislados, Glaucón enfatiza otro aspecto. Siguiendo la estructura de una teoría de corte contractualista, sostiene que los hombres, que no pueden obtener ventajas a partir de acciones injustas –algo que es un bien “por naturaleza” (πεφυκέναι)– y sobre la base del principio que establece que es mayor el perjuicio de cometer injusticia que el beneficio de ejercerla, deciden mediante acuerdos mutuos no cometer ni padecer injusticias. En virtud de ello, establecen leyes y celebran acuerdos a través de los cuales definen aquello que es justo y legal. Este es el origen y naturaleza de la justicia para Glaucón, la cual no es un bien en sí mismo, sino un instrumento que los débiles respetan tanto para no cometer injusticias como para defenderse de las injusticias que pudieran recibir por parte de otros. Es por eso que alguien capaz de llevar a cabo acciones injustas con un éxito constante jamás se obligaría por tales acuerdos. Tal situación lleva a Glaucón (Pl. R. 359c1-360d7) a pensar en un hombre dotado con el legendario anillo de Giges, el cual le permite volverse invisible y hacer uso de esa capacidad especial para satisfacer sus deseos con impunidad, como alguien “igual a un dios entre los hombres” (ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἰσόθεον). El uso de esta figura tiene cierta semejanza con el argumento del hombre de acero que emplea el Anónimo. En ambos casos se recurre a un ser con capacidades extraordinarias para robustecer la tesis que se defiende: el primero, gracias al anillo; el otro, en virtud de su constitución natural.<sup>55</sup> Sin embargo, está claro que en el caso de Glaucón esa estrategia argumentativa tiene el propósito de afirmar que las acciones justas no nacen de la propia voluntad del individuo. En efecto, si a cualquier hombre, ya sea justo o injusto, se le entregara tal anillo, no dudaría en robar, cometer adulterio y entregarse a todo

---

55 En relación con este punto y las diferencias por las cuales se recurre a este tipo de argumentación, ver Cole (1961: 145-146).

tipo de acciones placenteras, pues sus actos quedarían impunes. Ningún hombre, pues, pondría jamás en duda que las acciones injustas son mucho más ventajosas que las acciones justas. Lo que sucede es que uno practica la justicia no por elección, sino porque al estar sometido a las leyes existe un fuerte temor a sufrir una pena.

La tesis de Antifonte presenta, en relación con el papel del *nómos*, un cierto parecido con lo dicho por Glaucón acerca de por qué se practica la justicia. Respecto del Anónimo, el mayor punto de divergencia es que para aquel sofista el *nómos* es contingente, mientras que para el autor desconocido la fuerza del *nómos* y la *díke* está impuesta “por naturaleza” (φύσει). En efecto, Antifonte (DK 87 B 44) sostiene, como principio básico, que lo conveniente según la *phýsis* es obtener el máximo de beneficios posibles o evitar hasta donde se pueda los daños. Sin embargo, el *nómos* ata el mandato de la *phýsis*, de manera que impide su plena realización. Esto sucede ante la presencia de testigos que puedan denunciar el delito y hacer que sobrevenga un castigo o una situación vergonzosa. Así pues, el hombre se somete a la ley no porque cree tener la obligación moral de hacerlo, sino porque busca evitar consecuencias desventajosas que sufre tras ser descubierto en su transgresión: la efectividad del *nómos* depende, en definitiva, de los testigos; de otro modo, manda la *phýsis*.<sup>56</sup>

Tal como hemos anticipado, el interlocutor privilegiado del Anónimo pareciera ser Calicles, sobre todo porque en el *Gorgias* de Platón, texto en donde se expondría su pensamiento, encontramos con claridad el elogio de un superhombre que vive al margen de toda legalidad. En este sentido, el argumento del hombre de acero no sería otra cosa que una clara refutación de la doctrina del derecho natural que formula aquel sofista. En efecto, Calicles (483b4-e1), luego de dejar en claro la separación entre el *nómos* y la *phýsis*, le explica a Sócrates cuál es el origen de la ley: ella es producto del acuerdo de los débiles y la multitud. La finalidad por la cual se instituye es limitar a los hombres más fuertes y a los que son capaces de tener más posesiones, pues según los débiles, “buscar tener más que la mayoría” (τὸ πλεον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν) es cometer injusticia. En este orden de ideas, Calicles admite que, desde el punto de vista del *nómos*, es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría. Sin embargo, no se puede decir lo mismo con arreglo a la *phýsis*. En efecto, la naturaleza misma demuestra “que es justo que el mejor tenga más que el peor y el más poderoso que el más débil” (ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλεον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατώτερου). A la hora de justificar esta afirmación, recurre a la experiencia y menciona la ley del más fuerte que rige en el reino animal y que es extensiva al caso de las ciudades y de la propia raza humana. Esta ley natural es restringida y hasta anulada por la ley convencional, la cual no hace otra cosa que amoldar a los mejores y más

---

56 Cf. Bieda (2008: 6).

fuertes, esclavizarlos y hacerles creer que lo justo es poseer lo mismo que los demás. Es aquí cuando Calicles (484a1-b1) esboza su teoría del superhombre para romper con semejante idea y dejar vía libre a la *phýsis* y la ley del más fuerte:

ἐὰν δὲ γε οἶμαι φύσιν ἰκανὴν γένηται ἔχων ἀνήρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγανεύματα καὶ ἐπώδᾳς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

Pero yo creo que, si llegara a existir un hombre que tuviera una naturaleza eminente, tras derribar, romper y esquivar todo esto, y pisotear nuestros documentos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, el esclavo se mostraría amo nuestro después de sublevarse, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza.

No nos interesa el modo en que Sócrates impugna la teoría de Calicles,<sup>57</sup> sino más bien concentrarnos en ver cómo lo haría el Anónimo si imagináramos que la discusión fuese en realidad entre ellos dos. En este escenario imaginario, no sería exagerado decir que el superhombre de Calicles es el *adamántinos anér* que retrata el Anónimo, ya que en ambos casos se trata de seres extraordinarios que tienen la pretensión de pisotear las leyes, romper la igualdad establecida entre los ciudadanos y ponerse por encima de toda legalidad. Ahora bien, las respuestas del Anónimo para negar semejante tesis son dos: en primer lugar, la imposibilidad de que existiera un hombre de tales características;<sup>58</sup> en segundo lugar, en caso de que existiera tal hombre, no tendría las fuerzas suficientes como para dominar a la mayoría y la razón es que la multitud en virtud de su superioridad numérica lo vencería “con el arte o con la fuerza” (ἢ τέχνῃ ἢ δυνάμει).<sup>59</sup> La pregunta que inevitablemente surge aquí, si no nos queremos quedar en un análisis meramente superficial, es si hay algo, además de la cantidad numérica, que hace a la fortaleza de la agrupación. La respuesta la encontramos, según creemos, en la siguiente condición: la multitud debe estar conducida por un “buen orden legal” (εὐνομία).<sup>60</sup> No es entonces la fuerza del número lo que brinda una superioridad para hacer frente al enemigo, sino que es la *eunomía* la que nutre y fortalece la masa de hombres.<sup>61</sup> Esto nos liga con otro aspecto todavía más profundo que debemos clarificar y consiste en determinar de dónde recibe la ley la fuerza como

57 Nos remitimos en este punto en particular, y en relación con el diálogo en general, al análisis de Irwin (1995: 95-126).

58 Fragmento 6.3.

59 Fragmento 6.4.

60 Fragmento 6.4.

61 Cf. Mari (2003: 252).

para empoderar a la multitud y hacerla más fuerte que el acero. Basta con decir aquí que la explicación pertenece al ámbito de la obediencia al derecho, tema del cual nos ocuparemos en detalle en la tercera sección del capítulo II.

### 5. Hacia un modelo democrático de *areté*

Si todo lo dicho hasta acá es correcto, podemos avanzar hacia la idea de que en el pensamiento del Anónimo prima un modelo de excelencia no solo social, sino también democrático. Esta afirmación debe ser justificada.<sup>62</sup> Lo primero que debemos tener presente es que el movimiento que realiza el Anónimo a los efectos de teñir la virtud con un carácter social comienza desde el fragmento 1, se desarrolla con mayor detalle en los fragmentos 2 y 3, y luego se despliega sobre las ideas esbozadas en lo que resta del tratado, que son: la constitución de lo social, la politicidad, el *adamántinos anér*, la *eunomía*, la *anomía* y la *tyrannís*. Varios de estos aspectos ya fueron mencionados en las secciones precedentes, tales como la enseñanza de la *areté*, la necesidad de tener una predisposición natural para alcanzar la perfección y la importancia de poner a disposición estas facultades al servicio de las leyes y la justicia. Sin embargo, no nos hemos detenido en detalle en ver cómo el Anónimo logra pasar de un plano meramente individual de la *areté* a un plano social y político. Es sumamente importante clarificar este aspecto antes de pasar a la tesis de que el concepto de excelencia es de índole democrática.<sup>63</sup> En otras palabras, la idea que queremos defender es que el único modelo de ciudadano virtuoso en el pensamiento del Anónimo es aquel que se alinea y fortalece esa estructura de gobierno. Veremos además que, sobre esta temática puntual, la imagen del hombre de acero resulta crucial a los efectos de concebir la formulación de semejante *areté* democrática.

La cuestión del pasaje de la *areté* individual a una *areté* democrática se sitúa en el problema o el conflicto que existe entre la individualidad y la comunidad, es decir,

---

62 En especial, las dudas surgen cuando reparamos en que el Anónimo, en el fragmento 3, dice que aquel que adquiere la *areté* en su totalidad es un *áristos* (ἄριστος), término que en el sentido político habitual indica al aristócrata. Sin embargo, tal como veremos, lo curioso es que en el Anónimo dicho concepto cobra otra semántica distinta compatible con el sistema democrático. Cf. Ciriaci (2011: 122 y ss.).

63 En este sentido, Alfani (2009) advirtió que en el Anónimo la *areté* es un término complejo que, si bien involucra un tinte aristocrático, busca adecuarse al nuevo esquema político-democrático. Así, Alfani (2009: 24) sostiene que, en realidad, “l’Anonimo sembra rivolgersi alla classe aristocratica: egli si serve di concetti da essa fatti propi per dimostrare come la democrazia sia l’unica vera forma di governo che si possa porre legittimamente come garante di essi, inditandola anche ad un uso della ricchezza meno ‘statico’ e maggiormente ‘dinamico’, con efeti positive per tutti”.

entre la parte y el todo. En efecto, luego de explicar en el fragmento 1 cuál es el modo de llevar las cualidades a su máxima perfección (ocasión en la cual nombra a la *areté* junto con otros conceptos como la *sophía*, la *andreía* y la *euglossía*)<sup>64</sup> y destacar tanto allí como en el fragmento 2 el rol de la educación y su ejercicio uniforme, el autor incorpora el factor social en el fragmento 3.1. En esta instancia de la obra, el Anónimo se interesa por el carácter funcional de la excelencia en relación con los demás hombres.<sup>65</sup> Así, sostiene que “cuando alguien, después de tratar de alcanzar alguna de estas [cosas] y tras conseguirlas, [las] tiene hasta su propia perfección, sea la elocuencia, sea la sabiduría o sea la fuerza física, es necesario que haga pleno uso de ellas para cosas buenas y legales” (ὅταν τις ὀρεχθεῖς τινος τούτων κατεργασάμενος ἔχη αὐτὸ εἰς τέλος, ἔαν τε εὐγλωσσίαν ἔαν τε σοφίαν ἔαν τε ἰσχύν, τούτῳ εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα καταχρῆσθαι δεῖ).<sup>66</sup>

Esta sentencia es quizá la más importante del Anónimo en lo que respecta al plano ético de su pensamiento, pues, como bien señala Melero Bellido (2007: 382 n. 5), resume toda la ética pedagógica del texto, esto es, que “los talentos adquiridos deben utilizarse solo para buenos propósitos, que lo son a condición de que apoyen a las leyes y a la justicia”. Se pone en evidencia aquí, en palabras de Levi (1941: 237), la necesidad de que la actividad humana tenga una finalidad ético-política y que la función de la *areté* sea la realización del bien colectivo. La excelencia, pues, solo tiene sentido si está al servicio de la *pólis*.<sup>67</sup> Ahora bien, la justificación acerca de por qué la

---

64 No se trata de una identificación entre la *areté*, la *sophía*, la *andreía* y la *euglossía*. Tal como interpreta Zeppi (1974: 342), “sapienza, coraggio, facondia vengono distinta dall’*areté*, e questa viene considerata una somma di molteplici virtù”. En este sentido, explica Ciriaci (2011: 81) que el Anónimo, después de utilizar la expresión “la excelencia en su totalidad o en alguna porción” (τε ἀρετὴν ἢ τὴν σύμπασαν ἢ μέρος τι αὐτῆς), no realiza en modo alguno una *reductio ad unum*, sino que separa la *areté* como un todo y sus partes y, al mismo tiempo, describe la *sophía* o la *andreía* como dones o capacidades adquiridos por el hombre mediante la educación. Es por eso que, dice el autor, “la σοφία, ἡ ἀνδρεία εἰς τὴν εὐγλωσσίαν non sono in alcun modo definite dall’Anonimo come singole virtù e, di conseguenza, non possono essere considerate come parti dell’ἀρετή nella sua totalità”.

65 Cf. Alfani (2009: 21-22).

66 En un sentido más amplio, lo que el Anónimo hace es recuperar la *sophía*, la *andreía*, la *dóxa*, el *krátos* y otros conceptos típicamente aristocráticos y, mediante una reinterpretación, los adecua a las nuevas exigencias morales (la *pístis* y la *enkráteia*) y a los valores de la ciudad democrática. Cf. Alfani (2009: 24).

67 En efecto, la *areté* estaba sumamente entrelazada con la propia idea de *pólis* y sus prácticas. Los ciudadanos adquirirían la excelencia siempre y cuando sirvieran a la ciudad en todos sus aspectos: en la defensa militar, en la representación de su propia *pólis* en las competiciones atléticas y en el ámbito de las decisiones políticas. Cf. Walker (2014: 7).

*areté* debe pasar de un plano meramente individual al ámbito de lo social y político descansa en dos elementos que debemos analizar: la teoría de la conformación de la sociedad y el gobierno de la ley y la justicia.<sup>68</sup> En efecto, en relación con el primero de estos tópicos, el Anónimo monta toda su argumentación sobre la naturaleza falente del hombre. Este, de acuerdo con la *phýsis*, es un ser que carece de *autárkeia*, de modo que la única forma de vencer los obstáculos que le ofrece la vida es mediante la unión con otros. Esto da la pauta de que la utilización y el empleo de las propias capacidades individuales solo tienen sentido en un contexto comunitario. El hombre, como un ser limitado y que no puede vivir si no es en relación con los otros, no debería interesarse solo por su propio perfeccionamiento, sino que, en la medida que la sociedad es la condición de posibilidad de su subsistencia, tiene el deber de fortalecerla y sostenerla en el tiempo a través de una actitud que privilegie lo común. La *areté* que es puesta al servicio de lo social es pensada, en este sentido, como un principio que ayudaría a mantener unidos a los hombres y contribuiría a desactivar la posibilidad de que se produzcan conflictos internos que terminen por disolver la *pólis*: la excelencia individual dirigida hacia el bien común es, pues, un mecanismo de resguardo y protección contra la “guerra civil” (στάσις).<sup>69</sup>

Sin embargo, la *areté* no es suficiente a los efectos de mantener unida y en su plenitud a la asociación de hombres. No hay garantía de que algunos se vean tentados de usar sus capacidades y su excelencia para satisfacer sus propios intereses: el altruismo no es algo que caracterice a los hombres. Es por eso que la subsistencia de la comunidad requiere de otros principios mucho más sólidos y a los cuales el hombre virtuoso debe contribuir en su mantenimiento: el *nómos* y la *díke*. La presencia de ambos principios y la estricta obediencia por parte de los hombres es lo único que verdaderamente impide que los integrantes de la asociación se dañen entre sí y terminen en una situación mucho peor que el aislamiento: la conservación y la defensa de las leyes que garantizan la existencia de la *pólis* es la finalidad ética del hombre.<sup>70</sup> Sin la excelencia no se realizan aquellos principios, de manera que tampoco existiría sociabilidad ni politicidad alguna. De hecho, en relación con este punto, el Anónimo afirma que el *nómos* y la *díke* son necesarios; no pueden ser “abolidos” (μεταστῆναι), porque su fuerza está impuesta “por naturaleza” (φύσει).<sup>71</sup> Lo convencional es una derivación de lo natural y en ella encuentra un fundamento firme y sólido que no deja

---

68 Vale aclarar que la explicación que ofrecemos aquí sobre estos dos temas es muy breve, ya que serán objeto de un estudio más detallado en los capítulos siguientes.

69 En este sentido, ver el trabajo de Gray (2015: 98-99).

70 Cf. Levi (1941: 238).

71 Fragmento 6.1.



margen de dudas acerca de la necesidad de que los individuos se sometan a la ley y preserven su autoridad.

Estas consideraciones abren paso a la idea de que las acciones que no sigan los parámetros de la ley y la justicia jamás podrán ser consideradas como virtuosas, pues no contribuyen a la subsistencia de la *pólis*. Como dice Levi (1941: 238), la “vera e propia azione etica” tiene como fin la estricta legalidad y obtiene un sagrado prestigio que le confiere el servicio a la justicia.<sup>72</sup> Ciertamente, esto abandona una concepción filosófica que privilegia un individualismo egoísta, como podría ser el caso de Trasímaco o Calicles. En el pensamiento político del Anónimo no hay lugar para aquel que quiera vivir solo para sí mismo. La *areté* impone vivir al servicio del todo y fortalecer las leyes y la justicia, principios esenciales para mantener la unidad de la ciudad y establecer un marco de condiciones mínimas que permitan el desarrollo personal. Se puede afirmar, pues, que la sumisión a las leyes es la única vía por la cual los individuos pueden ser libres e incluso, yendo un poco más lejos, lograr su subsistencia. Esto explica por qué el Anónimo dice en el fragmento 4.1 que todos los individuos deben estar dotados “de un excepcional autocontrol” (ἐγκρατέστατόν).<sup>73</sup> Toda extralimitación que ponga en crisis la igualdad y que en especial lleve a los individuos a usar las capacidades en provecho de sí mismos y en detrimento de los otros hace imposible la constitución de lo social. La politicidad exige ciertos sacrificios; sin embargo, el autodomínio en última instancia repercute en el beneficio propio, pues quien no se coloque bajo el mando de las leyes y la justicia, ya sea por su soberbia o por querer dominar a los demás, tal como sucede con el hombre de acero, se vuelve un enemigo de la multitud y debe perecer.

Ahora bien, si la ley y la justicia y su estricta obediencia son la única posibilidad para que el hombre pueda vivir en sociedad, el conflicto que pudiera darse entre aquel individuo que se distingue en *areté* y la sociedad queda disuelto a partir de una perspectiva democrática.<sup>74</sup> En efecto, la sumisión a la ley y la finalidad ético-política que tiene el hombre de realizar su propia existencia en la *pólis* conducen a la instauración de un esquema institucional en el que todos deben participar en la defensa de la legalidad y el establecimiento de la igualdad. Quien no participe de dicho esquema está condenado a vivir en soledad y, a raíz de sus limitaciones naturales, a perecer en soledad; quien sea parte de la sociedad, pero vaya en contra de tales principios, como sucede con el *adamántinos anér*, también es alcanzado por un final funesto.

No se puede perder de vista, como destaca Ciriaci (2011: 122), que para el Anóni-

---

72 Cf. Lacore (1997: 419).

73 Cf. Levi (1941: 238).

74 Cf. Faraguna (1994: 581).

mo la *areté* puede ser enseñada y puede ser aprendida por todos,<sup>75</sup> aunque claro está, “come frutto di faticosa conquista”.<sup>76</sup> En la medida que no es un don de la naturaleza ni la prerrogativa de pocos y que el “mejor” (ἄριστος) es aquel que adquiere la *areté* como capacidad para ayudar a los otros, se aparta del pensamiento oligárquico y aristocrático.<sup>77</sup> También se halla en sintonía con esta crítica la impugnación a la acumulación del dinero en unas pocas manos, algo típico de la economía aristocrática,<sup>78</sup> y el favoritismo dirigido hacia los amigos.<sup>79</sup> De hecho, en relación con esta visión de la *areté* como capacidad de ser útil a los demás, Cataudella (1950: 100) encuentra en Aristófanes, comediógrafo de pensamiento conservador, una parodia que pareciera ir dirigida hacia la postura del Anónimo.<sup>80</sup> Esto, por cierto, confirmaría su simpatía con la democracia. En efecto, el filólogo italiano destaca que en *Riqueza* (vv. 829-950) se contrastan dos modos de ser útil al prójimo: el primero, relacionado con el otorgamiento de dinero; el segundo, vinculado con las acciones desplegadas en beneficio de la ciudad y los particulares mediante la ayuda de las leyes. Esta contraposición, aclara el autor, es presentada obviamente bajo la estructura de la comedia y a través de dos personajes. Uno es un hombre justo, que cayó en la pobreza por haber beneficiado a sus amigos necesitados y terminó siendo infeliz; el otro es un sicofanta que benefició a la ciudad socorriendo las leyes e impidiendo que se las transgreda.

Más allá de la veracidad de la tesis de Cataudella, que el Anónimo sea un autor que defiende los principios democráticos es, tal como destaca Ciriaci (2011: 127), demostrable a partir del contenido del propio texto. Ciertamente, la *areté* que postula en el fragmento 3 consiste en ser útil para el mayor número de individuos y conservar las leyes y la justicia que protegen los derechos de todos. En contra del pensamiento de corte aristocrático de sofistas tales como Trasímaco y Calicles y de otras posiciones semejantes que circulaban durante el siglo V a. C.,<sup>81</sup> el Anónimo se coloca del lado

---

75 Fragmento 1.

76 Zeppi (1974: 343).

77 En contra de esta interpretación, Zeppi (1974: 344) sostiene que la posibilidad de que la *areté* sea enseñable en realidad muestra una postura aristocrática.

78 Cf. Lombardi (2011: 131).

79 Fragmento 3.4.

80 Cf. Untersteiner (1954: 121), Lacore (1997: 400), Ratte (2008: 4), Ciriaci (2011: 126).

81 Así, se destaca la *República de los Atenenses* de Pseudo-Jenofonte (c. 431-424 a. C.), cuyo autor anónimo se conoce también, bajo un elocuente apelativo que señala con claridad su posición ideológica, como Viejo Oligarca. Basta aquí con transcribir la primera oración de este panfleto político para apreciar su posición frente al régimen democrático: “sobre la república de los atenienses, no apruebo el hecho de haber elegido esa constitución, porque, tras elegirla, eligieron también que las [personas] de la clase más baja estén en mejor situación que las buenas” (περὶ δὲ

de los defensores de la democracia.<sup>82</sup> La interpretación que hemos expuesto hasta aquí acerca de la concepción de la *areté* que sostiene el autor concuerda de un modo armonioso con los principios de libertad e igualdad de los ciudadanos y la existencia de una estructura política horizontal en donde la única subordinación legítima es al *nómos*.

Queda, sin embargo, explicar el rol que juega la figura del *adamántinos anér* en la formulación de una *areté* democrática. En este sentido, creemos que, si pasamos el argumento del hombre de acero por el tamiz de la lectura ética esbozada hasta aquí, aparecen algunas cuestiones interesantes. En efecto, el hombre extraordinario que decide desafiar la ley es la contracara del hombre virtuoso y constituye, de ese modo, un obstáculo en el establecimiento de cualquier empresa social democrática. En efecto, a los fines de mantener la vigencia de la ley, el hombre de acero tiene la obligación de acomodarse al resto de los hombres y aceptar la legalidad que gobierna la asociación. Si consideramos a la sociedad como un edificio que debe ser construido desde los propios cimientos y siguiendo un determinado estilo arquitectónico, el *adamántinos anér* podría entenderse como un ladrillo voluminoso e irregular que, debido a sus extraordinarias características, no encaja con los demás ni tampoco dentro del diseño fijado por los arquitectos. Lo único que se puede hacer con él es desecharlo; en caso contrario, pondría en peligro la construcción. Esta metáfora, que hemos tomado prestada de Hobbes (2007 [1651]: 125), aunque con algunas variantes menores, ilustra muy bien que aquellos que no ceden determinados aspectos o no quieren seguir las mismas reglas que los demás tienen que ser apartados de la sociedad o destruidos si es que pretenden imponer su dominio sobre los otros. Necesariamente, el hombre de acero tiene que renunciar al deseo de tener más bienes y a gobernar a los demás, es decir, dejar a un lado la *pleonexía*. Sus facultades extraordinarias no justifican de

---

τῆς Ἀθηναίων πολιτείας, ὅτι μὲν εἶλοντο τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας οὐκ ἐπαινῶ διὰ τόδε, ὅτι ταῦθ' ἐλόμενοι εἶλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστούς).

82 Cf. Ciriaci (2011: 127-128). En este sentido, Lombardi (1997: 278) sostiene que el Anónimo mantiene una polémica con la teoría del “superhombre” del ámbito sofístico y que incluso “si potrebbe infatti pensare ad una contrapposizione alla tradizionale ideologia aristocratica fondata sull'eccellenza della φύσις”. Mari (2003: 252 n. 67), en cambio, no comparte del todo ambas afirmaciones. La sofística no es la única cuestión polémica que podría estar impugnando el Anónimo y pensar que existe una crítica a la ideología aristocrática choca con un dato difícil de superar: “questa ideologia non conduce mai, infatti, a una teorizzazione del fondamento ‘naturale’ della tirannide (teoria per eccellenza avversata, anzi, dalle aristocrazie)”. Por cierto, que el Anónimo sea un simpatizante del gobierno democrático no significa que en su tratado no formule críticas acerca de cómo en la realidad la democracia lleva adelante sus ideales. Al respecto, ver Sørensen (2021).

ningún modo que pueda someter a los hombres ni tampoco que merezca una mayor posesión de riquezas. Ellas no juegan ningún papel dentro de la sociedad políticamente constituida, porque allí el único garante de la existencia y subsistencia de los hombres es el *nómos*. La ley es una consecuencia necesaria de la naturaleza falente del hombre y la mejor guía que una comunidad puede tener para hacer frente a los mayores peligros que en la vida institucional pueden surgir: en concreto, el *adamántinos anér*. Este ser extraordinario no tiene más remedio que convertirse en un ciudadano que practique la *areté* defendida por el Anónimo, consistente únicamente en emplear su sabiduría, su fuerza física y su elocuencia en la promoción del bien común.

## 6. La *areté* y la obligación política

Hemos visto que según el Anónimo la *areté* puede ser conquistada por aquellos que ponen sus capacidades y dones al servicio de la *pólis*, defendiendo las leyes y la justicia. Así pues, lo que verdaderamente caracteriza a la excelencia es el uso de las facultades adquiridas y perfeccionadas mediante la educación a favor del bien colectivo. Esto, que en el apartado anterior hemos identificado como una *areté* de corte democrático, puede ser mejor etiquetado como excelencia política. Es precisamente lo que sostiene Ciriaci (2011: 87), cuando afirma que la “ἀρετή nella sua totalità, che rende l'uomo ottimo (ἄριστος), si identifica, dunque, con la πολιτικὴ ἀρετή”.

Sin embargo, si bien Ciriaci logra ver la identificación entre *areté* y *politikè areté*, solo dirige su análisis a la cuestión del uso de los dones en favor de la *pólis*. Al privilegiar este tema, omite tres cuestiones centrales que explicarían mejor, a nuestro modo de ver, por qué la *areté* es política. En primer lugar, la clave para comprender la riqueza de esta expresión la da el propio Anónimo cuando afirma que no hay posibilidad de constituir sociedad pacífica alguna ni conservarla en el tiempo si los hombres no dirigen sus acciones hacia buenos propósitos: básicamente, apoyar la legalidad instaurada.<sup>83</sup> Hay un aspecto ontológico-político de la excelencia individual en esa expresión que puede explicarse en los siguientes términos: si la *areté*, como tendencia ética, se realiza en su totalidad favoreciendo el bien común, solo tiene sentido y razón de ser si existe un esquema político. Esto quiere decir que la *pólis* dota de sentido las actitudes éticas y establece el campo social que permite a los individuos llegar a su máxima perfección. Sin ciudad, el hombre virtuoso es una quimera.

La politicidad es previa a la moralidad de las acciones. El hombre virtuoso es tal porque ya se encuentra inmerso en una *koinonía politiké*. La vara para medir cuándo un hombre es virtuoso exige como condición previa el establecimiento de una

---

83 Fragmentos 3.6 y 7.

sociedad política en la cual, además, las leyes y la justicia gobiernen las acciones. *Nómos* y *díke*, pues, constituyen el criterio último a los fines de juzgar las acciones y determinar su bondad o maldad. Incluso, ya de por sí el cultivo de la *areté* requiere el establecimiento de instituciones previas. En efecto, toda la doctrina pedagógica que formula el Anónimo en los fragmentos 1, 2 y 3 solo es posible si se ha alcanzado un determinado grado de sociabilidad y juridicidad. Las condiciones que describe el autor en especial en el fragmento 1 parecieran suponer que nos encontramos en la situación descrita en el fragmento 7.1-7: una sociedad con buenas leyes en la que sus miembros se someten a la autoridad del derecho y en donde la confianza y la paz se encuentran aseguradas. Si no fuera así y reinara la ilegalidad, existirían una serie de condiciones que imposibilitarían por completo la realización de la excelencia ciudadana, tales como, por ejemplo: la pérdida de tiempo para ocuparse de las actividades agradables; el atesoramiento de riquezas; la guerra; la discordia civil; la angustia; el miedo y la emergencia de la tiranía.<sup>84</sup>

Lo interesante del pensamiento del Anónimo, entonces, es que la fuerza de la *areté* y su práctica constante no derivan exclusivamente del propio individuo. También es necesario que “defendiera las leyes y lo justo; pues eso es lo que hace convivir y mantiene unidos a las ciudades y los hombres” (τοῖς νόμοις τε καὶ τῷ δικαίῳ ἐπικουροίη· τοῦτο γὰρ τάς τε πόλεις καὶ τοὺς ἀνθρώπους τὸ συνοικίζον καὶ τὸ συνέχον [εἶναι]).<sup>85</sup> Esto muestra una doble relación con respecto al concepto de excelencia: por un lado, se adquiere y perfecciona mediante la educación y la disciplina; pero, por otro lado, requiere de la ley y la justicia.

En segundo lugar –lo cual es una profundización del primer aspecto–, no hay que perder de vista que la *areté* también se enmarca dentro del naturalismo político, de manera que reposa en última instancia en la *phýsis*. En efecto, recordemos que existe una dependencia ontológica entre los seres humanos, quienes, a partir de la *anánke*, se ven obligados a agruparse e instituir una comunidad política. Esta institución se mantiene en la medida que los hombres estén gobernados por el *nómos* y la *phýsis*, principios que son consecuencia natural y directa de la naturaleza falente del hombre. En este sentido, la manutención de ambos, dado que son los garantes del orden social y de la subsistencia de los hombres, se impone como un deber moral que no puede ignorarse.

El tercer aspecto que queremos destacar, y sobre el cual nos detendremos con un poco más de detalle, es que la optimización de los principios del *nómos* y la *díke* requiere la estricta obediencia, pues ellos son la única garantía para que en una ciudad

84 Fragmento 7.8-13.

85 Fragmento 3.6.

reinen la paz y el bienestar social. Es por eso que el modelo de ciudadano virtuoso que defiende el Anónimo tiene una fuerte arista vinculada con el concepto de obligación política,<sup>86</sup> el cual está muy ligado a la noción de ciudadanía.<sup>87</sup> En este orden de ideas, consideramos, pues, que la noción de *aretè politiké* se relaciona con la obligación cívica en un doble sentido: como sumisión a las leyes y como participación plena en los asuntos de la ciudad. En ambos casos, de lo que se trata es de alcanzar una vida beneficiosa para todos y en la que reine la *eunomía*.

En efecto, según la perspectiva del Anónimo, las leyes se establecen con el fin de alcanzar un marco de cooperación pacífica, de ahí la importancia de la sumisión y el respeto a las normas de conducta. En tal sentido, en el fragmento 6.1 sostiene que en las asociaciones humanas “no es posible [que los individuos] vivan juntos unos con otros sin leyes” (σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς κἀν ἀνομίαι διατᾶσθαι οὐχ οἷόν τε). De hecho, sin ellas los hombres sufrirían un daño mayor que el de la existencia individual, que, de todos modos, es imposible. Esto supone la necesidad de integrar al hombre al orden social; no por la fuerza, sino mediante la educación, el perfeccionamiento, en suma, la excelencia individual. Quien practique la *aretè politiké* satisface las condiciones para ser miembro pleno y parte integrante de la comunidad, y en el ejercicio continuado de la estricta obediencia reconoce su propia existencia. La obediencia a la ley asegura la perfecta integración comunitaria y dispone al hombre a no amarse a sí mismo (algo que sucedería con las tendencias de *philopsykheîn* y *philokhremateîn*), sino a buscar un bien mayor: el bienestar de la comunidad en su conjunto.

Esto requiere, como hemos dicho, no solo someterse a la autoridad de las leyes, sino intervenir en lo político. Sin embargo, con respecto a este segundo punto, hay que realizar una aclaración. No queremos decir con ello que los ciudadanos se constituyan en una asamblea y deliberen acerca de cuáles son las leyes que deben regir la ciudad. Tampoco que lleven a cabo la administración del negocio común. No podemos aventurarnos a afirmar esta situación porque en el texto nada se dice acerca de ello: el interés del autor, en lo que concierne a lo jurídico y político, es más bien el problema del imperio de la ley y no los mecanismos de su creación.

---

86 La obligación política, como explica Horton (2010: 11-13), hace referencia al vínculo complejo que enlaza al ciudadano con su comunidad política. El ciudadano convive con las instituciones políticas y jurídicas compartidas por los participantes de la empresa común del Estado y adquiere una obligación especial que, para autores como Polin (1971: 35), tiene un carácter *sui generis*. Al respecto, ver Johnson (1974: 533-535), Singer (1985: 13), Herranz Castillo (1994: 281), Falcón y Tella (2002: 99-100) y Simmons (1979: 5), entre muchos otros.

87 Así pues, Dagger (1977: 93) explica que “[p]olitical obligation and citizenship are correlative: one can only have a political obligation to a state of which he is a citizen”.

Lo que nos interesa indagar en el terreno que hemos delimitado es, entonces, qué podemos entender por obligación política en el sentido de participación ciudadana. La respuesta, según creemos, se halla en el fragmento 3.1-3. Allí, vemos que la actividad ética tiene cierto carácter teleológico, según el cual la única finalidad admitida en la sociedad es que las capacidades sean utilizadas “para [cosas] buenas y legales” (εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα) y también en beneficio del “gran número de hombres” (πλείστοις). El hombre que es “perfectamente bueno” (ἀγαθὸς τελέως), que alcanza la “excelencia en su totalidad” (ἀρετῆς...τῆς συμπάσης), es aquel que está al servicio de la *pólis*. Es por eso que se puede decir que la participación en lo político significa apoyar las instituciones justas y las leyes. Sin ir más lejos, esto es precisamente lo que se le exige al *adamántinos anér* en el caso de que pretendiese formar parte de la sociedad. En efecto, en el fragmento 6.3 el Anónimo sostiene esta idea cuando dice que si existiera un hombre con tales características extraordinarias, solo podría sobrevivir si “se aliare con las leyes y con la justicia y las fortaleciera, e hiciera uso de su fuerza a [favor] de ellas y también de las cosas que las sostienen” (τοῖς μὲν νόμοις συμμαχῶν καὶ τῶι δίκαιω καὶ ταῦτα κρατύνων καὶ τῆι ἰσχύι χρώμενος ἐπὶ ταῦτά τε καὶ τὰ τούτοις ἐπικουροῦντα).

Esta forma de interpretar el fragmento 6 resuelve un problema de coherencia interna que emerge cuando se lo contrasta con el fragmento 7.3-4. En efecto, en esta parte de la obra, el autor dice que en una sociedad en la que existe la *eunomía*, no hace falta que los hombres se dediquen a “los asuntos políticos” (τὰ πράγματα) y, en su lugar, pueden concentrarse en los “asuntos de la vida” (τὰ ἔργα τῆς ζωῆς).<sup>88</sup> Luego, al señalar los males que resultan de la ilegalidad, alega en el fragmento 7.8 que los hombres no tienen tiempo para dedicarse a sus propios “asuntos” (τὰ ἔργα), sino que deben ocuparse de la actividad “más desagradables de los asuntos políticos” (ἀηδεστάτου, πραγμάτων). La afirmación del Anónimo acerca del lugar que ocupan los asuntos políticos puede sonar extraña; sin embargo, tan pronto como la alineamos con la idea de que el hombre virtuoso es aquel que apoya la ley y la justicia con el fin de promover el bien colectivo cobra pleno sentido. Lo que dice es que, en una ciudad armoniosa, que solo lo es a condición de que se practique la *areté*, no hace falta

88 En relación con esta traducción de los términos *prágmata* y *érge*, seguimos en especial la interpretación de Faraguna (1994: 585-586), quien sostiene que en el siglo V a. C. la expresión τὰ πράγματα tiene el significado específico de “los asuntos políticos” correspondientes a las actividades del Consejo, la Asamblea y los tribunales de justicia, mientras que τὰ ἔργα se refiere a “los asuntos de la actividad productiva”. En cualquier caso, las traducciones de la mayoría de los especialistas reflejan la distinción entre las cuestiones públicas y aquellas de la propia vida. Al respecto, ver Untersteiner (1954: 132), Mari (2003: 287-305), Ciriaci (2011: 169), Melero Bellido (2007: 386) y Des Places (2003: 128), entre muchos otros.

ocuparse de los asuntos políticos: si la ley y la justicia reinan en razón de una estricta obediencia, los ciudadanos tienen un terreno ganado del que no se deben preocupar. En relación con la calificación que hace de lo público como algo desagradable, lo que el autor diría, a nuestro entender, es que el hombre virtuoso, en un contexto de ilegalidad, se encuentra en una situación penosa al querer participar de lo político; de ningún modo sostiene que la política en sí es algo peyorativo.

La solución que nosotros hemos dado no es incompatible con aquella propuesta por Ciriaci (2011: 189). Focalizado en el fin que persigue el derecho, este autor logra negar la existencia de una contradicción bajo el argumento de que en una *pólis* donde rija la buena legislación tienden a surgir muchos menos conflictos entre los ciudadanos y las decisiones públicas que se deben tomar se vuelven más simples. Si bien la solución tiene su mérito, sería más sólida si tomáramos en consideración la doble valencia que tiene la *areté* como obligación política. En efecto, si, por un lado, el hombre virtuoso es el que se somete a la autoridad del derecho, queda muy poco margen para pensar en la existencia de conflictos sociales. La sociedad sería una suerte de máquina en la que todos los engranajes estarían en perfecto equilibrio y apuntarían hacia la misma dirección. Si, por el otro lado, el hombre virtuoso apoya las leyes y la justicia y, mediante su participación política, está al auxilio de ellas cuando es necesario, entonces ambos principios mantendrían su pleno gobierno.

Por lo demás, la interpretación ofrecida acerca de la *aretè politiké* también nos permite alcanzar un mejor panorama para comprender por qué el *adamántinos anér* que practica la desobediencia jamás puede ser “el mejor” (ἄριστος). La carencia de esta cualidad ética no es simplemente por su apetito insaciable de poseer más bienes que los demás o porque sus extraordinarias facultades podrían ayudarlo a quedar impune. La explicación es que él no practica la obligación política, ni como sumisión al derecho, ni tampoco como participación en las instituciones públicas.

## 7. Conclusiones

Los diversos tópicos que hemos estudiado por separado en este capítulo nos han permitido, tomados en su conjunto, determinar cuál es el enfoque ético que tiene el Anónimo acerca del ciudadano. La moralidad de las acciones no se define por el mero perfeccionamiento individual, sino que existe un criterio supraindividual. El hombre virtuoso en su totalidad, es decir, aquel que practica la *aretè politiké*, se define en función de su especial aptitud de respeto y obediencia hacia las instituciones. La sumisión a las leyes y la participación en los asuntos de la ciudad son dos componentes que se encuentran englobados en el concepto de excelencia y que definen el carácter especial



que tiene la obligación política en el pensamiento del Anónimo. La combinación de ambos elementos es imprescindible para establecer un esquema de cooperación entre libres e iguales, en el cual el norte de todas las acciones no es otro que alcanzar el bien común. En la constante tarea de buscar y establecer una sociedad pacífica, libre de los peligros de la *anomía*, la ley y la justicia son los mejores guías y los únicos guardianes capaces de conservar, gracias a la estricta obediencia, la unidad política.

En pleno período de los sofistas, en donde la defensa del individualismo desenfrenado, el cuestionamiento de los valores tradicionales y la crítica a las instituciones amenazaban la subsistencia de la *pólis* democrática, el Anónimo deja en claro que “la fama y la gloria sólida” (βέβαιον τὴν δόξαν καὶ τὸ κλέος)<sup>89</sup> solo se pueden obtener si se tiene un compromiso serio con la comunidad.<sup>90</sup> En su concepción ético-política, los hombres solo merecen el título de “los mejores” (οἱ ἄριστοι) cuando ponen sus capacidades al servicio de los demás. En caso contrario, las capacidades humanas no tienen ningún valor. De hecho, si son utilizadas para fines injustos y contrarios a las leyes, son consideradas como el “peor de todos [los males]” (πάντων κάκιστον).<sup>91</sup>

En este terreno, el argumento del *adamántinos anér* tiene un especial significado ético que gira en torno a demostrar la (in)moralidad de las acciones. También es un recurso retórico efectivo para liberar a la *areté* de cualquier connotación ligada con la *pleonexía* y subrayar que la libertad, considerada como una expansión incontrolable del individuo, no puede tener lugar alguno en una comunidad en donde gobierne la recta legalidad: el *nómos*, pues, fija los contornos insuperables del buen comportamiento ciudadano.

Queda claro que el Anónimo emplea el argumento del hombre de acero a los efectos de alertar sobre los peligros y las consecuencias que acarrea el ejercicio desmedido de la libertad. Lo que busca el autor, pues, es destacar que la *pólis* democrática gobernada por la ley y la justicia es la única que fija los límites para el desarrollo personal.

---

89 Fragmento 2.2.

90 No negamos con esta afirmación que el vínculo *areté/dóxa*, como bien advierte Lacore (1997: 412), hace del Anónimo un claro heredero de los valores morales de la epopeya, en donde el mérito personal de un hombre existe solo si es reconocido por sus compañeros. Sin embargo, nos interesa destacar, de acuerdo con la interpretación propuesta, que la relación esencial que tiene el hombre virtuoso con la obediencia a la ley y con la ayuda hacia los demás ciudadanos muestra también una suerte de reconciliación del valor heroico de la “competitividad” con valores cooperativos de la sociedad democrática.

91 Fragmento 3.1.



## CAPÍTULO II

### EL IMPERIO DEL NÓMOS: LAS CONDICIONES JURÍDICAS PARA LA CONSTITUCIÓN DE UNA CIUDAD EUNÓMICA

#### 1. Introducción

Lo desarrollado en el capítulo anterior nos permite pasar desde la esfera interior de la individualidad, es decir, la moralidad, al campo de la intersubjetividad y más precisamente de la legalidad. Si bien ya hemos analizado algunos puntos sobre esta temática, ya que el propio concepto de *areté* en el pensamiento del Anónimo es de corte político, la perspectiva de estudio de este capítulo privilegiará las instituciones que rigen la vida institucional. Se trata, pues, de indagar cómo el Anónimo argumenta a favor de la tesis de que el imperio de la ley es un elemento esencial y necesario para la conformación del orden social. La buena organización política y la posibilidad de una vida pacífica en la que las preocupaciones cívicas puedan ser dejadas a un lado dependen de ese guardián capaz de combatir la emergencia del *adamántinos anér*.

Quizá la expresión más ilustrativa para destacar el valor de la ley, formulada por el poeta Píndaro (fr. 169), sea la de *nómos basileús*.<sup>1</sup> La locución, si bien no aparece de forma expresa en el texto del Anónimo, no es extraña al pensamiento griego en general ni tampoco a las ideas que sostiene este autor en su pequeño tratado. El Anónimo es un ferviente defensor del *nómos*: no solo justifica su existencia por su valor instrumental, sino que tiene la habilidad de compatibilizar su origen en la propia *phýsis* y erigirla, de esta forma, como la institución más valiosa y digna entre los hombres. Es por eso que nos hemos permitido emplear aquella frase en varias ocasiones. Sin embargo, esta elección tiene otra razón más. Hablar de *nómos basileús* nos permite abarcar dos aspectos sumamente importantes vinculados con lo jurídico: en primer lugar, la cuestión de la obediencia al derecho y la necesidad de brindarle el mayor respeto a ese gran soberano que gobierna todas las cosas; y en segundo lugar, la exclusión de cualquier gobernante que no sea la ley: nos referimos, sobre todo, al *týrannos*. Veremos que ambas aristas se encuentran conectadas, pues la obediencia al *nómos* es el único camino que mantiene alejados a los ciudadanos de la *anomía* y, en consecuencia, del gobierno de un solo hombre. La ciudad que quiera conservar la igualdad y los derechos de los ciudadanos no tiene otra vía que someterse al imperio de la ley.

---

1 En relación con la fórmula en Píndaro, ver Schröder (1917), Stier (1928), Gigante (1956: 75-76), Treu (1963), Ostwald (1965) y Kyriakou (2002), entre otros.

Las diferentes aristas que hemos mencionado constituyen los principales temas que componen este capítulo. Siguiendo un orden de exposición que tenga como hilo conductor la idea del *nómos basileús* y al mismo tiempo el argumento del hombre de acero, estudiaremos en primer lugar la defensa de la supremacía de lo legal que realiza el Anónimo, sin perder de vista el contexto de enunciación. En segundo lugar, nos detendremos a estudiar la fuerza que adquiere la ley a partir de la obediencia al derecho. Esto nos permitirá, luego, analizar en detalle la *eunomía* y, en la siguiente sección, su contracara: la *anomía*. En esta instancia, veremos también cómo el tirano es un producto de la desobediencia ciudadana; se trata de una figura que se sitúa por encima del derecho y destruye el esquema democrático horizontal. En la última sección del capítulo, estudiaremos el modo original en que el Anónimo concilia el *krátos* y el *nómos* y, frente a las interpretaciones tradicionales, veremos que no se trata de una simple identificación entre ambos conceptos.

Mediante el desarrollo de estos aspectos de corte jurídico, buscaremos apoyar nuestra afirmación acerca de que el argumento del *adamántinos anér* constituye una defensa del imperio de la ley democrática fundada en la voluntad del pueblo.

## 2. El hombre de acero y el *nómos basileús*

Uno de los más importantes valores en la Atenas democrática era la supremacía del *nómos*, el cual, según Demóstenes (25.16), presenta cuatro notas distintivas: primero, es una invención y un regalo de los dioses; segundo, es una decisión de hombres sabios; tercero, es un correctivo de los errores voluntarios e involuntarios; y finalmente, es un contrato general de la ciudad de acuerdo con el cual es propio que vivan todos los que forman parte de ella. En la visión del orador, el *nómos* es, pues, un mandato general derivado de la Asamblea, un producto del consenso de los ciudadanos cuyo fundamento reposa en la voluntad popular, los valores culturales y religiosos de la comunidad.<sup>2</sup> Incluso, con respecto a su aspecto teleológico, el orador ateniense señala que las leyes buscan “lo justo, lo bello y lo útil” (τὸ δίκαιον καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον) a los efectos de establecer una “orden común, igual y semejante para todos” (κοινὸν...πρόσταγμα...πᾶσιν ἴσον καὶ ὅμοιον).

El imperio de la ley es una idea recurrente en las fuentes. Así, en el *epitáphios lógos* que pronuncia Pericles, atestiguado en Tucídides (2.37), se dice que en los asuntos públicos los atenienses no transgreden la ley y siempre prestan obediencia a quienes se desempeñan en la magistratura y a “las leyes” (τῶν νόμων), sobre todo a aquellas que están establecidas en auxilio de los que sufren injusticias y a las que, no estan-

---

2 Cf. Harris (2006a: 51).

do escritas, su desobediencia trae aparejada una “vergüenza reconocida” (αἰσχύνῃ ὁμολογουμένην). Sófocles en *Edipo en Colono* (vv. 913-914) dice, mediante el personaje de Teseo, que Atenas es “una ciudad que practica la justicia y que sin la ley nada realiza” (δίκαι’ ἀσκοῦσαν... πόλιν / κᾶνευ νόμου κραινουσάν οὐδέν). Lisias (2.19) expresa que los animales se dominan unos a otros por la fuerza, pero los hombres tienen “por soberano a la ley y por maestro a la palabra” (ὑπὸ νόμου μὲν βασιλευμένους, ὑπὸ λόγου δὲ διδασκομένους). En *Critón* de Platón (51a7-d5), Sócrates, a través de la voz de las leyes personificadas de Atenas, sostiene que ellas merecen el mayor respeto, ya que fueron las que le dieron vida al filósofo, lo educaron, lo criaron y lo hicieron partícipe, al igual que los demás ciudadanos, de todos los bienes de la ciudad. En estos términos, Vernant (2006: 78) destaca que en Esparta la *arkhé* pertenece exclusivamente al *nómos* y, por ello, cualquiera que quiera adueñarse de ella se vuelve una amenaza, un peligro contra el equilibrio institucional y la concordia del cuerpo cívico.<sup>3</sup>

Existe una clara afinidad de este tipo de pensamiento con el texto del Anónimo y el argumento del hombre de acero. En efecto, según el autor, la *anáanke* lleva a que los hombres se agrupen entre sí, y esa misma necesidad es la que establece que las leyes y lo justo gobiernen las relaciones intersubjetivas a los fines de superar un problema inicial: la incapacidad humana de vivir de modo aislado, establecida por la *phýsis*.<sup>4</sup> Una sociedad bien organizada y que quiera preservar ese orden no puede admitir jamás que algún individuo atente contra el imperio del *nómos*, pues es el rey de todos los hombres, incluso del *adamántinos anér*.<sup>5</sup> Esta afirmación se justifica a partir del uso del verbo *embasileúein* (ἐμβασιλεύειν), que, como han observado los comentaristas, remite a la mencionada fórmula pindárica *nómos basileús*.<sup>6</sup> En efecto, en el fr. 169 el poeta de Cinoscéfalas decía que la ley es “el rey de todos” (ὁ πάντων βασιλεὺς), la única que gobierna “justificando la extrema violencia” (δικαιῶν τὸ βιαιότατον) y que conduce a sus súbditos con su “brazo soberano” (ὑπερτάτα χειρὶ). De modo semejante, en el texto del Anónimo la ley es el único rey de los hombres; es el principio supremo que rige la ciudad y el cual, en razón de su origen, la *phýsis* misma, no deja margen para que nadie pueda sobrepasar su autoridad. Ir en contra del *nómos* es ir en contra de la condición de posibilidad de la existencia social.

Se ha dicho, por cierto, que la idea del *nómos basileús* también se encuentra reco-

3 La *arkhé* que detenta el *nómos*, al no pertenecer a ningún particular, se encuentra en el medio (*tò méson*), de manera que establece un marco de igualdad ciudadana.

4 Fragmento 6.1.

5 Fragmento 6.3.

6 Cf. Gigante (1956: 182), Untersteiner (1954: 129), Mari (2003: 244).

gida en la fórmula del *nómos despótes*. Romilly (2004 [1971]: 49 y ss.), quien apoya esta tesis, afirma que la metáfora de la ley como *basileús* o como *despótes* era un recurso común de la época para acentuar su autoridad en la *pólis*. Tal es lo que sucede, por ejemplo, en el discurso de Demarato, atestiguado en Heródoto (7.104.4), en donde el rey de Esparta le dice a Jerjes que entre los espartanos el único “amo [es] la ley” (δεσπότης νόμος). Quizá tenga razón la filóloga francesa de que la expresión *nómos despótes* fue empleada, como variante de la fórmula pindárica, con ese propósito.<sup>7</sup> Sin embargo, en el caso del Anónimo no pareciera haber una perfecta identidad entre ambas expresiones, en especial si tenemos en cuenta el contexto de discusión. En efecto, lo que pareciera estar rechazando el Anónimo es la tesis de Calicles defendida en el *Gorgias* de Platón (491e5-492c8), de acuerdo con la cual la ley impuesta por la mayoría de los hombres es calificada como un *despótes* que esclaviza al mejor por naturaleza. También impugna la postura de Hippias (DK 86 C1), quien define a la ley como “el *týrannos* de los hombres” (τύραννος...τῶν ἀνθρώπων), pues los fuerza a hacer muchas cosas en contra de lo natural. En el Anónimo, el *nómos*, a diferencia de estos dos sofistas, es un principio valioso que posibilita el desarrollo personal y mantiene el orden en la ciudad. Siguiendo en algunos puntos la interpretación de Mari (2003: 246), se puede decir que en el pensamiento de este autor el *nómos basileús* expresa más bien el estadio final de un proceso de agregación y reglamentación de la vida colectiva que es impuesta al hombre por la *anánke* y la *phýsis* misma. En este sentido, en la medida que no existe conflicto entre el *nómos* y la *phýsis*, sino una suerte de conciliación, la ley no requiere ser calificada como *despótes* ni *týrannos*: ella se erige, en realidad, como el legítimo rey de los hombres.

No hay que perder de vista, en relación con este aspecto, que incluso el *nómos* es el principio que informa las acciones y determina su moralidad. La *areté* se vuelve política –y en el Anónimo necesariamente lo es– en su contacto con la ley. Tal como hemos visto en el capítulo I, sobre los hombros de los individuos pesa la exigencia de poner a disposición de la ley y la justicia todas sus capacidades. El destino del hombre es reconocer que el *nómos* es el único *basileús*, porque precisamente la juridicidad es lo que permite una vida pacífica y beneficiosa. Incluso, el derecho no solo es la instancia que posibilita la constitución ontológica del individuo, sino también de lo social. No sería posible, sin leyes, comunidad alguna. El *nómos* y la *díke* son principios que han sido impuestos por la naturaleza y de ningún modo pueden ser abolidos.<sup>8</sup> La pérdida de la juridicidad implica la pérdida de la sociabilidad y, junto con ello, la reducción del individuo a un átomo aislado que no puede subsistir por

7 Así, ver Pl. *Lg.* 690b, 715a y 890a; *Ep.* VII 334c y VIII 354c; y *Lys.* 2.19.

8 Fragmento 6.1.

sí solo. En ningún caso, para decirlo con las palabras del Anónimo, es posible una existencia “sin leyes” (ἀνομία).<sup>9</sup> En este fragmento 6.1 existe un aspecto filológico, con repercusiones filosóficas, interesante en la expresión “la ley y lo justo gobiernan entre los hombres y de ninguna manera podrían ser abolidos” (τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῆι μεταστήναι ἄν αὐτά). El uso del verbo *methistánai* (μεθιστάναι), en relación con cosas, tiene el significado de “alterar” o “cambiar”.<sup>10</sup> No es casual que el Anónimo, pues, elija ese verbo. Lo que quiere dejar en claro el autor es que no solo se trata de que la ley y la justicia no pueden ser “abolidas” –traducción que hemos utilizado más arriba–, sino que ni siquiera pueden sufrir alteración alguna. La característica que presentan el *nómos* y la *díke* no es negociable: están muy lejos, al haber sido conciliados con la *phýsis*, del arbitrio de los hombres. Este recurso, pues, le permite al Anónimo no solo justificar de forma sólida el imperio de la ley, sino también un tipo de ley en especial: un *nómos basileús* que, junto a la *díke*, gobiernan a los individuos por igual y tienen como único fin establecer un proyecto social eunómico en el que ningún hombre se subordine a otro.

En lo que respecta al imperio del *nómos*, este, además de ser rey, es el guía de las acciones humanas. Se trata también, pues, de un *nómos hegemon* y el Anónimo utiliza expresamente este concepto al finalizar su tratado, cuando dice que “no es posible alcanzar la felicidad de otro modo, a no ser que se ponga la ley al frente como guía de la propia vida” (οὐκ ἄλλως ἔνεστι τυχεῖν εὐδαιμονίας εἰ μὴ τις νόμον ἡγεμόνα προστήσαιο τοῦ οἰκείου βίου).<sup>11</sup> Ciertamente, el hombre que quiere alcanzar la *areté* y ser un *aristós* debe entregarse a la educación y la disciplina constantes, y someterse a la dirección de la ley. La razón de ello es clara. Solo si los hombres apoyan las instituciones jurídicas, se logra un esquema de cooperación en el cual los beneficios redundan en todos por igual. Sin embargo, la idea de un *nómos hegemon* no solo se agota en su capacidad de establecer y sostener en el tiempo una comunidad. También es *hegemon* en el sentido de “general” (στρατηγός), esto es, el jefe del ejército que comanda sus tropas y las organiza de manera táctica frente a cualquier amenaza. Esta cualidad que reviste la ley se pone en evidencia cuando el Anónimo introduce el argumento del *adamántinos anér*. En efecto, cuando aparece este ser extraordinario, la única manera de hacerle frente es mediante el respeto de la *eunomía*. Un grupo de

9 Fragmento 6.1.

10 Cf. Liddell & Scott (1996), Bailly (2000) y Montanari (2018) s.v. μεθιστημι.

11 Blass (1889) no incluyó este párrafo 17, correspondiente a la p. 104, 14-20 de Pistelli (1996 [1888]), como parte del fragmento 7. Tampoco lo hicieron la mayoría de los editores y comentaristas, tales como Diels & Kranz (1960), Musti & Mari (2003) y Ciriaci (2011). Quien incorpora esta sección como propia del autor desconocido es Untersteiner (1954: 139), a quien seguimos en este punto.

hombres sin ley sería una muchedumbre desorganizada que no podría direccionar sus fuerzas hacia un mismo lado y, por eso, no tendría chances de vencer a alguien con semejantes capacidades. La *eunomía* es la que hace fuerte a los hombres y les permite vencer a cualquier enemigo. Esta es la razón por la cual el Anónimo sostiene que de la *anomía* emerge la tiranía. Más adelante nos dedicaremos a desarrollar este punto en profundidad, pero resulta importante adelantar aquí, a los fines de completar la idea, que el tirano aprovecha la ilegalidad y la desobediencia generalizada para instalarse en el poder.<sup>12</sup> De hecho, el Anónimo expresa que cuando “todos se entregan a la corrupción, entonces este [fenómeno] se produce” (ἄπαντες ἐπὶ κακίαν τράπωνται, τότε τοῦτο γίγνεται).<sup>13</sup>

El *nómos hegemon* *kai strategos* no admite de ningún modo que las capacidades humanas se coloquen al servicio del propio interés, tal como sucede con el *adamántinos anér*, pues ello atentaría contra la estabilidad de la empresa común. El uso de la fuerza por parte de los individuos solo reviste legitimidad si se pone bajo la suprema dirección del *nómos*. La ley no descalifica ni excluye que algunos hombres tengan más capacidades que otros. No se busca establecer una igualdad material perfecta. Lo único que le interesa es que esas capacidades estén bajo su gobierno. Sin ir más lejos, esta es la condición que se le exige al hombre de acero para vivir en sociedad. No sería duradera su existencia, si no “se aliare con las leyes y con la justicia y las fortaleciera, e hiciera uso de su fuerza a [favor] de ellas y también de las cosas que las sostienen” (τοῖς μὲν νόμοις συμμαχῶν καὶ τῷ δικαίῳ καὶ ταῦτα κρατύνων καὶ τῇ ἰσχύϊ χρώμενος ἐπὶ ταῦτά τε καὶ τὰ τούτοις ἐπικουροῦντα).<sup>14</sup> El poder de este hombre basado exclusivamente en su propia *phýsis* no es posible al margen de la legalidad, pues la ley, el *tópos* hacia el cual la actitud ético-política tiende, es la que le permite su plena realización.

El programa filosófico del Anónimo, pues, tiene como principal objetivo fundar el *nómos* en la *phýsis*, conciliarlo a su vez con el *krátos*, y erigirlo de este modo como el principio político más importante de la comunidad.<sup>15</sup> Tal es así que no se admite ninguna diferencia, ninguna fuerza que escape a sus contornos y destruya su integridad. Sin embargo, en términos políticos no se puede negar que la configuración de una perfecta unidad política en la que las fuerzas de todos los individuos se direccionen hacia un mismo fin (la vida eunómica) es un proyecto ambicioso y hasta irrealizable

---

12 Así, siguiendo la interpretación de Giorgini (1993: 274), se puede decir que la *anomía* es la condición objetiva para la emergencia del tirano, mientras que la *pleonexía* es la condición subjetiva.

13 Fragmento 7.13.

14 Fragmento 6.3.

15 Fragmento 6.5.



en el contexto de guerras, discusiones y pérdida de valores que signaban la Atenas democrática del siglo V a. C. No pierde por ello su mérito. Al contrario, si lo miramos desde una dimensión performativa y nos aventuramos un poco en la interpretación, el texto pudo haber tenido un carácter transformador acerca del modo de entender y considerar las instituciones jurídicas y sobre todo repensar el valor del *nómos*. En este sentido, la argumentación instalada por el Anónimo quizá tuvo un importante rol a la hora de impugnar el relativismo extremo del pensamiento sofista, desde sus propias armas y estrategias retóricas, así como también desde dentro del propio “movimiento”, si es que se puede hablar de algo así.<sup>16</sup>

### 3. El *nómos* y la obediencia al derecho

El argumento del hombre de acero tiene una arista que, si bien está en estrecha relación con la supremacía de la ley, merece un trato diferenciado. Este costado es la importancia de la estricta obediencia a los efectos de establecer y preservar un esquema sólido de cooperación entre libres e iguales y garantizar el reinado del *nómos basileús*. Si la función más básica y primordial del derecho es establecer y promover la coordinación entre los hombres con el fin de alcanzar la paz o el bienestar general, ello solo es posible en la medida que los individuos obedezcan las reglas.<sup>17</sup>

Los griegos, como explica Romilly (2004 [1971]: 9), “proclamaban con orgullo su obediencia a las leyes”. El *nómos* era el soporte y el garante de la vida política, y aquello que empleaban para oponerse “tanto a la anarquía de la vida salvaje cuanto a la sumisión de pueblos que, como los persas, se doblegaban ante el arbitrio de un príncipe”. Esto explica, muy probablemente, la ferviente defensa de la sumisión a la autoridad del derecho que encontramos en diversas fuentes. Así, por ejemplo, Heráclito (DK 22 B 44) dice que “es necesario que el pueblo luche en defensa de la ley exactamente como de las murallas [de la ciudad]” (μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος). Pericles en su discurso fúnebre, atestiguado en Tucídides (2.37.3), destaca la obediencia como una actitud característica del pueblo ateniense respecto “a quienes se desempeñan en la magistratura y a las leyes” (ἐν ἀρχῇ...καὶ τῶν νόμων). Sófocles en *Antígona* (vv. 639-680) afirma, a través de Creonte, que no se puede tener como amigo a quien “viole las leyes” (νόμους βιάζεται) y que la estricta “obediencia” (πειθαρχία), a diferencia de la anarquía, es la que mantiene en orden y unida a

16 Así pues, según Taylor (2015: 740), los sofistas “were not a school, nor even a single movement, having neither a common set of doctrines nor any shared organization”.

17 No existen grandes desacuerdos acerca de que el respeto a la ley, como decía Russell (2005 [1949]: 108), “es una condición indispensable para la existencia de cualquier orden social”.

la ciudad, la familia y la falange hoplita. Andócides (4.19) sostiene que obedecer a los magistrados y a las leyes es “la más grande defensa de la ciudad” (τὴν μεγίστην φυλακὴν... τῆς πόλεως). Platón en *Critón* (50a8-b5), bajo la figura de Sócrates, afirma que la ciudad sería destruida si los “particulares” (ιδιωτῶν) desobedecieran las sentencias dictadas. En un sentido similar, Aristóteles en *Política* (1322a5-8) sostiene que, así como no es posible la mutua convivencia si no hubiera juicios, tampoco lo es si no se obedecen las sentencias. Finalmente, Esquines (3.6) alega que, cuando se obedecen las leyes, la democracia se mantiene a salvo.

Todos estos enunciados no constituían un mero eslogan que utilizaban los autores con efectos retóricos.<sup>18</sup> Los griegos tomaban muy en serio la obediencia a las leyes, algo que se evidencia en sus propias prácticas institucionales. En efecto, Jenofonte (*Mem.* 4.4.16) menciona la existencia de una ley en la Hélade que imponía a los ciudadanos jurar obedecer el derecho. En el caso particular de Atenas, contamos con un juramento inscripto en la estela de Acarnas que debían pronunciar los *épheboi*.<sup>19</sup> Entre otras cosas, los jóvenes ciudadanos que comenzaban el servicio militar juraban obedecer “siempre a los que ejercen el poder razonablemente y a las leyes” (ἀεὶ κραινόντων ἐμφρόνως καὶ τῶν θεσμῶν).<sup>20</sup> En relación con los temas que aborda el pequeño tratado del Anónimo, se destaca el discurso *Sobre los Misterios* de Andócides (1.96-98), en donde se menciona el decreto de Demofanto,<sup>21</sup> datado en el 410/409 a. C.,<sup>22</sup> que establecía un juramento a favor de la defensa de la democracia y la lucha contra la tiranía. Según este decreto, basado para algunos en una ley de Solón,<sup>23</sup> los ciudadanos juraban dar muerte a todo individuo que destruyera el régimen democrático de Atenas, se desempeñara en las magistraturas una vez destruido ese régimen, se levantara en armas con vistas a ejercer la tiranía o coadyuvara a instalar en el poder a un tirano.

18 Cf. Harris (2006b: 158).

19 El juramento está atestiguado en otras fuentes; ver al respecto Hansen (2015: 35).

20 Rhodes & Osborne n.º 88. 11-12.

21 El decreto se menciona también en Lycurg. *Leoc.* 124-127 y Dem. 20.159-162.

22 Cf. MacDowell (1962: 135).

23 La existencia en Atenas de leyes en contra de la tiranía, ya desde los tiempos de Solón, es remarcada precisamente por Aristóteles (*Ath.* 16.10). No es del todo claro si el decreto de Demofanto se basa en esta ley soloniana, es una reescritura de tal norma o, por el contrario, se trata de dos instrumentos jurídicos diferentes. En lo que respecta a su relación, Canevaro & Harris (2012: 119-125) sostienen que ambos son medidas legislativas separadas; incluso dicen que el texto de Demofanto reproducido en el discurso de Andócides no es genuino. Se oponen, por cierto, a la idea de que el propio Andócides mencione ese decreto como “las leyes de Solón” en el mismo sentido que otros oradores llaman a cualquier ley ateniense de tal forma.

Sin negar que aquellas alusiones acerca del imperio de la ley son valiosas para entender el contexto de enunciación del Anónimo y a la vez su argumentación, existe un texto, aunque más tardío, mucho más esclarecedor: el discurso *Contra Meidias* de Demóstenes. En un pasaje cargado de una brillante técnica persuasiva, justifica el poder del *nómos* en el *dêmos* y el poder de este en el *nómos*. En este discurso, Demóstenes (21.224) comienza con la pregunta sobre la cual quiere que los jueces reflexionen: “¿y qué es la fuerza de las leyes?” (ἢ δὲ τῶν νόμων ἰσχύς τίς ἐστίν;). Ofrece una respuesta irónica, de acuerdo con la cual dice que no son una suerte de seres animados que corren al auxilio de los individuos cuando son tratados con injusticia, sino “documentos escritos, y no serían capaces de hacer eso” (γράμματα γὰρ γεγραμμένα ἐστίν, καὶ οὐχὶ δύναιτ’ ἄν τοῦτο ποιῆσαι). La duda inicial, pues, todavía subsiste y el orador vuelve a preguntar: “¿en dónde está en efecto el poder de estas?” (τίς οὖν ἡ δύναμις αὐτῶν ἐστίν;). Mediante este hábil movimiento va directo al punto a donde quiere llegar: la incorporación de la comunidad como la base que sostiene la ley. En efecto, la respuesta que termina por dar es que el poder de la ley está “en ustedes, si confirmaran a estas y las hicieran soberanas siempre para el que las necesita” (ὕμεῖς ἐὰν βεβαιῶτ’ αὐτοὺς καὶ παρέχητε κυρίου ἀεὶ τῷ δεομένῳ). Incluso, una vez que deja en claro este aspecto, establece un movimiento de ida y vuelta entre el pueblo y la ley, con el cual cierra la argumentación: “las leyes no solo son fuertes por ustedes, sino que ustedes [son fuertes] por las leyes” (οὐκοῦν οἱ νόμοι τε ὑμῖν εἰσὶν ἰσχυροὶ καὶ ὑμεῖς τοῖς νόμοις).

El pasaje es sumamente útil para entender la forma especial con la que el Anónimo presenta el vínculo entre el pueblo, el poder y la ley. En efecto, de manera semejante a Demóstenes, el Anónimo busca demostrar que el poder del *nómos* deriva del pueblo y, al mismo tiempo, que el poder del pueblo está en el *nómos*. En lo que respecta al primer lado de esta relación, el autor, aunque no lo dice de forma expresa, es bastante claro en sostener que sin la sumisión al derecho los hombres reunidos en sociedad estarían condenados a morir.<sup>24</sup> Si, entonces, la convivencia solo es posible en la medida que esté presidida por leyes, ello implica que exista cierto grado de obediencia generalizada. La sumisión del pueblo a la ley es precisamente aquello que la dota de poder y la convierte en un instrumento esencial para la subsistencia de la comunidad constituida.<sup>25</sup>

24 Fragmento 6.1.

25 El argumento acerca del valor de la autoridad del derecho tiene un fuerte eco en el *Critón* de Platón (50b2-5), cuando las leyes le dicen a Sócrates: “¿o crees que es posible que subsista todavía y no se destruya aquella *pólis* en la cual las sentencias pronunciadas no tengan fuerza, sino que resulten sin autoridad y destruidas por los particulares?” (ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τε ἔτι ἐκείνην τὴν πόλιν

Esta idea cobra fuerza sobre todo con la explicación acerca de que la *anomía* es la que posibilita la emergencia del gobierno de un solo hombre. En efecto, ese concepto no significa solo “ilegalidad” o “ausencia de leyes”, sino también “negación de la ley”.<sup>26</sup> Se trata, de acuerdo con este último sentido, de una actitud que repugna lo jurídico y lo priva de valor.<sup>27</sup> La *anomía* es una situación en la que el pueblo niega la ley y la justicia, se olvida que su exigencia ético-jurídica es poner al servicio sus capacidades para fortalecer esos principios. Es por eso que el Anónimo critica cualquier posición exculpatoria de los hombres, como aquella que dice que, cuando se instala la tiranía, ellos “no son privados de la libertad sin ser los responsables, sino [que son] constreñidos por la fuerza del tirano establecido” (στερίσκεσθαι τῆς ἐλευθερίας οὐκ αὐτοὺς αἰτίους ὄντας, ἀλλὰ βιασθέντας ὑπὸ τοῦ κατασταθέντος τυράννου).<sup>28</sup> Los hombres son los culpables porque se han entregado a la “corrupción” (κακίαν); se han desinteresado en mantener la juridicidad y la justicia dentro de la comunidad.<sup>29</sup> Esto priva a la ley de las fuerzas para hacer frente a cualquier amenaza que pudiese romper la unidad de la *pólis*, tal como sucede con la emergencia del tirano. Sin la fuerza del pueblo, la cual se traduce en la estricta sumisión a la autoridad de las instituciones públicas (la *aretè politiké*), la ley es un ser débil y raquíptico que sería pisoteado con facilidad. O, mejor dicho, sin un pueblo virtuoso en términos políticos, la ley no podría ser ese *basileús* y *hegemón* que organiza a los hombres bajo la forma de una sólida estructura semejante a la falange hoplita y los guía hacia una victoria segura.

En lo que respecta al segundo lado de la relación, es decir, la idea de que la ley es el instrumento que fortalece al pueblo, el Anónimo es contundente. En efecto, en el fragmento 6.4, cuando cuestiona que un hombre de acero pueda imponerse a la masa de hombres, no señala simplemente que se trata de una cuestión de superioridad numérica o más precisamente de “arte o fuerza” (τέχνῃ ἢ δυνάμει). El pueblo por sí mismo no tiene la fuerza necesaria para destruir al *adamántinos anér*; en realidad, solo ello es posible –dice el Anónimo– si está guiado por la ley y practica una estricta observancia hacia ella: en sus propias palabras, “en virtud de su buen orden legal” (διὰ τὴν ἑαυτῶν εὐνομίαν).

---

εἶναι καὶ μὴ ἀνατετράφθαι, ἐν ἧ ἂν αἱ γενόμεναι δίκαι μὴδὲν ἰσχύωσιν ἀλλὰ ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροί τε γίνωνται καὶ διαφθείρωνται).

26 Cf. Liddell & Scott (1996), Bailly (2000) y Montanari (2018) s.v. ἀνομία.

27 Así, ver Dem. 24.152.

28 Fragmento 7.12.

29 De hecho, en el pensamiento del Anónimo es claro que el tirano no recurre a la violencia ni se enfrenta al pueblo, sino que necesita debilitarlo desde sus propias bases para poder instalarse en el poder. Así pues, se podría pensar, como sugiere Cataudella (1932: 13), que el autor introduce una nueva figura vinculada con el demagogo.

El poder que obtiene el pueblo a partir de la ley se debe, al menos, a cuatro razones. En primer lugar, no olvidemos que la ley y la justicia son sólidos vínculos impuestos “por la *phýsis*” (φύσει).<sup>30</sup> En tal sentido, la ley fortalece al pueblo porque ella misma se asienta sobre un suelo firme e inmovible. En segundo lugar, la ley permite la “confianza” (πίστις) entre los hombres, uno de los principios más valorados por el Anónimo, ya que es la responsable de que las riquezas se utilicen en beneficio de todos.<sup>31</sup> En tercer lugar, mitiga la posibilidad de los conflictos interpersonales. Finalmente, es la que permite que todas las fuerzas vayan hacia una misma dirección. La importancia de este valor instrumental de la ley se aprecia en la crítica a la *pleonexía*, pues si se aceptara este hábito de tomar para sí más de lo debido, los engranajes de la máquina, al ser desiguales, no coincidirían y terminarían destruyéndose unos a otros.

Queda claro cómo el pueblo, el poder y la ley son elementos que van de la mano. Todos ellos constituyen la comunidad política ideal que retrata el Anónimo en el fragmento 7.1-7. Entonces, si la separación de estos elementos implica la disolución de la *pólis*, lo que el autor pretende demostrar es que se trata, más que de una relación, de una verdadera unidad integrada por tres componentes. En efecto, si lo miramos desde el ángulo de la ley, ella constituye el vehículo institucional mediante el cual el pueblo expresa sus costumbres y los valores compartidos. Es la forma en que la comunidad se hace cuerpo y encuentra su propia existencia jurídica. Si lo miramos desde el otro ángulo, la comunidad es una parte esencial de la ley, porque sin ella no es posible su existencia. El poder, como tercer componente, es la materia que nutre, en un ir y venir, ambos extremos y circula entre ellos: es precisamente lo que le permite su subsistencia, pues la ley sin el poder del pueblo es un instrumento inútil y el pueblo sin el poder de la ley es una asociación condenada a desaparecer.

La manera en la que el individuo se comporte frente a la ley puede desembarcar en dos situaciones jurídicas por completo distintas y hasta antagónicas. Si los hombres practican la *aretè politiké*, la consecuencia inmediata es la conformación de una ciudad donde reina la *eunomía*. Este es el modelo ideal de *pólis* que defiende el Anónimo y en el cual, gracias al imperio de la ley y la obediencia generalizada, se establece una organización política valiosa que es digna de ser sostenida en el tiempo. Pero en cambio, si la *pleonexía* se toma como *areté* y los hombres desobedecen las leyes porque quieren imponer sus intereses particulares por sobre el interés común, la *pólis* está condenada a caer en un estado de *anomía*. En las dos secciones siguientes analizaremos estos dos extremos que presenta el Anónimo bajo el prisma de la (des) obediencia al derecho y la crítica a la concentración unilateral del poder político. El

---

30 Fragmento 6.1.

31 Fragmento 7.1.

análisis de este antagonismo nos abrirá paso para estudiar, en la última sección del capítulo, la doble conciliación *nómos/phýsis* y *krátos/nómos*.<sup>32</sup>

#### 4. Encomio a la *eunomía*

*Nómos*, poder y obediencia son tres términos que se articulan en el concepto de *eunomía*, que venimos traduciendo como “buen orden legal” aunque también significa “orden”, “buen orden”, “buen gobierno” o “recta legalidad”.<sup>33</sup> En efecto, la obediencia generalizada de los individuos de someterse a la autoridad de la ley inviste la norma de poder y da lugar a la existencia de un esquema de cooperación armónico. En este sentido, la ley que encuentra respaldo en la base comunitaria que la sustenta abre camino a una ciudad ejemplar no simplemente regida por leyes, sino por buenas leyes: en una palabra, una ciudad eunómica.

Claro que sin ley ello no sería posible. Ley y orden son conceptos inseparables.<sup>34</sup> Aristóteles, por ejemplo, establece esta relación en el pasaje 1287a18 de *Política* cuando dice que “el orden es una ley” (ἡ γὰρ τάξις νόμος) y, más adelante, en el pasaje 1326a29-30, al afirmar que la “ley es, en efecto, cierto orden” (ὁ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστι). Incluso, el Estagirita continúa diciendo en dicha sección que la “*eunomía* es necesariamente una buena ordenación” (καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι). No es extraña, por supuesto, esta forma de pensar a nuestra concepción actual de la ley. Hasta diríamos que la visión opuesta es absurda y contraria al sentido común. El establecimiento de leyes tiene el propósito de instaurar una vida pacífica, alejada de la anarquía y la violencia.<sup>35</sup> Esto mismo expresa Tucídides (1.77.1-3), cuando vincula la paz con la resolución de los conflictos por medio de leyes y opone la legalidad al uso de la fuerza. También Esquilo traza la relación entre derecho y paz en *Euméni-*

---

32 Sobre todo, nos detendremos en detalle, dado el tema de este capítulo, en la conciliación *nómos/krátos*. La relación entre el *nómos* y la *phýsis* será abordada en profundidad en el último capítulo del libro, el cual se ocupa del origen de la ciudad en un movimiento que fundamenta lo convencional con base en lo natural.

33 Cf. Liddell & Scott (1996), Bailly (2000) y Montanari (2018) s.v. εὐνομία.

34 Cf. J. Jones (1956: 73).

35 En el marco del derecho penal, por ejemplo, es conocida la posición de Ferrajoli (2014: 335) acerca de que el fin de la ley puede identificarse “con el impedir que los individuos se tomen la justicia por su mano o, más generalmente, con la minimización de la violencia en la sociedad”. La ley penal minimiza la doble violencia que surge del conflicto entre individuos (el delito y la venganza), “previniendo mediante su parte prohibitiva la razón de la fuerza manifestada en los delitos y mediante su parte punitiva la razón de la fuerza manifestada en las venganzas u otras posibles reacciones informales”.

des.<sup>36</sup> Allí, las Erinias persiguen incansablemente a Orestes para vengar la muerte de Clitemnestra y el conflicto solo llega a su fin una vez que las partes, tras escuchar la propuesta de Atenea, se someten a la jurisdicción de un tribunal<sup>37</sup> que reemplaza la violencia por la justicia y sustituye la fuerza por el diálogo.<sup>38</sup>

Está claro que el *nómos* es la condición de posibilidad para instituir una ciudad donde reinen el orden, la paz y la armonía. Pero debemos insistir en que la ley por sí misma no garantiza ese buen orden, sino que ello solo es posible si es acompañada de una estricta obediencia que la empodere: que la vuelva *nómos basileús kai hegemon*. Aristóteles (*Pol.* 1294a3-9) sostiene esta idea cuando afirma que la *eunomía* comprende no solo las buenas leyes, sino su obediencia.<sup>39</sup>

En relación con la obediencia, la autoridad del *nómos* y la *eunomía*, no podemos dejar de mencionar la estrecha similitud que existe entre el pensamiento del Anónimo con el de Demócrito. Tal es así que Cataudella (1932, 1937 y 1950) se ha propuesto demostrar que se trata de la misma persona y varios autores sostienen que, en cuanto al tema de la identidad, es la tesis más certera.<sup>40</sup> Sin entrar en este problema, nos interesa aquí transcribir dos fragmentos del filósofo de Abdera que demuestran específicamente la visión que comparte con el Anónimo acerca de la obediencia a la ley y la recta legalidad. El primero es el DK 68 B 248, el cual dice que “la ley quiere favorecer la vida de los hombres, pero es capaz [de hacerlo] cuando ellos deseen experimentar algo bueno; a quienes la obedecen [la ley] muestra su propia excelencia” (ὁ νόμος βούλεται μὲν εὐεργετεῖν βίον ἀνθρώπων· δύναται δὲ ὅταν αὐτοὶ βούλωνται πάσχειν εὖ· τοῖσι γὰρ πειθομένοισι τὴν ἰδίην ἀρετὴν ἐνδείκνυται). El segundo fragmento es el DK 68 B 252 y allí Demócrito sostiene que se le debe dar mayor importancia a los asuntos de la ciudad que a cualquier otro “de modo que se gobierne bien, sin luchar contra lo equitativo ni aplicando por sí mismo la fuerza contra el bien común” (ὄκως ἄξεται εὖ, μῆτε φιλονικέοντα παρὰ τὸ ἐπιεικὲς μῆτε ἰσχὺν ἑαυτῶι περιτιθέμενον παρὰ τὸ χρηστὸν τὸ τοῦ ξυνοῦ). Al mismo tiempo, destaca que “una ciudad bien gover-

36 Al respecto, ver el amplio estudio de Gastaldi (2001).

37 Así, Atenea dice: “pero puesto que este asunto cayó aquí, elijo jueces de homicidios comprometidos por juramentos que al mismo tiempo sean irreprochables para la ciudad [y] que sientan respeto por la ley, [y] yo [los] estableceré para siempre en el tiempo” (ἐπεὶ δὲ πρᾶγμα δεῦρ’ ἐπέσκηψεν τόδε, / ὅμως ἄμομφους ὄντας αἰροῦμαι πόλει / φόνων δικαστὰς ὀρκίων αἰδομένους / θεσμόν, τὸν εἰς ἅπαντ’ ἐγὼ θήσω χρόνον, vv. 482-484). Este pasaje, por cierto, revelaría la mítica fundación del Areópago. Cf. Gastaldi (2001: 146).

38 Cf. Ost (2005: 116).

39 Incluso, el hábito de la obediencia a la ley, según Lisias (1.26), es lo que hace al hombre “bien ordenado”, “decente” y “honesto” (κόσμιος).

40 Así, por ejemplo, Lacore (2012: 132).

nada es la mayor [fuente de] prosperidad y contiene todo en sí misma, y cuando ella se salva, todo se salva y cuando ella se destruye, todo se destruye” (πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσις ἐστί, καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σωιζομένου πάντα σώζεται καὶ τούτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται). Vale realizar una aclaración. Este fragmento, como se puede apreciar, no versa específicamente sobre la ley, sino que está más vinculado con el valor de una ciudad bien administrada. Sin embargo, se puede decir, a partir del contenido del primer fragmento citado, que la existencia de una *pólis* de tales características solo es posible en la medida que reine la obediencia generalizada.

Tampoco se pueden perder de vista las semejanzas del Anónimo con Protágoras y con Hipias. En relación con Protágoras (DK 80 C 1), la necesidad de que los ciudadanos obedezcan las leyes se pone en evidencia en su relato del mito de Prometeo, cuando sostiene que Zeus le ordenó a Hermes, tras repartir “la *aidós* y también la *díke*” (αἰδῶ τε καὶ δίκην), establecer esta ley en su nombre: “que todo aquel que no sea capaz de participar de la *aidós* y de la *díke* sea eliminado de la ciudad como una peste” (τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως). En cuanto a Hipias, Platón (*Hp. Ma.* 284d3-5) lo hace concordar con Sócrates acerca de que los legisladores establecen la ley bajo la idea de que es el mayor bien para la ciudad y “de que sin ella es imposible la *eunomía*” (καὶ ἄνευ τούτου μετὰ εὐνομίας ἀδύνατον).

La última similitud jurídica que quisiéramos señalar es con Sócrates. En efecto, como ha advertido Gigante (1956: 177-186), el texto del Anónimo comparte en ciertos aspectos la visión socrática de la *areté*, la *enkráteia*, la *paideía* y el vínculo entre *nómimon* y *dikaion*. En lo que a la defensa de la ley se refiere, Jenofonte (*Mem.* 1.1-2 y 4.4.1-4) destaca este punto en dos ocasiones: al comienzo de la obra, en una suerte de alegato en defensa de las acusaciones formuladas en el juicio contra Sócrates, y luego en un diálogo que este mantiene con Hipias acerca de la ley. En esta segunda oportunidad se emplean frases del estilo: Sócrates se comportó “obedeciendo en público a las autoridades en todo lo que las leyes prescribían” (κοινῇ ἄρχουσί τε ἃ οἱ νόμοι προστάττειεν πειθόμενος) y “prefirió morir respetando las leyes más que vivir en la ilegalidad” (προεἴλετο μᾶλλον τοῖς νόμοις ἐμμένων ἀποθανεῖν ἢ παρανομῶν ζῆν). Siguiendo la misma línea, Platón retrata a Sócrates, en *Apología* y en *Critón*, como un ciudadano que valora y respeta la autoridad de la ley.<sup>41</sup> Semejante posición queda fuera de duda cuando en la segunda de estas obras Critón le ofrece a Sócrates fugarse de prisión y este establece un diálogo imaginario con “las leyes y la comunidad política” (οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως) en el que argumenta a favor de la estricta

41 Cf. Vlastos (1995 [1974]), G. Young (1974), Euben (1978), Woozley (1979), Kraut (1981), Stephens (1985), Rivas Palá (1996), Dingman (2005).



obediencia. Los argumentos son tan radicales y tajantes que algunos autores ven allí una sumisión absoluta al derecho, sin posibilidad de desobediencia alguna.<sup>42</sup>

Todas las comparaciones que hemos exhibido, limitadas por cierto al campo jurídico, no tienen como simple propósito mostrar las asombrosas coincidencias que existen entre el pensamiento de los autores. Tampoco tomar partido respecto a cuál es la verdadera identidad del Anónimo. Ya dijimos que semejante empresa está fuera de nuestro interés y, de hecho, exigiría un estudio comparativo muchísimo más detallado. En realidad, nuestro interés es mostrar cómo entre los autores hay una inspiración común según la cual no es posible pensar la “obediencia” (πειθῶ), el “derecho” (νόμος) y el “buen orden legal” (εὐνομία) como elementos separables. Están atados entre sí de manera tal que la separación de uno implica la negación y la consecuente destrucción del otro. Sin obediencia la ley sería una fórmula vacía, carente de fuerza alguna que la sustente. En cambio, la estricta sumisión a la autoridad del derecho es lo que erige y mantiene la *eunomía*; es la que, como dice Creonte en *Antígona* (vv. 675-676), “salva la mayoría de las vidas entre los que marchan en línea recta” (τῶν δ’ ὀρθομένων σώζει τὰ πολλὰ σώμαθ’).

También el cruce entre autores que hemos realizado nos permite destacar el valor de la *eunomía* en el pensamiento griego antiguo y avanzar en el análisis de su carácter omnicompreensivo. En efecto, el concepto no está circunscripto a un campo en particular, sino que abarca desde la moralidad de las acciones hasta las relaciones sociales y políticas de toda la *pólis*. Quien mejor da cuenta de que la *eunomía* implica un orden global es sin duda Solón, en su famosa elegía 3 conocida como *Eunomía*. Bajo un programa político que defiende el imperio de la ley bajo el amparo de los dioses y de Díke y que acentúa los males de *Dysnomía*, el mítico legislador ateniense sostiene en los vv. 32-39:

Εὐνομίη δ’ εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ’ ἀποφαίνει  
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκουσ’ ἀμφιτίθησι πέδας·  
τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἄμαυροῖ,  
αὐαίνει δ’ ἄτης ἄνθεα φυόμενα,  
εὐθύνει δὲ δίκας σκολιάς ὑπερήφανα τ’ ἔργα  
πραῦνει, παύει δ’ ἔργα διχοστασίης,  
παύει δ’ ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ’ ὑπ’ αὐτῆς  
πάντα κατ’ ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά.

En cambio, *Eunomía* muestra todo bien ordenado y proporcionado y con frecuencia a los injustos pone a ambos lados grillos; pule [las cosas] ásperas, hace cesar los excesos, borra la *hýbris*, y

42 Así, por ejemplo, Guarinoni (2008).

seca las flores nacientes de la venganza y corrige sentencias torcidas y los actos orgullosos suaviza, y hace cesar los hechos de discordia, y el enojo de la terrible ira, y por ella todos los asuntos son justos y sabios entre los hombres.

En el fragmento 7, el Anónimo comparte el carácter omnipresente del *nómos*, precisamente cuando dice que es “un discurso recto, en cuanto prescribe lo que se debe hacer y prohíbe lo que no es necesario [hacer], en todo el cosmos y en las ciudades y en los propios hogares y en cada uno consigo mismo” (λόγος ὀρθός, προστάτων μὲν ἃ δεῖ ποιεῖν ἀπαγορεύων δὲ ἃ μὴ χρή, ἔν τε τῶι παντὶ κόσμῳ καὶ ἐν πόλεσι καὶ ἐν ἰδίῳ οἴκοις καὶ αὐτῶι τινι ἐκάστοι πρὸς ἑαυτόν).<sup>43</sup> Su pensamiento, pues, está en sintonía con el de Solón,<sup>44</sup> pero hay una diferencia notable entre ambos: el Anónimo no recurre en ningún momento a los dioses en su argumentación.<sup>45</sup> Al hablar de la justificación del *nómos*, no toma una perspectiva sagrada y religiosa.<sup>46</sup> Tampoco recurre a algún principio metafísico en particular.<sup>47</sup> Solo le basta el uso del *lógos* para justificar el valor de la *eunomía*.<sup>48</sup> Esta novedad, que autores como Lacore (2012: 147) han advertido, resulta muy importante. En efecto, la estrategia que toma el Anónimo es persuadir mediante argumentos que intentan entrelazarse de modo lógico entre sí y que se encaminan a demostrar los beneficios que la recta legalidad produce sobre los ciudadanos. Curiosamente, en una cultura como la griega, el Anónimo deja lo religioso de lado, pero en su lugar, siguiendo el espíritu de la época, le da un lugar especial al *lógos*.<sup>49</sup> No resulta exagerado decir, pues, que el *lógos*, entendido como la

43 Fragmento 7.17.

44 Cf. Wolf (1952: 143), Gigante (1956: 185), Untersteiner (1954: 131). Sin embargo, corresponde realizar una aclaración sobre esta relación entre Solón y el Anónimo. Como bien advierte Ciriaci (2011: 180-181), el término *eunomía* no era utilizado solo por Solón y otros autores de perfil conservador, sino también por autores como Heródoto y Eurípides, los cuales tenían una profunda admiración por la democracia.

45 En lo que a la visión religiosa se refiere, Roller (1931: 74-76) coloca al Anónimo, a raíz de la falta de reconocimiento de los dioses, en un punto intermedio entre el agnosticismo de Protágoras (DK 80 B 5) y la postura extrema de Critias (DK 88 B 25), quien directamente sostiene que aquellos son una invención humana frente a la ineficacia de las leyes.

46 Cf. Romilly (1992: 168), Lombardi (1997: 272).

47 Cf. Martano (1969: 101).

48 De hecho, esto también lo distancia de Protágoras, pues en el Anónimo ni siquiera hay elementos míticos. Cf. Roller (1931: 76), Untersteiner (1954: 129).

49 No obstante, no hay que perder de vista que el Anónimo no pareciera darle mucha importancia al “arte de los discursos” (τέχνη κατὰ λόγους). Incluso contraponen dicha *tékhnē* con la *areté*, tal como se puede percibir en el fragmento 2.7. Esto llevó a Guthrie (1971: 315) a decir que “[w]hat makes it especially unlikely that he was a Sophist is his low opinion of rhetoric” y a Mari

argumentación racional, es el que se vuelve divino. No requiere más que de sí mismo para conseguir aquello que busca: convencer a su rival y demostrar que la verdad está de su lado. El *lógos* es, como ya decía Gorgias (DK 82 B 11.8), un “gran soberano” (δυνάστης μέγας) que produce las “obras más divinas” (θειότατα ἔργα); tiene un carácter performativo capaz de instituir un mundo a través de la persuasión.<sup>50</sup> Tal concepción acerca del poder del *lógos* no es un fenómeno aislado propio de la sofística.<sup>51</sup> Al contrario, era una cuestión que atravesaba y estructuraba la vida pública de Atenas.<sup>52</sup> En efecto, en el contexto democrático la palabra era el medio legítimo y la herramienta política por excelencia para justificar que lo que uno alegaba era lo cierto.<sup>53</sup> Se trata de un esquema signado por el debate agonístico, la argumentación y la persuasión cuya fuerza no venía dada por el carácter del sujeto que la pronunciaba, como sucedería en el caso de “los maestros de la verdad” –en palabras de Detienne (1967)–, sino por la propia capacidad que tenía para convencer al público de que la razón estaba de su lado.<sup>54</sup> En tal sentido, Vernant (2006: 62) explica que “[t]odas las cuestiones de interés general que el soberano tenía por función reglamentar y que definen el campo de la *arkhé*, están ahora sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término del debate; es preciso, pues, que se las pueda formular en discursos, plasmarlas como demostraciones antitéticas y argumentaciones opuestas”.

El Anónimo se centra en demostrar el valor de la *eunomía* a partir de los beneficios que produce en la sociedad. En efecto, como sostiene en el fragmento 7.1-6, del buen orden legal se origina, primero, la “confianza” (πίστις); segundo, gracias a la confianza, “las riquezas” (τὰ χρήματα) son empleadas en beneficio de todos y “son suficientes porque circulan” (ἐξαρκεῖ...κυκλούμενα); tercero, las situaciones que afectan “a las riquezas y a la vida” (τὰ χρήματα καὶ τὸν βίον), tanto las favorables como las adversas, son “gobernadas del modo más conveniente para los hombres” (ἄνθρωποις προσφορώτατα κυβερνῶνται), de modo que los que tienen éxito gozan de su fortuna

---

(2003: 177) a sostener que “questa frase è difficilmente conciliabile con la tradizionale attribuzione del nostro scritto a un esponente della sofistica”. Sobre este tema en particular, ver los trabajos de Mosconi (2007) y Lapini (2011).

50 Cf. Spangenberg (2012: 169).

51 Tal aspecto se demuestra con claridad en los trabajos reunidos por Livov & Spangenberg (2012). Ciertamente, la relación entre poder, palabra y persuasión, como queda demostrado en dicha obra, es un tópico que recorre los diversos pensadores griegos y los distintos géneros literarios.

52 Cf. Goldhill (2002: 45). Al respecto, es conocida la expresión de Demóstenes (19.184) acerca de que “el sistema político se basa en los discursos” (οἷς γὰρ ἔστ’ ἐν λόγοις ἡ πολιτεία).

53 Cf. Vernant (2006: 61).

54 Así, Giorgini (2016: 9-10) destaca esta oposición en relación con la emergencia de la sofística.

con seguridad, libres de toda intriga, y quienes fracasan reciben el socorro de los otros gracias “a las relaciones comerciales y la confianza” (ἐπιμειξίαν τε καὶ πίστιν); cuarto, los hombres no necesitan dedicar su tiempo a “los asuntos políticos” (τὰ πράγματα), sino “a los asuntos de la vida” (τὰ ἔργα τῆς ζωῆς); quinto, en el sueño, ellos están “libres de temor” (ἀφόβους) y de preocupaciones que turben el ánimo; y finalmente, se reducen las posibilidades de “la guerra que conduce hacia la catástrofe y la esclavitud” (πόλεμον ἐπιφερόμενον εἰς καταστροφὴν καὶ δούλωσιν).<sup>55</sup>

El enfoque privilegiado que le da el Anónimo al reparto de bienes a favor de todos, incluso mucho más que Solón,<sup>56</sup> nos puede llevar a tener una mirada equivocada acerca del significado preciso de *eunomía*. En este sentido, Wolf (1952: 141) sostiene que el término no se refiere a la “buena legislación” (εὖ + νόμος), sino a la “buena distribución” (εὖ + νέμεσθαι).<sup>57</sup> Sin embargo, no creemos que realizar esta diferenciación sea correcto, básicamente por dos razones. La primera es de índole filológica: el sustantivo *nómos* se vincula etimológicamente con el verbo *némein* (νέμειν),<sup>58</sup> de manera que, cualquiera sea la traducción que elijamos, el significado de distribución estaría implicado.<sup>59</sup> La segunda razón tiene que ver con el modo en que el Anónimo presenta la *eunomía*. Una lectura atenta de los fragmentos 6 y 7 revela que el concepto abarca tanto la noción de “buena legislación” como de “buena distribución”. En efecto, el movimiento argumentativo, que va desde la imposibilidad de que exista la convivencia en “ausencia de leyes” (ἀνομίαι), continúa con el elogio de la “ley y la justicia” (νόμον καὶ τὸ δίκαιον) y termina en reconocer la *eunomía* como el “bien supremo tanto para la comunidad como para el individuo” (ἄριστον...καὶ κοινῇ καὶ ἰδίαι), demuestra que ambos sentidos se encuentran amalgamados. Sin embargo, no queremos decir con esto que los significados tengan la misma jerarquía. En realidad, el segundo sentido es una derivación del primero. No sería posible que se originasen todos los beneficios que señala el Anónimo de cualquier tipo de orden. El equilibrio

---

55 Visto desde una perspectiva que coloque el acento en la dimensión temporal, se puede decir que la observancia a las leyes confiere un cierto poder sobre el tiempo, pues permite al hombre concentrar sus energías en alcanzar la *areté* y desarrollar su plan de vida en una atmósfera de paz y tranquilidad. Cf. Peixoto (2018).

56 Cf. Untersteiner (1954: 132), quien dice que “il momento di νέμεσθαι è più accentuato nell’An. che in Solone”.

57 Así también, Ehrenberg (1921: 84) dice que en Solón la *eunomía* no es la “buena legalidad” (*Wohlgeseztlichkeit*), sino más bien la “buena distribución en el Estado” (*Wohlvertheiltheit im Staate*).

58 Cf. Chantraine (1999) y Beekes (2010) s.v. νέμω.

59 Así pues, Ostwald (1969: 9) afirma que “[t]here is universal agreement, as far as I know, that this noun [*nomos*] is derived from the same root as νέμω, whose basic concept involves a ‘distribution’ or ‘assigning’ of some kind”. Este aspecto también es remarcado por Guthrie (1971: 55).

social, la igualdad entre los hombres y la posibilidad que tiene cada uno de desarrollar sus capacidades es posible solo si existen buenas leyes, que sean funcionales a promover y afianzar el sistema de coordinación y cooperación.

Tampoco creemos, ligado con aquella confusión, que la argumentación que brinda el Anónimo acerca de la *eunomía* se basa solo en los beneficios que genera en el esquema social. La justificación no es solo consecuencialista; semejante afirmación es simplista y omite considerar por lo menos dos aspectos centrales del texto. En primer lugar, descuida la existencia de una fundamentación filosófica de la *eunomía* de carácter ontológico. En efecto, como ya hemos visto en el capítulo I, el *nómos* es una derivación de la *phýsis*, pues es la propia naturaleza de los hombres y la necesidad lo que los lleva a agruparse entre sí y formar una organización política. De no actuar de ese modo, jamás podrían sobrevivir y aprovechar las ventajas necesarias para una vida pacífica que ofrece el buen orden legal. Obrar conforme la *phýsis* es reconocer no solo la autoridad del *nómos*, sino al mismo tiempo optimizarlo al punto tal de alcanzar una buena legislación que permita una distribución equitativa y equilibrada de los bienes. La *eunomía* es, como dice Untersteiner (1954: 130), “conforme a natura e vantaggiosa al proletariato”.

En segundo lugar, una interpretación exclusivamente consecuencialista de la *eunomía* pierde de vista que ella está relacionada con la *homónoia*, aunque el Anónimo no lo diga de modo expreso y ni siquiera haga uso de este término. En líneas generales, la *homónoia* expresa la “conformidad de sentimiento”, el “pensar igual”, la “unanimidad”, la “concordia” o la “unión”.<sup>60</sup> Más en concreto, se trata del consenso absoluto en temas públicos, con plena cooperación en la búsqueda de los objetivos de la ciudad.<sup>61</sup> Una diferencia de opinión entre los ciudadanos de la *pólis* constituía una violación de la *homónoia* y planteaba la posibilidad de una ruptura en el cuerpo cívico (la *stásis*) y una incapacidad para funcionar con toda la fuerza de sus recursos.<sup>62</sup> Los griegos siempre valoraron la armonía cívica<sup>63</sup> y el Anónimo no es la excepción. Tal concepción la reproduce en particular en el fragmento 6.2-4, al momento de impugnar la existencia del hombre de acero. En efecto, los ciudadanos, en virtud de la necesidad, establecen una unidad social y política gobernada bajo los principios del *nómos* y de la *dike*, los cuales han sido impuestos como sólidos vínculos “por la naturaleza” (*φύσει*).<sup>64</sup> Este esquema de cooperación constituye una suerte de máquina en la que

60 Cf. Liddell & Scott (1996), Bailly (2000) y Montanari (2018) s.v. *ὁμόνοια*.

61 Cf. Hahm (2009: 178).

62 Cf. Cartledge (2000: 17-20).

63 Cf. Hahm (2009: 178).

64 Fragmento 6.1.

todos sus resortes apuntan hacia el mismo lado. En esa congregación, el Anónimo no admite la posibilidad de que haya fuerzas opuestas. Nadie puede imponer su dominio sobre los demás, ni tampoco pensar en sus propios intereses anteponiéndolos a los de la ciudad, pues ello implica la ruptura de la armonía cívica. Si así lo hiciera, el *plêthos*, guiado por la *eunomía*, lo vencería con facilidad.<sup>65</sup>

El Anónimo está muy interesado en defender un esquema político horizontal, en el cual las partes componentes se diluyan y confundan en una unidad sin diferencias relevantes entre sí, en especial de carácter económico. Así, el autor pareciera estar pensando en la *pólis* como una comunidad de “hombres-medio” (*μέτριοι*)<sup>66</sup> en la que sus miembros se vieran a sí mismos como partes iguales de una asociación caracterizada por el ideal democrático de la *homónoia*.<sup>67</sup> La importancia de ello radica en el hecho de que la *homónoia* es el mejor medio para mantener la *eunomía*,<sup>68</sup> ya que la comunidad se encuentra habituada por sí misma a pensar y a actuar al unísono: las leyes son cumplidas y, de esta manera, la maquinaria política funciona en perfecta armonía. No es casual que Jenofonte (*Mem.* 4.4.16) destaque que la *homónoia* es “el mayor bien para las ciudades” (*μέγιστόν τε ἀγαθόν...ταῖς πόλεσιν*) y que la *pólis* en donde los ciudadanos obedezcan las leyes cuenta con una atmósfera que permite a ellos “vivir en armonía” (*ὁμονοῦσιν*). Tampoco es extraño que Demócrito (DK 68 B 250) afirme que “desde la *homónoia* es posible para las ciudades llevar a cabo las grandes obras y las guerras; de otro modo, no” (*ἀπὸ ὁμονοίης τὰ μεγάλα ἔργα καὶ ταῖς πόλεσι τοὺς πολέμους δυνατὸν κατεργάζεσθαι, ἄλλως δ’ οὐ*). Sin *homónoia* ni tampoco una *eunomía* sustentada en una rigurosa obediencia, la sociedad está condenada a caer en la *anomía*, como veremos a continuación.

### 5. La *anomía* y la obediencia al derecho como garantía contra la concentración unilateral del poder político

Al momento de presentar las consecuencias que se originan de la *eunomía*, que hemos enumerado en la sección previa, el Anónimo establece en el fragmento 7.8-11 una perfecta correspondencia terminológica, uno a uno, con los males que se derivan de la *anomía*.<sup>69</sup> En primer lugar, a partir de ella se origina la “desconfianza”

65 Fragmento 6.4.

66 En relación con la importancia del término *métrios* como categoría ideológica para el establecimiento de una unidad comunitaria, ver Morris (1996: 21-24).

67 Cf. Müller (1986: 187).

68 Cf. J. Jones (1956: 77).

69 Cf. Ciriaci (2011: 172-173).

(ἀπιστίαν); segundo, a causa de la desconfianza y de la falta de comercio, los hombres “atesoran” (ἀποθησαυρίζουσιν) las riquezas y no las emplean en beneficio de la comunidad, de modo que resultan, aunque sean muchas, “insuficientes” (σπάνια);<sup>70</sup> tercero, las situaciones favorables y adversas “sirven para las cosas contrarias” (εἰς τὰναντία ὑπηρετοῦσιν), pues la buena fortuna no está exenta de riesgos, sino que es objeto de insidias, y la mala fortuna no desaparece, sino que se la refuerza a causa de “la desconfianza y de la falta de relaciones comerciales” (ἀπιστίαν καὶ ἀμειξίαν); cuarto, los hombres no disponen de tiempo libre y se ocupan de la actividad “más desagradable, de los asuntos políticos” (τοῦ ἀηδεστάτου, πραγμάτων); quinto, ni despiertos ni dormidos tienen pensamientos agradables, sino que “el despertar terrible y espantoso conduce al hombre hacia recuerdos repentinos de los males” (τήν τε ἀνέγερσιν ἔμφοβον καὶ πτοοῦσαν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ μνήμας κακῶν ἐξαπιναίους ἄγειν); y finalmente, se dan las condiciones para que estalle con mayor frecuencia “la guerra exterior y la guerra interior” (ὁ τε πόλεμος ἔξωθεν...καὶ ἡ οἰκεία στάσις).<sup>71</sup>

Las desgracias de la *anomía* no se reducen a todos los elementos negativos que hemos listado. El Anónimo agrega en el fragmento 7.12 uno de mayor envergadura y que pareciera ser, dada su simpatía por el esquema democrático, el centro de su preocupación: nos referimos a la emergencia de la tiranía,<sup>72</sup> “un mal tan grande y tan funesto” (κακὸν τοσοῦτόν τε καὶ τοιοῦτον).<sup>73</sup> El movimiento mediante el cual el Anónimo introduce este tópico es a través de la afirmación de que el tirano accede al poder “no por otra causa que por la *anomía*” (οὐκ ἐξ ἄλλου τινὸς ἢ ἀνομίας). Las palabras del Anónimo no deben entenderse en su tenor literal, sino más bien contextual. No se puede perder de vista que a lo que se hace referencia con la tiranía es a la conclusión de un proceso de degradación socio-económica y moral de la *pólis* signado por la ilegalidad: el tirano es, pues, un efecto de la degeneración del buen orden.<sup>74</sup> Los elementos sobre los que se estructura ese despliegue y le abren el camino a la tiranía son: por un lado, la crisis económica y los problemas en las relaciones sociales,

70 El atesoramiento, pues, es criticado desde una doble perspectiva. En la medida que la utilidad y la justicia van de la mano, la acumulación privada de los bienes, como afirma Lombardi (1999: 270), “non è quindi solo moralmente ingiusta, ma anche politicamente inutile”.

71 No es exagerado decir, como afirma Ostwald (1969: 92), que el Anónimo ofrece “the most elaborate treatment of εὐνομία and ἀνομία that has come down to us”.

72 Ciertamente, en la época tal era la preocupación que algunos autores, como Paiaro (2016), han destacado la importancia que jugaba el *miedo a la tiranía*, un sentimiento colectivo del *dêmos* que operaba en relación con la conservación de la *isonomía*.

73 Cf. Ciriaci (2011: 192).

74 Cf. Barigazzi (1992: 252).

en especial la *apistía* (ἀπιστία), los cuales por cierto conducen a la *stásis*; por el otro, la corrupción moral del ciudadano que se define en términos de *anomía* y *pleonexía*.<sup>75</sup>

Mediante esta propuesta, el Anónimo está rechazando aquella interpretación, ligada a lecturas históricas, que entiende que los hombres no son responsables de la pérdida de su libertad y que el tirano ejerce violencia una vez establecido en el poder. Al contrario, en la visión del Anónimo, si el pueblo es sometido es porque permitió que así fuese. Toda la responsabilidad en referencia al establecimiento de tal gobierno corrupto viene desde la misma base de la sociedad y, en especial, de la desobediencia a las leyes y a la justicia. No existe otra causa que explique el fenómeno. Si la ley y la justicia estuvieran gobernando la *pólis* no habría ninguna chance para que el tirano acceda al poder. La fuerza que la ley y en especial la *eunomía* confieren a los ciudadanos hace imposible que cualquier sujeto, por más extraordinario que fuese, tome el mando de la ciudad. Mientras la ley y la justicia gobiernen las relaciones humanas se garantiza la existencia de un esquema horizontal de cooperación entre libres e iguales. Sin embargo, como dice expresamente el Anónimo, “tan pronto como estos [principios], la ley y la justicia, abandonan al pueblo, entonces de inmediato la tutela y la protección de ellas se retiran hacia uno solo” (ὅταν οὖν ταῦτα τὰ δύο ἐκ τοῦ πλήθους ἐκλίπηι, ὃ τε νόμος καὶ ἡ δίκη, τότε ἤδη εἰς ἓνα ἀποχωρεῖν τὴν ἐπιτροπείαν τούτων καὶ φυλακίην).<sup>76</sup>

Es importante decir que el tirano, según se puede percibir de lo dicho hasta aquí, es el hombre de acero.<sup>77</sup> La identidad entre los dos es innegable.<sup>78</sup> Sobre todo, tal relación cobra fuerza cuando el Anónimo explica la posibilidad de que tanto uno como el otro accedan al poder. En ambos casos, las circunstancias son las mismas: se requiere que el *nómos* y la *dike* abandonen el gobierno de los hombres. La diferencia de hablar, por un lado, del *adamántinos anér* y, por el otro, del tirano, obedece a una cuestión expositiva, ligada al orden de la argumentación y a los propósitos del autor. Se trata de un movimiento en el que articula ambas figuras, pero las diferencia en el *nomen* en virtud del tema puntual sobre el cual se propone discutir. En efecto, en el fragmento 6.2-5 el objetivo del Anónimo es, mediante el argumento del *adamántinos anér*, dar cuenta de la imposibilidad, en términos filosóficos, de que un hombre extraordinario pueda vivir si no se somete al gobierno del *nómos* y la *dike*. Una vez

75 Cf. Mari (2003: 338).

76 Fragmento 7.14.

77 En efecto, la figura del *adamántinos anér* es un recurso retórico. Lo cierto es que ella remite al *týrannos*, hombre de carne y hueso que se puede imponer sobre todos los demás en situaciones de *anomía*. Cf. Lacore (2012: 137).

78 Cf. Ciriaci (2011: 192).



que logra comprobar su tesis en el plano ficcional, el Anónimo pasa a demostrar que tampoco ello es posible en el plano de la vida real: el *týrannos*, el único superhombre históricamente posible, solo puede hacer su entrada una vez que aquellos dos principios “abandonan al pueblo” (ἐκ τοῦ πλήθους ἐκλίπηι);<sup>79</sup> de otro modo, el acceso al poder le estaría vedado.

El Anónimo busca dejar en claro la imposibilidad de que, en lugar de la ley y la justicia, gobierne un solo hombre mediante la formulación de una pregunta retórica: “¿cómo, pues, recaería de otra manera la monarquía en uno solo, a no ser que haya sido abolida la ley que es útil al pueblo?” (πῶς γὰρ ἂν ἄλλως εἰς ἓνα μοναρχία περιστάιη, εἰ μὴ τοῦ νόμου ἐξωσθέντος τοῦ τῶι πλήθει συμφέροντος);<sup>80</sup> La respuesta que ofrece derriba por completo la postura que defiende el imperio del tirano en lugar del imperio de la ley y la justicia. En efecto, el Anónimo sostiene que aquel que intenta terminar con la justicia y derogar la ley debe “volverse de acero” (ἀδαμάντινον γενέσθαι).<sup>81</sup> Sin embargo, únicamente de eso se trata: un simple intento que solo puede terminar en un acto fallido. Las razones de este inevitable desenlace son dos. En primer lugar, porque, aunque se considere real una hipótesis tan inverosímil como hablar de un hombre de acero, la masa de hombres guiados por la *eunomía* lo vencería con total facilidad, tal como quedó demostrado en el fragmento 6.4. Esta razón, por cierto, no es expuesta de forma expresa en esta parte del texto, pero creemos que el Anónimo la da por supuesta de acuerdo con lo desarrollado en el fragmento anterior. La segunda razón es fáctica: el tirano, en la vida real, no es de acero, sino de carne y hueso, de manera que no podría someter mediante la fuerza a ninguno de los otros hombres. El tirano solo puede recolectar los frutos de la *anomía* y usarlos para su beneficio,<sup>82</sup> y únicamente después de que la masa de hombres se haya alejado de la legalidad por su propia culpa.<sup>83</sup>

El fragmento 7, de acuerdo con la mirada que privilegiamos en este trabajo, no agota su riqueza en lo dicho hasta aquí. Queda por desarrollar un aspecto que está más ligado al pensamiento político del autor y su valoración (negativa) acerca de las formas de gobierno en manos de una sola persona. El paso inicial de nuestro análisis sobre este punto es de carácter filológico; luego lo complementaremos con algunas consideraciones políticas, históricas y filosóficas. En esta dirección, lo primero que hay que señalar es que a lo largo del fragmento 7 el Anónimo se vale de un léxico amplio

79 Fragmento 7.14.

80 Fragmento 7.14.

81 Fragmento 7.15.

82 Cf. Lacore (1997: 403).

83 Fragmento 7.12-13.

que comprende la mayor parte de los términos que los griegos utilizaban para definir el poder individual: los sustantivos “tiranía” (τυραννίς), “tirano” (τύραννος), “rey” (βασιλεύς), “monarquía” (μοναρχία) y el verbo “regir como monarca” (μοναρχεῖν).<sup>84</sup> La forma en que usa tales palabras nos brinda tres datos interesantes: en primer lugar, que *basileús* y *týrannos* son utilizados como términos equivalentes;<sup>85</sup> en segundo lugar, que el blanco de ataque del Anónimo es directamente la concentración unilateral del poder político;<sup>86</sup> finalmente, que en su visión, ambos términos tienen un sentido peyorativo. La articulación de estos tres elementos apoya la tesis de que el Anónimo es un defensor del sistema democrático.

En lo que respecta al primer aspecto señalado, el argumento para inclinarse a favor de tal postura se encuentra en el uso indistinto que hace de los términos mencionados, pero sobre todo en una frase en la que de modo explícito utiliza “rey” (βασιλεύς) y “tirano” (τύραννος) como sinónimos. En efecto, el Anónimo, luego de comenzar su ataque a la tiranía, dice “quien piense que un rey o un tirano surge de alguna otra circunstancia que la falta de leyes y la *pleonexía*, es un loco” (ὄστις ἡγεῖται βασιλέα ἢ τύραννον ἐξ ἄλλου τινὸς γίνεσθαι ἢ ἐξ ἀνομίας τε καὶ πλεονεξίας, μωρὸς ἐστίν).<sup>87</sup>

Tanto la emergencia del rey como la del tirano están relacionadas con la falta de leyes. Esto significa que, si para el Anónimo las leyes constituyen un principio que se apoya en la *phýsis*, aquellas dos figuras subvierten el orden natural de la politicidad. En efecto, tal como explica el Anónimo en el fragmento 6, los hombres nacen por naturaleza incapacitados para vivir aislados y es la necesidad la que los lleva a agruparse entre sí. Las leyes y la justicia se imponen a los efectos de hacer posible la convivencia; de otro modo, su ausencia implicaría la disolución de la sociedad. Ahora bien, cuando la ley y la justicia dejan de ser las normas que informan y gobiernan la vida social e institucional, se dan las condiciones para que el rey o el tirano aparezcan en escena. Ellos son hijos del caos y expresan el ejercicio desenfrenado de la libertad, la *hýbris* y la *pleonexía*. En oposición, la ley y la justicia son principios que están ligados al orden y la armonía. No es casual, al respecto, que el Anónimo defina la ley como “el discurso recto” (λόγος ὀρθός).<sup>88</sup>

Esta forma de ver las cosas, que por cierto constituye una clara crítica a la concentración unilateral del poder político, supone que todo lo opuesto al imperio de la ley y la justicia es irracional, desviado y viola los parámetros de lo natural. Así pues, sea

84 Cf. Ciriaci (2011: 192).

85 Cf. Untersteiner (1954: 136), Giorgini (1993: 274), Lombardi (1997: 275).

86 Cf. Ciriaci (2011: 192).

87 Fragmento 7.13.

88 Fragmento 7.17.

el rey o el tirano quien gobierne, no varía en nada el panorama; ambos son figuras corruptas, dominadas por el vicio de la *pleonexía*, es decir, “el deseo inagotable de tener siempre más”. Entonces, lo que cuestiona el Anónimo es que caiga “la monarquía en uno solo” (εἰς ἓνα μοναρχία) y que no sean aquellos dos principios, la ley y la justicia, los que presidan las relaciones humanas.<sup>89</sup>

Lo expuesto hasta aquí nos permite avanzar hacia la idea de que en el pensamiento del Anónimo *basileús* y *týrannos* son conceptos que claramente cargan con un sentido peyorativo. Si bien este aspecto parece una obviedad a la luz de las consideraciones efectuadas, lo cierto es que tan pronto analicemos el contexto de enunciación de la obra surgen algunas complicaciones que pueden hacer tropezar nuestra interpretación. En efecto, en la historia de la Grecia antigua el término *týrannos*, a diferencia de lo que sucede en la actualidad, no tuvo siempre un significado peyorativo.<sup>90</sup> Así, por ejemplo, dentro de las fuentes de la historiografía, Tucídides (1.13.1) explica que antes del siglo VII a. C. había monarquías hereditarias con facultades limitadas<sup>91</sup> y las tiranías emergieron en esa época como consecuencia del incremento del poder y de las riquezas de las ciudades griegas. Sin embargo, el historiador griego no habla de ella, por lo menos en este pasaje, de forma despectiva ni la cataloga como una institución nociva y corrupta. De hecho, en esta misma dirección los especialistas sostienen que durante los siglos VII y VI a. C. la tiranía no tenía una connotación negativa, sino más bien neutra y se utilizaba como sinónimo de *basileús* o *ánax*.<sup>92</sup>

El uso indistinto entre *basileús* y *týrannos*, como términos neutros, siguió estando presente incluso a lo largo del siglo V a. C., tal como se puede ver en el género trágico.<sup>93</sup> Sin embargo, desde el siglo VII al VI a. C. la semántica del término *týrannos* fue variando y adquiriendo un significado específico que, al final del proceso, rompió la sinonimia con *basileús*. En este sentido, V. Parker (2007: 15) explica que es en Tucídides, quien escribe alrededor del 400 a. C., donde se ve el final de este desarrollo: *basileús* se utiliza con el significado de un gobernante (en general de un pueblo bárbaro,

89 Fragmento 7.14.

90 Sobre la tiranía en la antigua Grecia, ver Andrewes (1956), Mossé (1969), Giorgini (1993), Lanza (1997) y Ruzé (2012), entre otros.

91 Si bien no es sencillo trazar el curso histórico de la *basileía* monárquica, se puede situar en el amplio período que transcurre entre el siglo X y la mitad del siglo VIII a. C. Al respecto, ver Menéndez (2003).

92 Cf. V. Parker (1998: 149-154).

93 Así, en relación con las tragedias de Sófocles, Andrewes (1956: 22-23) y V. Parker (1998) sostienen que el tragediógrafo utiliza *týrannos* como simple sinónimo de *basileús* sin pensar en la compleja historia de la tiranía en Atenas ni tampoco con intenciones de invitar a la audiencia a reflexionar acerca de ello.

aunque también de otras *póleis* griegas como Esparta y también en referencia a los reyes de la mitología) que legalmente mantiene su posición, mientras que *týrannos*, en cambio, se usa para designar a aquel (siempre en el marco de una ciudad griega) que toma el poder por la fuerza. No queremos decir con esto que hubiese en las fuentes del siglo V a. C. un consenso general acerca de la distinción. Sin ir más lejos, Heródoto siguió utilizando ambos de un modo intercambiable.<sup>94</sup> En realidad, como explica Andrewes (1956: 20-31), la antítesis entre los conceptos de *basileús* y *týrannos*, como expresión de la oposición entre el buen y el mal gobernante, es establecida por completo recién en el siglo IV a. C. De hecho, es desde el lado de la filosofía, más precisamente en el pensamiento de Platón y Aristóteles, que tal distinción se consolida con la construcción teórica de que la tiranía es la peor forma de gobierno, la más desviada y corrupta.<sup>95</sup>

Frente a este panorama histórico que brevemente hemos trazado acerca de la carga valorativa de los conceptos de *basileús* y *týrannos*, la pregunta que inmediatamente surge en relación con el texto del Anónimo es por qué no solo el tirano, sino también el rey, son impugnados e incluso considerados como alguien que, de acceder al poder, “abolirá la justicia y suprimirá la ley común y que conviene a todos” (τὴν δίκην καταλύσει καὶ τὸν νόμον τὸν πᾶσι κοινὸν καὶ συμφέροντα ἀφαιρήσει).<sup>96</sup> Creemos que ello se debe, sobre todo, a cierta maduración de corte democrático que impugna cualquier otra forma de gobierno.<sup>97</sup> En efecto, en el fragmento 6 el Anónimo diagrama toda su argumentación con vistas a demostrar, entre otras cosas, que nadie puede estar por encima de la ley y la justicia. Tanto uno como otro principio “gobiernan entre los hombres y de ningún modo podrían ser abolidos” (τὸν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῆι μεταστῆναι ἄν αὐτά).<sup>98</sup> *Nómos* y *díke* ejercen su imperio sobre todos los hombres sin realizar ninguna diferenciación entre ellos y garantizan, de este modo, un esquema político horizontal en el que sus súbditos son libres e iguales entre sí. Se trata de una estructura en la que, como vimos a lo largo de este capítulo, el *nómos* es el único *basileús*. Varios pasajes apoyan esta lectura, pero creemos que la expresión anteriormente transcrita, “la ley común y que

94 Cf. V. Parker (2007: 15).

95 Cf. Dewald (2003: 25).

96 Fragmento 7.15.

97 Algunos autores, como Untersteiner (1954: 136), consideran que el Anónimo utiliza *basileús* y *týrannos* indistintamente, ya que la oposición recién será establecida en el siglo IV a. C. Sin embargo, curiosamente han pasado por alto la cuestión acerca de por qué ambos son considerados términos peyorativos, lo cual es un aspecto novedoso si consideramos que ello no sucede en otros géneros literarios, tales como la tragedia.

98 Fragmento 6.1.

conviene a todos” (τὸν νόμον τὸν πᾶσι κοινὸν καὶ συμφέροντα), la apuntala con un soporte más sólido y firme. La razón que justifica esta elección es que con esa frase el Anónimo da cuenta de que todos los ciudadanos, sin exclusión alguna, participan del *nómos* y gozan de los mismos beneficios para poder llevar a cabo su plan de vida; ella expresa la existencia de una ciudad estructurada de modo horizontal, donde la ley aplana a sus miembros y los integra en una unidad uniforme que no admite la superioridad y el predominio de nadie. El gobierno de un solo hombre cancela semejante posibilidad. En una situación de este tipo, la vida social se ve plagada de los efectos nocivos que se derivan de la *anomia*: ella se vuelve caótica y desgraciada, pues la ley y la justicia abandonan su reinado. Hay que aclarar, por cierto, que el Anónimo no dice que en este abandono ambos principios desaparecen o se desintegran. No podría suceder esto porque, como hemos visto, son impuestos por la misma *phýsis* y no admiten *metástasis* alguna. En realidad, lo que sucede es que “la tutela y la protección de ellos se retiran hacia uno solo” (εἰς ἓνα ἀποχωρεῖν τὴν ἐπιτροπείαν τούτων καὶ φυλακίην).<sup>99</sup> Esto significa, ni más ni menos, la conversión de la ley, como un principio público y común, al producto de una voluntad individual: el tirano, como dice Untersteiner (1954: 139), “restaurerà la legge, cioè la sua legge”.

La explicación que hemos ofrecido acerca de por qué el Anónimo recogió en su composición una connotación negativa de *basileús* y *týrannos* se ve enriquecida con algunos datos extratextuales que quizás influyeron en su formación intelectual. Ciertamente, en virtud de las reformas introducidas por Clístenes alrededor del 508/507 a. C., Atenas sufrió una serie de transformaciones en su estructura política y social que establecieron las condiciones para la emergencia de la democracia.<sup>100</sup> Varios fueron los factores introducidos que, como sostiene Hansen (1999: 34), fomentaron el poder del pueblo a nivel institucional y contribuyeron al establecimiento de una estructura política homogénea: la división del Ática en diez tribus, 30 *trittýes* y 139 *dèmoi*;<sup>101</sup> la creación de un Consejo integrado por 500 miembros;<sup>102</sup> el establecimiento de un calendario pritánico en el que solo cuenta el año solar (compuesto de diez meses o pritanías);<sup>103</sup> la creación del ostracismo como un mecanismo político para contrarrestar cualquier intento por usurpar el poder a través de medios ilegítimos.<sup>104</sup> Al mismo

99 Fragmento 7.14.

100 Cf. Ober (2007).

101 Hdt. 5.69 y Arist. *Ath.* 21.2-4.

102 Arist. *Ath.* 21.3.

103 Cf. Hannah (2005: 44-45).

104 En cuanto a la explicación del ostracismo nos remitimos a las notas 3 y 4. Sin embargo, en esta oportunidad nos interesa destacar que el ostracismo es precisamente una institución que se encuentra en plena sintonía con el pensamiento político desplegado por el Anónimo en su tratado,

tiempo, este proceso se vio favorecido por las reformas de Efialtes (462 a. C.), quien despojó al Areópago de muchas de sus competencias jurídico-políticas y las puso en manos de las nuevas instituciones democráticas. Más tarde el modelo se consolidó con el gobierno de Pericles (461-429 a. C.), en el cual los ciudadanos llegaron a tener el máximo grado de participación y control de la *pólis*.

El gobierno de uno, ya sea bajo la forma de la *basileía* o de la *tyrannís*, es la anulación del gobierno democrático y, en consecuencia, del *nómos*.<sup>105</sup> El Anónimo no concibe sociedad alguna que no esté organizada políticamente de modo horizontal bajo el imperio de la ley y la justicia. Los gobiernos de corte verticalista, en cuya cúspide se halla una sola persona que tiene el mando, son el blanco predilecto de ataque del Anónimo, quien mediante una justificación sólida acerca de cómo de la *eunomía* se derivan innumerables beneficios sociales, logra demostrar que la subsistencia de las ciudades depende de una estricta obediencia que no deje margen para la emergencia del rey o el tirano. Semejante postura, por un lado, es fruto de la historia misma de Atenas y, por el otro, se nutre de las reflexiones de los filósofos y políticos de la época acerca del valor del gobierno del pueblo a través del *nómos*.

## 6. La conciliación *krátos/nómos*

El argumento del hombre de acero le permite al Anónimo extraer una conclusión muy interesante y novedosa: el “poder” o la “fuerza” (*krátos*) solo tiene sentido si está al servicio del *nómos* y la *díke*. Tal como dice al final del fragmento 6.5, “es evidente que el *krátos* en sí, precisamente como es *krátos*, se conserva gracias a la ley y la justicia” (οὐτω φαίνεται καὶ αὐτὸ τὸ κράτος, ὅπερ δὴ κράτος ἐστὶ, διὰ τε τοῦ νόμου καὶ διὰ τὴν δίκην σωζόμενον). En el pensamiento del autor, no solo existe una conciliación entre la *phýsis* y el *nómos*, sino también entre el *krátos* y el *nómos*. Si la autoridad de la ley se funda en la naturaleza, de modo análogo el poder solo tiene lugar siempre y cuando encuentre cobijo en la ley. La importancia de este aspecto ha sido destacada en especial por Dumont (1971: 210), quien ve una relación dialéctica hegeliana entre el *krátos* y el *nómos*. El autor señala que, en contra del individualismo, para el Anóni-

---

ya que cancela la posibilidad de que el *adamántinos anér* o su correlato en la vida real, el tirano, acceda al poder. De hecho, en algún punto se puede pensar que, cuando el Anónimo dice en el fragmento 6 que el hombre de acero nunca podría imponerse al *plèthos*, ya que este, en virtud de la *eunomía*, lo vencería con el arte o la fuerza, estaría pensando en aquella instancia democrática en la que la Asamblea, integrada por 6000 miembros (una multitud), se enfrenta contra un ciudadano excepcional para expulsarlo de la *pólis*.

105 Tal es así, que algunos autores, como J. Jones (1956: 90), conciben la democracia ateniense como sinónimo de imperio de la ley.

mo la fuerza debe ceder al derecho; pero, si la fuerza cede al derecho, esto sucede en realidad porque “le droit est fondé sur la force”. Se advierte, pues, la existencia de una suerte de conciliación en donde “le droit est l’expression sublimée de la force collective et transcendante” y en virtud de ese carácter nadie puede doblegarlo.

Sin negar el mérito de la interpretación de Dumont, no la compartimos en su totalidad. No creemos que el derecho se funda simplemente en la fuerza. Tampoco creemos que sea correcta la idea de que la ley es la expresión sublime de la fuerza colectiva. Lo que no logra identificar el profesor francés es que fuerza y derecho son dos planos distintos.<sup>106</sup> Mientras que la fuerza está ligada con una cuestión física, el derecho es normativo.<sup>107</sup> El Anónimo, aunque no haga una distinción expresa de ambos planos, no los confunde. Esto se ve en por lo menos tres dimensiones: primero, en el aspecto moral del derecho; segundo, en la noción de *eunomía*; tercero, en la semántica de las palabras utilizadas al establecer la relación *nómos/krátos*.

Con respecto a la primera dimensión, el concepto de derecho está atado a un contenido moral mínimo: la actitud ético-política del hombre de apoyar las instituciones y someterse a la ley. Esto tiene dos consecuencias prácticas muy importantes. Una de ellas es que la ley se nutre de la *aretè politiké* y gracias a ella obtiene su fuerza deontológica. Es el carácter virtuoso de los hombres lo que sostiene en última instancia a la ley como una institución que es digna de ser conservada. De hecho, todo el discurso pedagógico del Anónimo desplegado en sus primeros fragmentos se direcciona hacia este *tópos*: el perfeccionamiento de las capacidades, y su uso a favor de la ley y la justicia, tiene como objetivo constituir y mantener una ciudad gobernada por buenas leyes. La otra consecuencia gira en torno a la cuestión de por qué los ciudadanos deben obedecer el derecho. Si fuese por la mera fuerza, bastaría que cualquier hombre adquiriera la mayor cantidad de ella para establecerse gobernante. Esto sería, ni más ni menos, que aceptar la posibilidad de que el *týrannos* tenga de modo legítimo el derecho de imponerse sobre los demás. El Anónimo, por supuesto, rechaza esta posibilidad mediante varios recursos argumentativos: la naturaleza falente del hombre, el origen de la *pólis*, el argumento del hombre de acero, los beneficios de la *eunomía* y los males que produce la *anomía*.<sup>108</sup> El derecho, pues, más que ser acatado por una cuestión de fuerza, se obedece porque constituye una obligación moral: es un reque-

---

106 Así pues, como dice Vecchio (1974: 317), “si se afirmara que el Derecho es igual a la fuerza, se quitaría la posibilidad de cualquier distinción entre Derecho y entuerto (o antijuridicidad), y por tanto también de toda valoración de la justicia y la injusticia”.

107 Tal distinción es explicitada con claridad por Rousseau (2007 [1762]: 7) al criticar la expresión “el derecho del más fuerte”, un galimatías inexplicable.

108 Fragmentos 6 y 7.1-13.

rimiento moral que encuentra su génesis en el valor de las leyes como únicos medios para establecer una estructura política que posibilite el desarrollo personal.<sup>109</sup>

En relación con la segunda dimensión identificada, las condiciones para que se dé la *eunomía* marcan una diferencia importante entre derecho y fuerza. En efecto, si la ley se basara solo en la fuerza, jamás se podrían alcanzar todas las consecuencias beneficiosas que el Anónimo deriva de una legalidad debidamente establecida y obedecida. Lo que la fuerza no puede generar es una situación de confianza entre los miembros de la comunidad. Tampoco un marco de cooperación en el que las riquezas se distribuyan en beneficio de todos, donde haya paz, seguridad, tranquilidad y los hombres puedan llevar a cabo su plan de vida.<sup>110</sup> El Anónimo deja en claro, con ello, que el derecho tiene un valor instrumental al que ningún otro mecanismo puede aspirar. La fuerza, en este sentido, solo puede ser un mero auxiliar que ayuda a la ley a promover la obediencia y a alcanzar esa situación ideal, pero jamás podrá ocupar su lugar.<sup>111</sup> Esta es una buena manera de entender por qué el *týrannos*, quien solo basa su poder en la fuerza y la violencia, nunca puede darse dentro de una buena legislación observada firmemente por los ciudadanos. El *krátos* encarnado en la figura del *týrannos* solo aparece cuando la ley y la justicia “abandonan al pueblo” (ἐκ τοῦ πλήθους ἐκλίπηι).<sup>112</sup>

Que el derecho sea algo diferente de la simple fuerza también se desprende de las palabras que emplea el Anónimo al pronunciarse sobre el tema. El autor dice, en una frase que volvemos a transcribir, que “el *krátos* en sí, precisamente como es *krátos*, se conserva gracias a la ley y la justicia” (αὐτὸ τὸ κράτος, ὅπερ δὴ κράτος ἐστί, διὰ τε τοῦ νόμου καὶ διὰ τὴν δίκην σωιζόμενον).<sup>113</sup> En esta expresión es interesante el uso del verbo *sózein* (σῶζειν). Si bien lo hemos traducido como “conservar”, es necesario aclarar que tiene un amplio campo semántico y que su significado específico depende de su aplicación: por ejemplo, en un sentido jurídico, significa “sostener” u “observar la ley”; en relación con las cosas, “preservar” o “mantener a salvo”; y aplicado a las personas, “sobrevivir”.<sup>114</sup> Esta última variante semántica ayuda sin dudas a entender mejor nuestra tesis. En efecto, si la única forma de que el poder “sobreviva” es me-

109 En este sentido, Welzel (2004 [1953]: 198) decía que “la coacción coacciona pero no obliga. Solo un valor puede obligar, y esa obligación es en última instancia de carácter moral”.

110 Fragmento 7.1-7.

111 En efecto, en relación con la sanción jurídica, Wright (1970: 139) explica que su función “es constituir motivo de obediencia de la norma en ausencia de otros motivos de obediencia y en presencia de motivos de desobediencia. Cuando el sujeto está tentado a desobedecer, el miedo al castigo es *una* de las cosas que pueden ‘llamarle al orden’”.

112 Fragmento 7.14.

113 Fragmento 6.5.

114 Cf. Liddell & Scott (1996), Bailly (2000) y Montanari (2018) s.v. σῶζω.



diante la ley, esto significa que aquel no es independiente. La fuerza tiene, pues, una naturaleza precaria y dependiente, que solo se puede completar si se halla subordinada a lo jurídico. En este sentido, sin *nómos*, el *krátos* tendría una existencia pasajera, limitada y de corta duración. De este modo, el Anónimo ofrece un buen argumento para rechazar las posturas rivales de los sofistas que ven el *nómos* como algo que esclaviza a la *phýsis*. En particular, derrumba la propuesta de Calicles, quien defiende la ley del más fuerte y pinta la ambición al *krátos tyrannikón* como una de las mayores aspiraciones humanas. A la luz de la teoría del Anónimo, pues, estas ideas jamás podrían ponerse en práctica porque van en contra del *nómos*. Es cierto que Calicles replicaría que es justamente la ausencia de legalidad, es decir, la *anomía*, lo que permite la realización de la tiranía. Sin embargo, en la lógica del autor desconocido este argumento también estaría condenado al fracaso, pues nadie es lo suficientemente fuerte como para mantenerse en el mando sin establecer un sistema legal legítimo y justo. Basta que la multitud, bajo la guía de la ley, se rebele, derroque tal gobierno e instituya a la ley y a la justicia como sus únicos gobernantes.

Dentro de esta tercera dimensión de análisis habría que incluir un elemento más. Es curioso que el Anónimo, siendo un simpatizante del sistema democrático, utilice el término *krátos* y lo vincule con el *dêmos*. En efecto, de acuerdo con Benveniste (1969: 71 y ss.), en los poemas homéricos *krátos* significa la superioridad que tiene un hombre sobre los demás, ya sea en el campo de batalla o en la Asamblea. En la época clásica, esta definición, según Loraux (2008: 67), sigue siendo pertinente con la única salvedad de que en lugar de hablar de un hombre alude a un partido o una parte de la ciudad. Lo que importa, de todos modos, es que *krátos* nunca deja de designar la superioridad y, por eso, está ligado con la victoria (*níke*). En este sentido, la distinguida profesora de París dice que “se lo asocia con frecuencia con *níke*, referida tanto a los enemigos del exterior, los ‘otros’, como a los rivales o adversarios de adentro, o sea, a los ‘propios’”. No se puede perder de vista otro dato de suma importancia, relacionado con la historia que envuelve el término en relación con la tiranía. En efecto, entre los siglos VII y VI a. C. los tiranos de las ciudades griegas muchas veces accedían al poder mediante la fuerza y mantenían su gobierno a través de ella. Se trataba de un poder absoluto y arbitrario que se sostenía, en palabras de Ciciari (2011: 165), gracias al “exclusivo esercizio del κράτος, che si delinea, dunque, come forza illegittima e violenta”. Incluso, bajo esta perspectiva, quien tenía el *krátos* se creía dueño de la ciudad. Heródoto (5.92e.1-2) ilustra muy bien este punto en un breve relato sobre Cípselo, el primer tirano de Corinto. Según narra el historiador, Cípselo formuló una consulta en Delfos y recibió un oráculo favorable, en el que se lo señalaba como soberano de la gloriosa Corinto. En virtud de ello, se lanzó sobre la ciudad, se adueñó de ella y fue erigido como *týrannos*.

Tener *krátos*, pues, implica un dominio sobre los demás y el concepto está ligado a la violencia (*bía*). Se lo emplea en diferentes contextos tanto a nivel intra-*pólis* como inter-*póleis*. Así, por ejemplo, se utiliza cuando la ciudad triunfa contra los individuos que se han sublevado; en relación con la dominación de Atenas sobre otras ciudades en su imperio marítimo, para expresar la superioridad en el combate exterior, y también para designar la victoria de una opinión dentro de la Asamblea o cuando una facción sale victoriosa de una *stásis*.<sup>115</sup> Sin embargo, en lo que respecta a su uso sobre cuestiones internas de la *pólis*, como dice Loraux (2008: 67-68), *krátos* es una palabra desprestigiada que se trató de evitar en relación con el *dêmos*. La razón es que mediante ella se confirmaría la victoria y el dominio de una parte de la ciudad por sobre la otra (una ciudad dividida) y se derrumbaría el ideal de una asociación indivisible. En su lugar, fue sustituida, sobre todo en los relatos de los historiadores, por la palabra *arkhé*, la cual expresa en tiempos de democracia el poder legítimo.

Este problema que plantea el concepto de *krátos* se traslada al texto del Anónimo, quien, al demostrar la superioridad del pueblo por sobre el *adamántinos anér*, articula el *krátos* con “la masa de hombres” (*plêthos*) y al mismo tiempo con el *nómos* y la *díke*. Si bien son varias las soluciones que se pueden ofrecer,<sup>116</sup> creemos que la preferencia del autor en su empleo se explica en virtud de que quiere dejar bien en claro que la supremacía, junto con la victoria en cualquier contienda, es una cualidad que solo detenta el pueblo en su totalidad y que el concepto no se aplica de ningún modo a un hombre particular, como es el caso del *adamántinos anér*. Sin embargo, hay que realizar una aclaración. El pueblo no puede hacer uso de ese poder arbitrariamente ni de forma despótica, sino siempre en el marco de la ley.<sup>117</sup> Esto nos lleva a concluir que, en última instancia, si hay algo que puede amparar el uso del *krátos*, es la ley.

La relación que ingeniosamente se establece, entonces, entre *krátos* y *nómos* nos permite hablar de un poder legítimo o una violencia positiva y legal. El significado propio que fue adquiriendo el concepto de *nómos* como “ley” a lo largo del siglo V a. C. puede echar luz al asunto que venimos tratando. Establecida la democracia de Clístenes y tras diferenciarse del concepto de *thesmós*, el cual también significaba “ley”,<sup>118</sup>

115 Cf. Loraux (2008: 67).

116 La solución más fácil es decir que en realidad todo lo que venimos analizando es un falso problema. Sin embargo, creemos que esta postura, además de simplista, deja de lado un aspecto interesante del texto referente al cuidadoso uso de los términos que selecciona el Anónimo.

117 En relación con este punto, Ciriaci (2011: 166-167) sostiene que el “único soggetto, dunque, detentore del κράτος è il πλῆθος, che lo esercita secondo le regole e le modalità stabiliti dall’εὐνομία”.

118 En el período arcaico, por ejemplo, *thesmós* se utilizaba para denominar las leyes de Dracón (621 a. C.) y Solón (594 a. C.). La diferencia con el concepto de *nómos* era principalmente

*nómos* expresaba la norma jurídica que emanaba directamente de la voluntad del pueblo.<sup>119</sup> Más precisamente, el término pasó a adquirir, en algún momento entre el 511/510 y el 464/463 a. C., el sentido técnico de ley escrita.<sup>120</sup> Lo que nos importa destacar, siguiendo a Ostwald (1969: 55), es que en este proceso los atenienses no podían considerar como ley cualquier norma jurídica, sino que decidieron considerar como leyes únicamente las normas que ellos mismos habían ratificado y reconocido como válidas y vinculantes.<sup>121</sup> En sintonía con este aspecto, los atenienses vincularon la justicia con aquello que es conforme a la ley y, al contrario, identificaron lo injusto con la ilegalidad. Solo en el marco de la legalidad se entendía que la *bía* y el ejercicio del *krátos* alcanzaban un sentido positivo y legítimo, cuyo objeto era la realización de la *díke*. Se puede decir, en este aspecto, que los conceptos de *bía*, *krátos* y *díke* se encuentran y unifican en el de *nómos*, quien fija los parámetros de lo normal y lo necesario para el buen orden, pues, como dice el propio Anónimo, es “un discurso recto, en cuanto prescribe lo que se debe hacer y prohíbe lo que no es necesario [hacer]” (λόγος ὀρθός, προστάτων μὲν ἃ δεῖ ποιεῖν ἀπαγορεύων δὲ ἃ μὴ χρῆ).<sup>122</sup> Al respecto, Píndaro (fr. 169), a quien hemos mencionado al comienzo del capítulo, articula la mayoría de estos conceptos: el *nómos*, quien es “el rey de todos” (ὁ πάντων βασιλεὺς), es el único capaz de ejercer su poder “justificando la extrema violencia” (δικαιῶν τὸ βιαιότατον).

En definitiva, la originalidad del Anónimo es la forma en que concilia *krátos*/*nómos*. Lo que debe quedar claro principalmente de nuestro desarrollo es que el derecho, aunque se funde en parte en la fuerza o, mejor dicho, requiera de ella, no agota su pleno sentido en este elemento de naturaleza física. Entonces, cuando el Anónimo sostiene que el *krátos* se mantiene gracias a la ley y la justicia, no cae en la tesis de Trasímaco (Pl. R. 338c1-2) de que “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.) Esta identidad no solo es incompatible con la forma en la que el Anónimo entiende el derecho, sino que también va contra su proyecto político y los principios morales que defiende. En realidad, la relación entre el *krátos* y el *nómos* tiene la dirección inversa: lo justo es aquello que beneficia al mayor número de individuos y la única manera de que ello sea así es que la ley y la justicia gobiernen la ciudad.

---

que *thesmós* se utilizaba para designar las leyes impuestas por un legislador. Cf. Ostwald (1969: 55).

119 De hecho, a veces las leyes instauradas por Clístenes eran designadas mediante el término *nómos*. Ver, por ejemplo, Aristóteles (*Ath.* 29.3).

120 Cf. Ostwald (1969: 57-61).

121 Cf. Loraux (2008: 67).

122 Fragmento 7.17.

## 7. Conclusiones

El Anónimo logra condensar en su pequeño tratado una apasionada defensa de la ley y la justicia, quizá comparable con aquella apología que realiza Sócrates en el *Critón* (50a7-8) sobre el deber ciudadano de someterse a las leyes y a la comunidad política. Mediante una argumentación clara y sólida en la que aborda las instituciones más importantes del pensamiento jurídico griego del siglo V a. C., el Anónimo establece un programa filosófico que busca demostrar el valor del *nómos* en el establecimiento de una empresa cooperativa y beneficiosa para sus participantes. Fundada en la propia naturaleza, la ley se erige como el mejor *hegemón* y el *strategós* que los ciudadanos pueden seguir y obedecer para alcanzar una vida dichosa. Al respecto, no está de más repetir las propias palabras del Anónimo que dan cuenta de este aspecto: “no es posible alcanzar la felicidad de otro modo, a no ser que se ponga la ley al frente como guía de la propia vida” (οὐκ ἄλλως ἔνεστι τυχεῖν εὐδαιμονίας εἰ μὴ τις νόμον ἡγεμόνα προστήσαιοτο τοῦ οἰκείου βίου).<sup>123</sup>

En la demostración de este punto, el Anónimo exhibe una indiscutible capacidad argumentativa y persuasiva que se compara con la de los grandes sofistas contemporáneos a él, tales como Protágoras, Hippias, Antifonte y Gorgias, entre otros. En este marco, el aspecto más novedoso de su argumentación, en lo que al plano legal se refiere, es la doble conciliación *nómos/phýsis* y *nómos/krátos*. Esto le permite no solo erigir la ley, junto a la justicia, como la institución jurídico-política más importante de la ciudad, sino también demostrar cómo es el único principio tanto lógico como ontológicamente necesario para mantener la subsistencia de la ciudad, entendida como una unidad indivisa en la que nadie tiene la posibilidad de ejercer un dominio sobre los demás. En concreto, lo que garantiza el imperio del *nómos*, en especial gracias a la estricta obediencia y a la presencia de la *eunomía*, considerada como “buena legislación” y “buena distribución” de bienes, es cancelar una situación de *anomía* en la que los ciudadanos no solo sufran numerosos males, sino también corran el riesgo de perder su libertad e igualdad como consecuencia de la emergencia de figuras contrademocráticas, tales como el *basileús* o el *týrannos*. El ideal es alcanzar una ciudad caracterizada por la *homónoia*, según la cual la conservación de la *eunomía* esté garantizada en razón de un uniforme y sistemático comportamiento y modo de pensar de los ciudadanos a favor del respeto por la ley.

En esta dirección, los esfuerzos del Anónimo se dirigen, desde una perspectiva que defiende la primacía del pueblo, a promover la reflexión de los ciudadanos respecto al valor de la estricta obediencia al derecho y a demostrar que su único *basileús*

---

123 Fragmento 7.17.

solo puede ser “la ley común y que conviene a todos” (τὸν νόμον τὸν πᾶσι κοινὸν καὶ συμφέροντα).<sup>124</sup> Así, el Anónimo advierte que el gobierno de la ley exige un compromiso cívico serio y un apoyo de las instituciones continuado y sostenido en el tiempo. La desidia legal, que se trata ni más ni menos que del olvido de la ley como el mejor guardián y el único garante de la existencia personal, trae consigo los peores males. Tal es así que incluso para el Anónimo, si la ciudad no estuviera presidida por la ley y la justicia, “sobrevendría para ellos un daño mayor que el de una vida aislada” (μείζω γὰρ αὐτοῖς ζημίαν <ἄν> οὕτω γίγνεσθαι ἐκείνης τῆς κατὰ ἕνα διαίτης).<sup>125</sup> Igualmente, el hombre sin *pólis* sería impensable dada su naturaleza falente.

---

124 Fragmento 7.15.

125 Fragmento 6.1.



## CAPÍTULO III

### LA PÓLIS COMO ÚNICO MARCO POSIBLE DE LA EXISTENCIA CIUDADANA

#### 1. Introducción

El estudio que hemos realizado hasta aquí nos ha permitido ver cómo en el pensamiento del Anónimo el argumento del *adamántinos anér* juega un papel central a la hora de definir, dentro del campo moral, los contornos de la noción de *areté* política y democrática. También nos ha permitido explorar, en el campo jurídico, la justificación de la ley y la justicia y cómo el gobierno de ambos principios es de vital importancia en la conservación de un modelo político horizontal de ciudadanos libres e iguales. En este contexto, vimos que la *eunomía* garantiza una vida dichosa que permite al individuo desarrollarse. En oposición, la *anomía* genera varias consecuencias nocivas para los ciudadanos, entre las cuales se destaca la emergencia de la tiranía. De hecho, ella es considerada como el mal más grande que puede sufrir la ciudad y aquel sobre el cual el Anónimo expresa su mayor preocupación. En esta dirección, vimos que el autor argumenta a favor de la optimización del principio de la obediencia al *nómos*, el cual en su cosmovisión es la mejor forma de contrarrestar la concentración unilateral del poder político y al mismo tiempo conservar una ciudad eunómica.

Nuestro recorrido por el texto del Anónimo a la luz del argumento del hombre de acero no está todavía completo. Queda por analizar, en este último capítulo, su dimensión estrictamente política. En tal sentido, veremos, luego de desarrollar en detalle la conciliación *nómos/phýsis* y el origen de la *pólis*, cómo la figura del *adamántinos anér* se conecta con un abanico de temas tales como la tensión individualidad/comunidad, la supremacía de la *pólis*, su valor, su naturaleza y su configuración como el único espacio posible para la existencia personal. La organización del capítulo se estructura de acuerdo con el orden en que recién fueron presentados los temas. Comenzaremos, pues, con la conciliación *nómos/phýsis*, abordaremos los otros temas mencionados y terminaremos con el estudio de la prioridad ontológica que tiene la ciudad por sobre el individuo.

Nuestro propósito, tras explicar y desarrollar los puntos señalados, es demostrar que, en tiempos de crisis institucionales y sociales, sobre todo en aquellas en que se ponen en juego los valores democráticos y el imperio de la ley, el Anónimo logra dar cuenta de que la *pólis*, concebida como un cuerpo político de hombres libres e iguales, es la única entidad que ofrece las condiciones necesarias para el desarrollo personal

y alcanzar la *eudaimonía*. En este sentido, lo que quiere dejar en claro el autor es que todo aquel que niegue la *pólis*, como sucede con el hombre de acero o el *týrannos*, no solo se convierte en una amenaza que debe ser extirpada del cuerpo cívico, sino que también es alguien que tropieza con un dato básico insuperable: que sin *pólis* no es posible la existencia individual.

Bajo estas ideas, veremos que el Anónimo es un autor que no solo está fuertemente comprometido con revalorizar, en un período en el cual el cuestionamiento de las principales instituciones había adquirido un lugar importante en la esfera pública, el imperio del derecho, sino también con advertir al auditorio de que la *pólis* democrática es una empresa digna de ser sostenida en el tiempo y valiosa para tener una vida virtuosa. El Anónimo, pues, exhorta al auditorio a apoyar las instituciones y mantener una conducta cuya direccionalidad privilegiada no es otra que el servicio a la ley y la justicia.<sup>1</sup>

## 2. La conciliación *nómos/phýsis* y el origen de la *pólis*

Hemos postergado el tratamiento de uno de los temas más importantes que expone el texto del Anónimo que, debemos reconocer, quizá hubiese sido correcto trabajarlo al comienzo del libro: nos referimos a la antítesis *nómos/phýsis*, es decir, la separación entre lo que es “natural” y lo que es “convencional” o “artificial”.<sup>2</sup> Sirvan como excusa dos razones para justificar nuestra decisión: en primer lugar, que aunque se trate de un tópico central, no resulta una novedad en la literatura de la época; en segundo término, la breve mención realizada en el segundo apartado del capítulo II fue suficiente para poder seguir la lectura de los demás temas que el Anónimo articula en torno a él, como las bases que sustentan el *nómos* y la conciliación *nómos/krátos*. Sin embargo, la brevedad con la que fue tratado el tema no alcanza para exponer la riqueza que ofrece el Anónimo en torno al origen de la *pólis*.<sup>3</sup> Corresponde, pues, en esta instancia explorar este terreno de la obra y complementar el análisis mediante el estudio de algunos detalles que nos faltaron abordar.

1 En este sentido, compartimos la tesis de Levi (1941: 244) de que el Anónimo, como sucedía con los sofistas en general, tiene una “finalità essenzialmente educative” y además “mette in luce la necessità di orientare tutte le attività umane verso fini politico-sociali e critica coloro che, disconoscendo tale necessità, vogliono tutto permettere ai più potenti”.

2 La antítesis *nómos/phýsis* es un tema sobre el cual se ha escrito mucho. Entre los numerosos trabajos, ver Heinemann (1945), Gigante (1956), Pohlenz (1953), Guthrie (1971: 55-134), Romilly (2004 [1971]: 55-69), Kerferd (1981: 111-138) y Ostwald (1986: 250 y ss.).

3 De hecho, el tema merece un especial análisis, ya que, como advierte Roller (1931: 60), es el foco de atención del tratado.



Lo primero que hay que decir es que, en el marco de la disputa *nómos/phýsis*, el Anónimo es uno de los autores que se sitúa dentro de los llamados, en palabras de Guthrie (1971: 60), “defensores del *nómos*” (*upholders of nomos*). Dentro de este enfoque, el Anónimo no ve un conflicto entre el *nómos* y la *phýsis* ni tampoco impugna un principio para favorecer al otro. Como ha quedado claro a lo largo del trabajo, tiene una visión que identifica, en el proceso de constitución de la *pólis*, la existencia de un *continuum*, en donde la ley y la naturaleza no se oponen entre sí, sino que se hallan conciliados. Lo que sí existe, por supuesto, es distinción entre los conceptos, pero ello es claramente algo muy diferente a decir que entre ambos hay enfrentamiento. En este sentido, pues, compartimos la postura de Mari (2003: 237), quien dice que “è forse il caso di affermare, più radicalmente, che il nostro escluda l’idea stessa di un conflitto tra legge e natura”.

La manera en que el autor procede para trazar esta relación de concordia es partir del estado originario del hombre. Ya hemos observado que, en la visión del Anónimo, el punto de partida es la concepción de los hombres como seres incapacitados para vivir aislados.<sup>4</sup> La naturaleza les ha negado la *autárkeia* y, por eso, su característica esencial es la dependencia: tienen una vida llena de carencias que los llevan, de no encontrar alguna solución, a una muerte segura. Se trata, pues, de la debilidad de la naturaleza humana, doctrina muy difundida en la teoría antropológica del siglo V a. C.<sup>5</sup>

En este marco, es la *anánke* la que los obliga a unirse unos con otros y la que ha dado lugar a la aparición de la *tékhne*.<sup>6</sup> Este paso de la argumentación resulta muy interesante, pues demuestra que una situación lleva a la otra. Sin ir más lejos, esa relación aparece con claridad en el tratado *Sobre la medicina antigua* de Hipócrates (3.6-8), donde se dice que “la necesidad llevó a los hombres a buscar y descubrir la medicina” (ἡ ἀνάγκη ἱητρικὴν ἐποίησεν ζητηθῆναι τε καὶ εὐρεθῆναι ἀνθρώποισι).

Sin embargo, a nivel político la importancia de este pasaje es que revela la presencia de un caso paradigmático del “modelo tecnológico” del origen de la *pólis*. No es extraño que el Anónimo introduzca semejante postura, ya que era una idea que gravitaba en el imaginario político griego del siglo V a. C. y tenía una enorme difusión en las fuentes.<sup>7</sup> Sin ser exhaustivos en los ejemplos, el modelo aparece en diversos géne-

4 Fragmento 6.1.

5 Cf. Guthrie (1971: 60-84), Vegetti (2004: 146).

6 Fragmento 6.1.

7 Incluso, Kahn (1981: 92) afirma que durante este período fueron formuladas por primera vez las teorías del contrato social, como una propuesta alternativa a la explicación naturalista sobre el origen de la vida civilizada en sociedad. En tal sentido, el autor advierte la presencia de tres versiones: en primer lugar, un modelo que describe simplemente las leyes como un constructo del

ros literarios: en el campo de la filosofía, se puede ver en Demócrito (DK 68 B 5), en Protágoras (DK 80 C 1) y en *República* de Platón (369b5-372b3) con la propuesta de Sócrates de la “ciudad sana”; en el drama ático, se lo describe en *Antígona* de Sófocles (vv. 332-371) y en *Suplicantes* de Eurípides (vv. 200-214); y en la oratoria, Isócrates (4.32-42) hace uso de aquel en términos patrióticos.

El Anónimo no se explica mucho acerca de qué papel tiene la *tékhnē* en la vida social. En función de la similitud con otros pensadores de la época, podemos aventurarnos a decir que se limita a una función instrumental, esto es, a ser un medio por el cual el hombre solo domina la naturaleza. Así lo entiende Demócrito (DK 68 B 5), quien luego de relatar la situación ordinaria y primitiva del hombre, cuenta que “se conoció el fuego y las demás cosas útiles poco a poco, [y] se descubrieron las artes y todo lo que podía ayudar a la vida en común” (γνωσθέντος δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν ἄλλων τῶν χρησίμων κατὰ μικρὸν καὶ τὰς τέχνας εὑρεθῆναι καὶ τᾶλλα τὰ δυνάμενα τὸν κοινὸν βίον ὠφελεῖσαι). En un sentido muy parecido se sitúa Protágoras (DK 80 C 1), quien, durante su relato del mito de Prometeo, dice que, una vez que a los hombres se les otorgó “el saber técnico junto al fuego” (τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρὶ), adquirieron la capacidad para procurarse de alimentos y fabricar moradas, vestidos, calzados y lechos. Incluso, a través de la colaboración requerida por estas prácticas, lograron inventar el lenguaje.

Lo que queremos resaltar con estas comparaciones es que la *tékhnē* tiene un valor instrumental, pero es insuficiente en lo que respecta a la posibilidad de establecer vínculos comunitarios y de cohesión social. En relación con este punto, podemos volver a especular, mediante el mito de Prometeo relatado por Protágoras, que para el Anónimo, al igual que para el sofista de Abdera, aun cuando los hombres tuvieran a su disposición el arte, de todos modos se pelearían unos con otros y terminarían nuevamente aislados y condenados a morir. Esta lectura, aunque es una suposición, no carece de fundamento. En realidad, se apoya en las propias palabras que utiliza el Anónimo al abordar el tema. En efecto, inmediatamente después de afirmar que los hombres descubren la *tékhnē*, agrega que de todos modos la convivencia social no sería posible si no estuviera presidida por las leyes y la justicia.<sup>8</sup> Incluso dice que la

---

hombre; en segundo lugar, un modelo que atribuye su origen a la persuasión; y finalmente, un modelo que establece la unión política en términos de un contrato o un acuerdo conjunto. En lo que al Anónimo se refiere, Kahn (1981: 98 n. 10) sitúa su pensamiento dentro de la primera variante. Sobre el tema de las teorías del pacto social en el pensamiento griego ver también el trabajo de Álvarez (2012), quien analiza su formulación en las reflexiones sofisticas desde una perspectiva que se focaliza en la centralidad del *lógos* como instrumento para constituir el acuerdo y sostenerlo en el tiempo.

8 Fragmento 6.1.

falta de ambos principios los sitúa en una posición mucho peor que la existencia individual. El Anónimo, pues, pareciera trazar aquí una diferencia entre dos estadios: uno que se caracteriza por la invención de la técnica; otro en el que, ante la imposibilidad de la convivencia, emergen la ley y la justicia.

Tomando prestada una ingeniosa interpretación de Vegetti (2004) acerca del mito de Prometeo que ofrece el personaje de Protágoras en el diálogo platónico, se puede decir que, en la transición de aquellos estadios identificados en el texto del Anónimo, saltan a la vista dos cuestiones. En primer lugar, está claro que el “modelo tecnológico” tiene una seria limitación en cuanto a la constitución de lo social. En segundo lugar, estas limitaciones revelan la presencia de otro modelo antropológico, el cual define el estado de naturaleza como el reino de la *pleonexía*: se trata, en las propias palabras de Vegetti (2004: 147), de un “paradigma pleonético”, que considera el origen de la politicidad en el conflicto, la agresividad y el deseo de imponerse sobre los demás. La posibilidad de afirmar que el Anónimo también está pensando en un “modelo pleonético” cobra sentido en los aspectos ya señalados acerca de las limitaciones de los descubrimientos técnicos para establecer un marco de convivencia pacífica o en los conflictos interpersonales que subsisten ante la falta de leyes. Sin embargo, el argumento más sólido para sustentar semejante interpretación es el objetivo que estructura todo el fragmento 6: impugnar precisamente la *pleonexía* y demostrar que las intenciones de imponerse y dominar la mayor cantidad de individuos que sea posible no tienen cabida en una ciudad donde gobiernen la ley y la justicia.

La posibilidad de la *pleonexía* es la verdadera razón por la cual el Anónimo necesita introducir, dadas las limitaciones de la técnica, otro elemento más en su propuesta teórica: el gobierno de la ley y la justicia. En relación con este punto, es interesante ver que, al igual que Protágoras, considera la formación de la sociedad como el resultado de dos principios. La diferencia es que en el caso del sofista de Abdera se trata de la *aidós* y la *díke*,<sup>9</sup> mientras que en el Anónimo son el *nómos* y la *díke*.<sup>10</sup> Asimismo, compartiendo una preocupación por fundar la sociedad sobre la base de pilares incommovibles, el autor desconocido intenta no dejar ningún margen de dudas acerca de que estos principios son aquellos que, además de garantizar la subsistencia y el desarrollo personal, establecen las condiciones necesarias para que exista una instancia política pacífica como la *pólis*, en la que todos puedan disfrutar, entre otras cosas, de la “confianza” (*πίστις*), las “relaciones comerciales” (*ἐπιμεξία*), el tiempo libre para

9 Cf. Pl. *Prt.* 322b-c. En esta línea interpretativa, Roller (1931: 48) ve, en la comparación del Anónimo con Protágoras, que *nómos* es equivalente a *díke* y *dikaion* a *aidós*. Semejante tesis es rechazada por Untersteiner (1954: 129).

10 Cf. Cole (1961: 133).

dedicarse “a los asuntos de la vida” (τὰ ἔργα τῆς ζωῆς) y la “ausencia de miedo” (ἀφόβους).<sup>11</sup> Su estrategia, como hemos visto, es demostrar que el *nómos* y la *díke*, al estar impuestos por la propia naturaleza, jamás podrán ser abolidos, y que ellos son los garantes de una vida eunómica.<sup>12</sup> Así pues, en el proceso de civilización, la introducción del *nómos* y la *díke* anula la *pleonexía* y, a su vez, cancela la posibilidad de que cualquier hombre, incluso aunque fuese *adamántinos*, domine a los demás y rompa con tan preciado esquema de cooperación y beneficio mutuo.

Lo convencional es una derivación de lo natural que encuentra en ella su fundamento más fuerte, pues la debilidad de los hombres es lo que los conduce a agruparse entre sí y constituir una organización política. En este sentido, si la ley y la justicia se apoyan en la naturaleza misma, obrar conforme a ella significa al mismo tiempo ajustarse a la ley. No consideramos, sin embargo, que el *nómos* sea un simple y sencillo resultado de la naturaleza. En realidad, es una instancia que, si bien reposa sobre la naturaleza, abarca otros factores y merece una consideración especial. La naturaleza establece que los hombres están incapacitados para vivir de modo aislado y que, si quieren subsistir, deben constituirse en comunidades organizadas jurídicamente. Pero, para dar ese paso, se requiere que superen la etapa inicial de sufrimiento y alcancen el estado de civilización que ofrece la ciudad. La naturaleza, pues, empuja a los hombres a agruparse en organizaciones políticas, pero ello no significa que ineludiblemente se llegue a la politicidad. Tal instancia supone cierto esfuerzo y sacrificio, lo cual en términos históricos hace del texto y su reconciliación entre la *phýsis* y el *nómos* una fuente rica a los efectos de pensar el valor de la ley como triunfo político en el marco de la democracia alcanzada y sostenida en el período del siglo V a. C.<sup>13</sup>

Frente a quienes creen en la función colaborativa de la *tékhnē* en la conformación de la sociedad, como Demócrito (DK 68 B 5) o el Sócrates de Platón (R. 369b5-372b3) que formula la “primera ciudad”, y en contra de aquellos que defienden una antropología del ser humano caracterizada por la *pleonexía* que encuentra un freno en la organización política, como sucede con Calicles (Pl. *Grg.* 483a7-484a2), Trasímaco (Pl. R. 336b1-344c8) o Glaucón (Pl. R. 358e1-359b5), el Anónimo logra articular ambas concepciones bajo una sola. Formula un modelo político en el cual incluye, bajo el imperio de la ley y la justicia, los beneficios que los descubrimientos técnicos aportan al esquema social y, al mismo tiempo, neutraliza los conflictos que pueden

11 Fragmento 7.1-7.

12 Fragmento 6.1.

13 Se rechaza la idea, defendida por Untersteiner (1943-1944: 444 y 1954: 129), de que hay una verdadera identificación entre *nómos* y *phýsis*. Esta identificación también es negada, por ejemplo, por Cataudella (1950: 90-91), Dumont (1971: 207-208) y Mari (2003: 237), entre otros.

nacer entre aquellos individuos que, desconociendo la *aretè politiké*, quieran ejercer la *pleonexía*. Sin embargo, en este proceso en el que la ley y la justicia se erigen como los principios que presiden las relaciones humanas, no debemos olvidar que en el pensamiento del Anónimo la educación y la formación de ciudadanos virtuosos juega un papel clave. En efecto, tal como vimos al examinar los fragmentos 1, 2 y 3, la “elocuencia” (εὐγλωσσία), la “sabiduría” (σοφία), la “fuerza física” (ισχύς) y la “hombria” (ἀνδρεία) pueden ser llevadas a su máxima perfección a partir de la educación y deben emplearse para propósitos que favorezcan el *nómos* y la *díke*. Únicamente así el hombre es digno de reconocimiento entre los ciudadanos y llega a ser alguien “perfectamente bueno” (ἀγαθὸς τελέως).<sup>14</sup>

No es solo cuestión, entonces, de erigir a la ley y a la justicia como los principios supremos de la ciudad, sino de complementarlos al mismo tiempo con un proyecto educativo de carácter colectivo que vuelva realidad la presencia de ciudadanos virtuosos. La educación debe iniciarse desde la juventud y sostenerse en el tiempo. Los ciudadanos deben estar preparados y capacitados, en lo que al plano moral se refiere, para estar al servicio de la *pólis* y apoyar, mediante una estricta obediencia, los principios que la gobiernan. Ya sabemos qué sucede cuando los individuos, en lugar de establecer una empresa guiada por la *eunomía*, dejan que sus vidas se sumerjan en un estado de *anomía*: surge la “desconfianza” (ἀπιστία), la “falta de relaciones comerciales” (ἀμειξίαν), el “miedo” (φόβος), la posibilidad de que se dé la “guerra exterior y la *stásis* interior” (ὁ τε πόλεμος ἔξωθεν...καὶ ἡ οἰκεία στάσις) y, lo peor de todo, la emergencia de “la tiranía, un mal tan grande y tan funesto” (ἡ τυραννίς, κακὸν τοσοῦτόν τε καὶ τοιοῦτον).<sup>15</sup>

### 3. La tensión comunidad/individualidad y el principio de supremacía de la *pólis*

Uno de los mayores problemas que giran en torno al origen de la politicidad y que el Anónimo, a través de la mediación que realiza entre el “modelo tecnológico” y el “modelo pleonético” y de la conciliación *nómos/phýsis*, es lo que se puede denominar como la “tensión comunidad/individualidad”.<sup>16</sup> El punto neurálgico que caracteriza el problema se reduce a la pregunta acerca de si los intereses particulares valen más que los intereses comunitarios, o viceversa.

Lo primero que conviene señalar al explorar este punto es que el Anónimo, si bien

14 Fragmento 3.2.

15 Fragmento 7.8-12.

16 En lo que respecta a la problemática relación entre el individuo y la comunidad política, ver Hoffmann (2002).

formula una propuesta propia y específica, transmite los ideales cívicos que gravitaban en pleno contexto de la democracia ateniense. El pensamiento del autor, para decirlo con otras palabras, está atravesado y determinado por la cosmovisión de los compromisos asumidos en el seno de la ciudad. En el campo estrictamente político, una de estas creencias compartidas, que aparece con notable recurrencia en las fuentes de la época, era el reconocimiento de la *pólis* como la institución más importante de todas: en el pensamiento griego antiguo, pues, predominaba lo que podemos llamar “el principio de supremacía de la *pólis*”.

Un breve paneo de algunas fuentes nos ayudará a aclarar esta cuestión que, según veremos, también se encuentra recogida por el Anónimo bajo un estilo particular. Nuestro primer ejemplo, si bien no se refiere exclusivamente a la *pólis*, es el poema épico más antiguo de la literatura occidental: la *Iliada* de Homero. En efecto, tal como explica Wallace (2013: 14), en los primeros versos comienza destacando las innumerables muertes ocasionadas por Aquiles y Agamenón al colocar una disputa privada por encima del bienestar general de todo el ejército griego. En el paso de la época arcaica a la clásica, las fuentes manifestaron con gran énfasis la importancia de priorizar el todo por sobre cualquiera de sus partes, mediante una expresa mención del término *pólis* y también patria. Así, en Tucídides (2.60.2), Pericles dice que la ciudad en donde priman los intereses colectivos es mucho más útil a los particulares que cualquier otra en donde se satisfagan los intereses individuales; en *Helénicas* de Jenofonte (1.7.23-25), Euríptolemo afirma que es una vergüenza privilegiar a los parientes por encima de “la ciudad entera” (τὴν ὅλην πόλιν); en *Recuerdos de Sócrates* (3.7) se dice que aquel ciudadano que con su intervención en la política pueda favorecer a la patria tiene la obligación de hacerlo; y finalmente, en *Ranas* de Aristófanes (vv. 1427-1429), el personaje de Eurípides manifiesta su odio contra aquel individuo que, antes que a su patria, privilegia sus intereses.

Hay tres fuentes que nos brindan un panorama más completo acerca de la subordinación del individuo a la comunidad. En primer lugar, el discurso pronunciado por Creonte en *Antígona*, una parte del cual fue reproducido por Demóstenes (19.248) para destacar cómo Esquines, acusado de traición, antepuso sus intereses particulares “en lugar de la ciudad” (ἀντὶ μὲν τῆς πόλεως). En efecto, allí, en los vv. 178-190, se dice que el gobernante de la ciudad siempre debe tomar las mejores decisiones, anteponer la propia patria por sobre cualquier individuo y nunca tener por amigo al enemigo, pues “ella es la que salva y [en la] que, navegando sobre ella en línea recta, nos hacemos de amigos” (ἢδ’ ἐστὶν ἡ σφύρουσα καὶ ταύτης ἔπι / πλεοντες ὀρθῆς τοὺς φίλους ποιούμεθα). El segundo texto es el *Critón* de Platón (51a7-c1), en donde encontramos –nos atreveríamos a decir– una defensa todavía más energética

y apasionada que la establecida por el propio Sófocles. En el diálogo, una vez que se presentan ante Sócrates “las leyes y lo común de la ciudad” (οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως),<sup>17</sup> ellos dicen, bajo el recurso expresivo de la pregunta retórica, que la ciudad es algo más honroso, venerable y sagrado que una madre, un padre y todos los demás antepasados, y tiene la mayor estima entre los dioses y los hombres. Incluso, las leyes agregan que la ciudad debe ser venerada, obedecida y halagada más que un padre, y que cuando ordena algo se debe realizar con toda calma, ya sea ser golpeado, encarcelado o ser enviado a la guerra para morir.

Nuestro tercer ejemplo sobre la primacía de la *pólis* proviene del pensamiento aristotélico, el cual viene cargado con toda una perspectiva ontológica muy propia de la teoría del autor, cuya explicación dejamos para los entendidos en la materia.<sup>18</sup> Lo que nos interesa destacar es que en *Política* (1252a1-1253a1) sostiene que la “comunidad política” (ἡ κοινὴν ἢ πολιτικὴν) es aquello hacia lo cual, desde el tránsito de lo que es en potencia a acto, todas las cosas tienden: la *pólis*, pues, es el resultado de la constitución de la “familia” (οἰκία) y la “aldea” (κώμη) y fue establecida para “vivir bien” (εὖ ζῆν). Ella es, para decirlo con otras palabras más esclarecedoras, la “comunidad perfecta” (κοινωνία τέλειος), pues es el “fin” (τέλος) de las otras comunidades y, como “la naturaleza es fin” (φύσις τέλος ἐστίν), es anterior por naturaleza a las casas y a los individuos. Esto muestra, sin lugar a dudas, que en el pensamiento del Estagirita la ciudad está por encima de cualquier otra asociación humana e incluso los particulares:<sup>19</sup> es el todo que necesariamente es primero a las partes y tiene, en tal sentido, prioridad ontológica.<sup>20</sup>

El argumento del hombre de acero se encuentra en sintonía con el principio de supremacía de la *pólis* de un modo bastante interesante. Mediante la negación de que semejante hombre se pueda imponer sobre los demás en un contexto donde primen la ley y la justicia, el Anónimo resuelve el conflicto que se genera entre, por un lado, el

---

17 En virtud de la temática que estamos trabajando, resulta interesante destacar que Lisias (16.18) utiliza la misma expresión τὸ κοινὸν τῆς πόλεως para contraponerla a los “particulares” (ιδιώται).

18 Entre los numerosos trabajos que existen acerca de la *pólis* en Aristóteles y su carácter “por naturaleza” (κατὰ φύσιν), ver Ambler (1985), Miller (1989), Soares (2002), Kraut (2002: 240-246), Reeve (2009), Bertelloni & Crespo (2013: 105-108), Pangle (2013: 29-39) y Trott (2014), entre otros.

19 Cf. Simpson (1998: 14-16).

20 Este argumento constituye el corazón de la filosofía política de Aristóteles y se encuentra directamente vinculado con su concepción metafísica. Al respecto, ver el trabajo de Chen (2016), quien busca demostrar que el “argumento de prioridad” (*priority argument*) es “consistent with and supported by Aristotle’s conception of the relationship between form (and actuality) and matter (and potentiality) in terms of ontological priority”.

individuo que sobresale demasiado en sus facultades y puede llegar a ser una amenaza para el esquema social y, por el otro, la sociedad vista como una unidad política. La solución, claro está, se inclina en privilegiar la *pólis* por sobre cualquier individuo.

La forma en que el Anónimo destaca, mediante el argumento del hombre de acero, la primacía de la ciudad merece algunas precisiones. En efecto, frente a la posibilidad de que, gracias a sus extraordinarias facultades, el hombre de acero domine a los demás, el autor sostiene que semejante ser nunca podrá hacerlo, ya que la “multitud” (τὸ πλῆθος) lo vencería fácilmente “con el arte o con la fuerza” (ἢ τέχνῃ ἢ δυνάμει).<sup>21</sup> Ya dijimos, en el capítulo I, que reducir la lectura del pasaje a una cuestión de superioridad numérica es superficial. Teniendo en miras la perspectiva política que estructura este capítulo, debemos señalar que, en realidad, aquello en que hace hincapié el argumento, tal como señala Mari (2003: 252), es la fortaleza y la ventaja que adquiere la masa de hombres en virtud del *nómos* y más específicamente de la *eunomía*: la recta legalidad, pues, es donde en última instancia reside la fuerza y la única capaz de constituir una unidad política valiosa y mucho más poderosa que el hombre de acero.

Esta lectura nos permite extraer al menos tres ideas importantes. En primer lugar, se puede decir que el *nómos*, mientras gobierne a los hombres, obliga a mantener un estado de igualdad entre todos aquellos que se hallan bajo su poder. En efecto, cualquiera que amenace con romper ese *statu quo* es destruido, por más que sea de acero. La única posibilidad de conciliación entre el individuo y la comunidad organizada bajo el mando del *nómos* es que el primero se someta a la segunda. En el pensamiento del Anónimo, pues, la libertad concebida como una expansión descontrolada del individuo es un espejismo imposible<sup>22</sup> y, por eso, el hombre de acero no tiene muchas alternativas: solo puede lograr su subsistencia si pone sus extraordinarias capacidades a disposición de la ley y de la justicia.<sup>23</sup>

La segunda cuestión, que en realidad es una aclaración, gira en torno a especificar cómo el Anónimo, si bien privilegia la *pólis* por sobre todas las cosas, no cancela la posibilidad del desarrollo personal. En efecto, el autor, cuando explica el nacimiento de la ciudad, introduce la juridicidad como un elemento central a los efectos de establecer un marco de cooperación y coordinación entre todos los participantes del esquema social.<sup>24</sup> En esta empresa, los ciudadanos alcanzan, mediante la obediencia mutua a las leyes, una serie de beneficios que son descriptos en el elogio que el autor

---

21 Fragmento 6.4.

22 Cf. Lacore (1997: 419).

23 Fragmento 6.3.

24 Fragmento 6.1.



hace de la *eunomía* en el fragmento 7. Incluso, el autor da cuenta de que cuanto mayor sea la obediencia, mayores serán los beneficios y el poder de la ciudad. En este punto, pues, hay en juego dos aspectos independientes y que el Anónimo integra en su argumentación: por un lado, el desarrollo de la persona y, por el otro, la conquista del bienestar general. La propuesta del Anónimo apunta a mostrar que ambos van en el mismo sentido; no hay de ningún modo conflicto entre lo público y lo privado.<sup>25</sup> En efecto, uno de los mayores logros que alcanza el autor, y que se puede apreciar a esta altura de nuestro trabajo, es que resuelve el problema acerca de cómo el individuo puede desarrollarse personalmente y al mismo tiempo favorecer al bien común y sitúa a la *pólis* como la institución más digna y valiosa de ser preservada. La cuestión viene resuelta desde una perspectiva democrática a través de la cual se reconoce que en ningún otro lugar que en una sociedad donde gobiernen la ley y la justicia el hombre puede alcanzar la perfección de sus capacidades.<sup>26</sup> La vida sin leyes y aislada de todo esquema político es la peor situación en la que puede estar un individuo. La vida política, pues, es una necesidad. Lo único que se le pide al ciudadano en el ejercicio de su libertad y en la satisfacción de sus intereses personales es someterse a la ley y la justicia y emplear sus capacidades en provecho del bien general. El fragmento 3.1-3 precisa este carácter de la vida ética, cuando dice que las capacidades de los hombres deben ser utilizadas “para [cosas] buenas y legales” (εἰς ἀγαθὰ καὶ νόμιμα) y también en beneficio del “gran número de hombres” (πλείστοις). Quien está al servicio de la *pólis*, lo cual no es ni más ni menos que promover el bien común, alcanza la “excelencia en su totalidad” (ἀρετῆς...τῆς συμπάσης) y merece ser caracterizado como alguien “absolutamente bueno” (ἀγαθὸς τελέως).

Lo que está implicado en esta visión de la *pólis* como empresa común es que las ventajas que se derivan de ella y favorecen a la totalidad del grupo solo pueden ser obtenidas si todos los ciudadanos, o al menos la gran mayoría, cooperan.<sup>27</sup> Esto a su vez supone que, en la consecución de los fines para los cuales fue establecida, los individuos no solo tienen obligaciones, sino también restricciones. Así pues, aquellos que se someten a las reglas, es decir, a la ley y a la justicia, tienen el derecho de exigir a los demás que cumplan su parte y, más aún, el deber de proteger la asociación. Es por eso que la *pólis* se concibe como una unidad que no admite la destrucción por parte de alguien que privilegie sus intereses particulares y egoístas: ningún hombre puede alcanzar honor y éxito para sí mismo a costa de la asociación política.<sup>28</sup> El argumento

---

25 Cf. Hoffmann (2002: 155).

26 Cf. Faraguna (1994: 581).

27 Cf. Faraguna (1994: 581).

28 Cf. Walker (2014: 9).

del *adamántinos anér* es muy útil para aclarar este punto. En efecto, cuando irrumpe este ser extraordinario dentro del esquema cooperativo, la ciudad no lo soporta y lo expulsa. Forzosamente aquel es aniquilado, porque no hay lugar para ningún individuo que rompa con la sociedad ordenada y organizada, y que quiera hacer valer sus intereses personales por sobre los intereses comunitarios. La única forma de vivir en la *pólis* es volverse uno más de la masa de ciudadanos, esto es, pasar a ser un engranaje del sistema que funcione en perfecta armonía con los demás miembros y gire hacia la misma dirección.

La tercera idea, la cual desarrollaremos en el último apartado del capítulo, es que el imperio del *nómos* aglutina a los hombres al punto tal que conforman no solo, como venimos diciendo, una asociación política que puede hacer frente a cualquier amenaza, sino también una unidad con prioridad ontológica y que constituye el único marco de existencia individual posible. El desarrollo de este tema, sin embargo, exige dar dos pasos previos: el primero tiene como propósito explicar el significado del término *plêthos* que utiliza el Anónimo para referirse a la agrupación de hombres bajo la ley; el segundo se focaliza en demostrar que la *pólis* puede ser pensada como un cuerpo político que, si bien no llega al punto de tener personalidad jurídica propia, expresa una instancia distinta de las bases que la conforman. En las dos secciones que siguen nos ocuparemos de ambos asuntos de acuerdo con el orden mencionado.

#### 4. El *plêthos*: ¿una muchedumbre desorganizada?

La mayoría de las veces que nos hemos referido a esa empresa común gobernada bajo el imperio de la ley y la justicia, hemos utilizado el concepto griego de *pólis* o sus posibles traducciones como “ciudad” o “comunidad política”.<sup>29</sup> Sin embargo, lo cierto es que el Anónimo solo lo usa dos veces en todo su tratado: al final del fragmento 3.6, cuando dice que las leyes y lo justo unen y mantienen juntos a “las *póleis* y los hombres” (τάς τε πόλεις καὶ τοὺς ἀνθρώπους), y en la última oración del fragmento 7.17, mediante la cual define la ley como un discurso recto que ordena y prohíbe lo que hay que hacer “en las *póleis*” (ἐν πόλεσι). Lo curioso es que, en el fragmento 6, que es precisamente aquel que dedica a exponer su visión acerca del origen de la ciudad, no usa el concepto de *pólis*. En su lugar, el Anónimo se refiere a la agrupación política de individuos mediante el sustantivo *plêthos*, que más que ciudad o comunidad política, tiene un significado asociado a la noción de mayoría; de ahí que se suele traducir, entre otras formas, como “multitud”, “gran número”, “masa” o “pueblo”.<sup>30</sup>

29 Cf. Liddell & Scott (1996), Bailly (2000) y Montanari (2018) s.v. πόλις.

30 Cf. Liddell & Scott (1996), Bailly (2000) y Montanari (2018) s.v. πλῆθος.

El uso de este vocablo nos invita a realizar dos reflexiones: una, ligada a la naturaleza del grupo humano al que el Anónimo se refiere mediante el término en cuestión; la otra, acerca de la relación del *plêthos* con el régimen democrático y, en especial, con la posibilidad de que mediante él se refiera a la asociación política de la *pólis*.<sup>31</sup> En lo que se refiere al primer punto señalado, las acepciones del vocablo ligadas a la idea de “multitud” o de “masa” no deben hacernos confundir y pensar que *plêthos* supone una ordenación intersubjetiva que carga con cierta connotación negativa. No es difícil caer en esta interpretación, pues muchas veces se emplean palabras de tal estilo para hacer referencia a una muchedumbre desorganizada de individuos que se caracteriza simplemente por el número que la compone.<sup>32</sup> En estos términos, *plêthos* sería la pura cantidad, un conglomerado sin reglas internas ni forma externa alguna: la extrema homogeneidad de sus partes componentes, lo cual es ni más ni menos que la pérdida de toda diferenciación posible. Bajo esta perspectiva, el aspecto cualitativo es dejado de lado y el número pasa a ser el elemento por excelencia que define la asociación. Este tipo de significado, que privilegia el sentido de “grandes cantidades de personas”, se puede ver en distintas fuentes griegas y por analogía se podría hacer extensivo al caso del Anónimo. Así sucede, por ejemplo, en Isócrates (15.172), cuando se dice que en Atenas “el número de habitantes” (τὸ πλῆθος τῶν ἐνοικούντων) es tan grande, que la ciudad no presenta a la mente una imagen fácil de captar. También aparece en el caso de Iseo (fr. 4) cuando afirma que es difícil defenderse de muchas personas, pues su “gran número” (μέγα... πλῆθος) es tan grande que parecen decir la verdad.

En el pensamiento del Anónimo el carácter cuantitativo, y en relación con ello, la fuerza del número, no es lo que caracteriza por completo el *plêthos*. Ya hemos anticipado en la introducción y en el capítulo I que esto es un error, y hemos demostrado este desacierto en el capítulo II desde una faceta que revaloriza el papel de la ley. En este capítulo final esperamos disipar toda duda a partir de una visión más política y ontológica. Sin embargo, por si no ha quedado claro, conviene insistir en que nuestras apreciaciones no rechazan la presencia de lo numérico cuando el Anónimo habla del pueblo. Este aspecto es innegable y, hasta diríamos, de gran importancia. Recordemos que las intenciones del hombre de acero de ejercer la *pleonexía* e imponerse sobre los demás se esfuman tan pronto “todos los hombres” (ἅπαντας ἀνθρώπους) se declararen enemigos de semejante ser extraordinario.<sup>33</sup> Hay, pues,

---

31 Sobre la semántica del concepto en lo que respecta al plano político, ver Roncali & Zagaria (1980). También ver el trabajo de Ruzé (1984) acerca del *plêthos* y los orígenes de la mayoría política.

32 Así sucede en *República de los Atenienses* de Pseudo-Jenofonte.

33 Fragmento 6.4.

una cuestión evidente aquí: la superioridad de los muchos por sobre un individuo solo. Pero vale repetir, a riesgo de ser reiterativos, que dicha ventaja se da siempre y cuando estén “conducidos en virtud de su buen orden legal” (κατασταθέντας διὰ τὴν ἑαυτῶν εὐνομίαν);<sup>34</sup> de otra manera, el pueblo no tiene ninguna chance de vencer al *adamántinos anér*.

En el Anónimo, el carácter cuantitativo del *plêthos* debe ser complementado con otros aspectos que surgen del especial uso que hace del término en el argumento que ofrece para rechazar el gobierno del *adamántinos anér*. Tan pronto consideramos el uso de *plêthos* en su contexto inmediato de formulación, es decir, el fragmento 6, se advierte que con ese concepto se designa una asociación que se caracteriza también por su origen, su naturaleza y sus fines. En efecto, el Anónimo lo presenta como una empresa política común y cooperativa que nace como consecuencia de la incapacidad natural del hombre para vivir aislado y que, aunque se constituya bajo la presión de la *anánke*, tiene un fin específico: superar ese estado inicial de carencia que llevaría al hombre a la muerte y establecer un marco de convivencia, bajo el imperio de la ley, en el cual todos se vean favorecidos. El Anónimo es claro en este punto, en especial cuando dice que no es posible la vida social si no hubiese leyes, es decir, en la *anomía*, y cuando señala los beneficios que se derivan de la *eunomía* en el fragmento 7.1-7. Se trata, pues, de una pluralidad de hombres mancomunada que obra hacia una dirección común y unitaria.

Junto con esta valencia jurídica de la asociación, hay otro aspecto de vital importancia: la asociación apuesta a un tipo de *areté* ciudadana de tinte democrática. No olvidemos que, de acuerdo con la visión moral del Anónimo, el hombre virtuoso debe poner a disposición de toda esa multitud sus capacidades. No puede haber nadie que quiera valerse de sus fuerzas para hacer prevalecer sus propios intereses por sobre lo común. Los impulsos que conforman la congregación de individuos en un *plêthos* deben ser idénticos; no hay lugar para seres extraordinarios. Justamente, cuando el Anónimo dice que el hombre de acero solo puede subsistir si pone a disposición sus fuerzas bajo el imperio de la ley y la justicia, lo que hace es trazar una nivelación. Es aquí donde se ve con mayor claridad cómo la *areté* y el derecho van de la mano. En efecto, la nivelación de los ciudadanos es lo que logra el gobierno del *nómos* al establecer las condiciones para que los ciudadanos puedan llevar al máximo grado posible sus capacidades. Solo habrá paz, igualdad, confianza y equidad en la distribución de las riquezas en una ciudad que garantice condiciones favorables y mínimas que permitan el desarrollo de los ciudadanos. La ausencia de estas condiciones rompe con el modelo cooperativo y, en consecuencia, resulta un impedimento para el goce

---

34 Fragmento 6.4.

de todos los beneficios que se derivan de la *eunomía*. La única forma de alcanzar ese estado es cuando “la ley y la justicia gobiernan entre los hombres” (τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις).<sup>35</sup>

Si estas consideraciones son correctas, podemos afirmar que en el Anónimo *plêthos* no indica una aglomeración accidental y transitoria de personas, sin rumbo fijo y en la que los intereses particulares se encuentran dispersos. Tampoco se trata de un grupo confuso de hombres, sin orden ni conexión alguna. Si hubiera sido así, el pueblo se hubiese calificado como *ókhlos* (ὄχλος), término que en el siglo V a. C. era por lo general usado para designar la muchedumbre integrada por el estrato más bajo de ciudadanos<sup>36</sup> e incluso por no ciudadanos (como mujeres y esclavos), y cuya semántica estaba cargada con un claro sentido peyorativo.<sup>37</sup>

Hasta aquí nos hemos detenido a desarrollar la primera de las dos reflexiones que dijimos que el uso de *plêthos* nos invita a realizar. Queda, pues, explorar la segunda, que, recordemos, refiere a la relación del *plêthos* con el régimen democrático y la posible remisión que el concepto tenga en el texto del Anónimo a la entidad política de la *pólis*. El análisis de estos aspectos, como es evidente, nos permitirá elucidar la fuerte valencia política del término.

En lo que se refiere a su significado ligado a la democracia, una buena manera de explicar la conexión es ver cómo los oradores atenienses y los historiadores lo utilizan con ese sentido en sus obras. Unos pocos ejemplos, en donde el término incluso admite la traducción de “democracia”, serán suficientes para elucidar este punto. No hace falta ofrecer, pues, un listado exhaustivo que, además de excesivamente extenso, sería innecesario.<sup>38</sup> Nuestro primer ejemplo es Demóstenes (12.19), quien alega que los oradores, ultrajando en la tribuna a los más distinguidos de entre los ciudadanos y a los más estimados residentes extranjeros, ganan “de la *masa* (*plêthous*) una reputación de partidarios de la democracia” (παρὰ τοῦ πλήθους δόξαν ὡς εἰσὶ δημοτικοί). En otro discurso, Demóstenes (6.24) es más radical; dice que la naturaleza de los hombres sensatos posee la desconfianza como baluarte de defensa y es un bien y una garantía de seguridad sobre todo “para las *democracias* (*plêthesi*) con respecto a los tiranos” (τοῖς πλήθεσι πρὸς τοὺς τυράννους). El *plêthos* como democracia también aparece en Lysias (20.16), cuando alega que Polístrato es leal, porque si “hubiera querido introducir cambios a vuestra *democracia* (*plêthos*)” (νεωτερίζειν ἐβούλετο εἰς

35 Fragmento 6.1.

36 Cf. Hunter (1988: 20).

37 Cf. Karpyuk (2000: 81).

38 Se puede encontrar la mención de muchos más ejemplos del uso de *plêthos* en un sentido democrático en Roncali & Zagaria (1980: 215-216).

τὸ ὑμέτερον πλῆθος), no se habría marchado en barco tras haber acudido ocho días al Consejo. Isócrates (7.65) establece un vínculo interesante entre los conceptos en cuestión: al comparar la Constitución ateniense con aquella establecida por el régimen de los Treinta Tiranos, el orador dice que antes de este suceso “la *democracia* (*plêthos*) era soberana de los asuntos” (τὸ πλῆθος ἦν κύριον τῶν πραγμάτων). Finalmente, las fuentes historiográficas utilizan en ocasiones el concepto para hacer referencia al pueblo reunido en la Asamblea, órgano democrático por antonomasia. Así, Jenofonte (*Mem.* 3.7.4) dice, mediante la figura de Sócrates, que no es lo mismo mantener una conversación privada que “debatir en *público* (*plêthei*)” (ἐν τῷ πλήθει ἀγωνίζεσθαι) y Tucídides (3.37.5) menciona, al reproducir el discurso de Cleón que pronuncia en su debate contra Diódoto, que no hay que “aconsejar al *pueblo* (*plêthei*) en contra de nuestra opinión” (παρὰ δόξαν τῷ ὑμετέρῳ πλήθει παραινεῖν).

Las fuentes expuestas iluminan la carga semántica que tiene el concepto en el pensamiento del Anónimo. Si, como vimos, la valencia democrática es un factor muy presente en las demás obras de la época, no resulta extraño que el Anónimo tenga en miras una postura que se enmarca dentro de esa cosmovisión. Son varias las ideas que van en esta dirección: la ferviente defensa que realiza del *plêthos* contra el *adamántinos anér*; el poder que adquiere el pueblo gracias al *nómos* y la *díke*; la crítica a la tiranía; y finalmente, el valor que recibe, por sobre todas las cosas, la *eunomía*.<sup>39</sup> De hecho, este término, según Ciriaci (2011: 181), es utilizado como sinónimo de *demokratía*.

El uso que hace el Anónimo de *plêthos* junto al de las instituciones del *nómos* y la *díke* nos permite dar un paso más en el análisis del texto y aventurarnos a sostener que mediante ese concepto está pensando en la *pólis*. No queremos decir con ello que *plêthos* y *pólis* son términos sinónimos. Semejante afirmación sería por completo exagerada y además carece de fundamento tanto en el texto del Anónimo como en las demás fuentes griegas. Nuestra postura se limita a decir que hay una referencia implícita de un término a otro. De todas maneras, tal afirmación no está libre de dudas. Hasta diríamos que se vuelve endeble cuando advertimos que el significado privilegiado de *plêthos* gira en torno a lo numérico en lugar de referirse a una organización política. Sin embargo, aun así, nuestra interpretación en el caso del Anónimo cobra sentido en virtud de tres factores. En primer lugar, si *plêthos*, como vimos en la oratoria, tiene un significado asociado al régimen democrático, se puede decir que lo que estaría expresando el autor desconocido mediante ese concepto es la *pólis* organizada de esa forma. Esta lectura se ve favorecida si tenemos en cuenta la ideología democrática que inspira e informa el pensamiento del Anónimo. En efecto, si para el autor un aspecto importante de su argumentación es que prime la voluntad de la “mayoría”

39 Cf. Isnardi Parente (1969: 172-173).

o la “multitud” de ciudadanos, el uso de *plêthos* se vuelve un recurso apropiado para hacer referencia a la ciudad en su totalidad.

En segundo lugar, en Aristóteles, quien quizá sea el autor que haya dado la definición más acabada de *pólis*, hay un vínculo entre esta comunidad y el *plêthos*. Específicamente en el pasaje 1274b41 de *Política* dice que “la *pólis* es, en efecto, un cierto número (*plêthos*) de ciudadanos” (ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθος ἐστίν).<sup>40</sup> El significado más preciso de *plêthos*, como explica Newman (1902: 132) en su clásico comentario a la obra aristotélica, lo encontramos especificado en el pasaje 1275b20-21. Tras definir al ciudadano como aquel que tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, el Estagirita aclara allí que la *pólis* es “el conjunto (*plêthos*) de tales [ciudadanos] suficiente para vivir con autarquía” (πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιοῦτων πλῆθος ἰκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς). Esta relación que traza Aristóteles, en la que incluso habla del *plêthos* como un elemento constitutivo de la ciudad,<sup>41</sup> vuelve verosímil la lectura que venimos ofreciendo acerca del Anónimo.

En tercer lugar, el Anónimo, cuando ofrece la respuesta de por qué al *adamántinos anér* le sería imposible imponer su dominio, emplea la expresión “todos los hombres” (τοὺς ἅπαντας ἀνθρώπους) y luego la suplanta por el uso de “*plêthos*” (τὸ πλῆθος), como si ambos fueran idénticos.<sup>42</sup> Esta identificación, además de aparecer en el propio texto original, la admite la mayoría de los traductores. Así, Roller (1931: 43) traduce “alle Menschen...und die große Menge”; Untersteiner (1954: 131), “tutti gli uomini...e la massa popolare”; Des Places (2003: 127-128), “tous les hommes...e la masse”; Mari (2003: 141), “tutti gli uomini...e il Popolo”, y Molina Ayala (2018: 98), “todos los hombres...y la multitud”, entre otros. El único autor que, mediante una traducción discutible, esquiva la equivalencia entre ambas expresiones es Mellero Bellido (2007: 385), quien traduce el pasaje en cuestión de la siguiente manera: “bastaría que todos los hombres, en razón al recto ordenamiento de sus vidas, se declararan enemigos de quien poseyera una naturaleza tal, para que su superioridad numérica...pudiera vencer y superar a tal hombre”.

El cuarto factor es que el *plêthos* es presentado como una masa de hombres que, en virtud del *nómos* y la *díke*, constituye una unidad indivisa que no admite dentro de sí ninguna diferencia: no puede haber nadie que sobresalga demasiado ni tampoco que su deseo sea dominar a los demás. Se trata de un esquema cooperativo entre libres e iguales que conforma un todo comunitario.

40 La traducción de *plêthos* por “número” la tomamos de Schütrumpf (1991: 49), quien traduce la frase griega transcrita como “der Staat ist eine bestimmte Anzahl von Bürgern”.

41 Cf. Parmentier-Morin (2004: 106).

42 Fragmento 6.4.

Todas estas consideraciones nos permiten apoyar la afirmación de que el Anónimo asocia el *plêthos* con la *pólis*. Hay, pues, una operación, fuertemente ideológica y de índole democrática, mediante la cual el autor erige al *plêthos* como una suerte de sujeto político y lo piensa no meramente en términos cuantitativos, sino como aquella parte de la *pólis* que sostiene la democracia. Incluso veremos que, en este hábil movimiento en el que se toma la parte por el todo, se puede dar un paso más acerca de cómo el autor entiende, de un modo particular, esa entidad política propia de la civilización griega. Este será el objetivo de la siguiente sección.

### 5. La *pólis* como cuerpo de ciudadanos

Bajo el ropaje del *plêthos*, en el texto del Anónimo la *pólis* es pensada como una asociación unificada y organizada por el *nómos* y la *dike* que no se limita a ser un simple agregado de individuos. Se trata de una entidad política que se diferencia de ellos y que tiene una finalidad propia: algo que puede ser definido como un cuerpo político. Esto significa que hay una totalidad, distinta a las partes componentes, que está integrada por los hombres y por el modo de interrelación que se da entre ellos mediante las leyes. En efecto, los *nómoi* son los lazos que unen a la comunidad y que mantienen en su debido lugar a cada uno de los integrantes; de esta manera, establecen relaciones intersubjetivas de articulación y unificación que le dan a esa asociación cierta dignidad ontológica.

Hay que aclarar, a los fines de evitar confusiones, que con el concepto de cuerpo político no se quiere decir que en Grecia la *pólis* conformaba algo separado de su base individual, de la comunidad ni tampoco del gobierno que ejercían los ciudadanos al ocupar de modo provisorio cargos políticos (los *árkhontes* y los *arkhómēnoi*).<sup>43</sup> La *pólis* no era una entidad abstracta con subsistencia y personalidad propias, que operara al igual que un Estado moderno, es decir, como una maquinaria autónoma e independiente de sus súbditos.<sup>44</sup> Tampoco se la puede concebir como el Leviatán de Hobbes (2007 [1651]) ni, en términos de Hegel (1975 [1821]: 289), como “el camino de Dios en el mundo”; mucho menos puede ser entendida, al igual que Nietzsche (2007: 82), como el “más frío de todos los monstruos fríos”.

Tales ideas son por completo extrañas al pensamiento político que presenta el Anónimo en su tratado y también al pensamiento griego antiguo en general.<sup>45</sup> En efecto, el término *pólis* tenía varias acepciones, tal como reconoce el propio Aristó-

43 Cf. Buis (2015: 90 y ss.).

44 Cf. Cartledge (1999: 468).

45 Cf. Cartledge (2009: 13), Paiaro (2012: 54), Buis (2018: 73).



teles (*Pol.* 1276a23-24), pero *grosso modo* se empleaba para designar tanto el emplazamiento físico como la comunidad de hombres que lo ocupaban.<sup>46</sup> Incluso, de entre estos dos elementos los griegos privilegiaban uno por sobre el otro: el componente humano tenía mucha más importancia que el territorio a la hora de determinar qué era lo que definía una *pólis*.<sup>47</sup> Así, en un famoso pasaje de Tucídides (7.77.7), Nicias dice que “los hombres son la *pólis*, y no las murallas ni las naves vacías de hombres” (ἄνδρες γὰρ πόλις, καὶ οὐ τείχη οὐδὲ νῆες ἀνδρῶν κεναί). En los mismos términos se expresa Aristóteles (*Pol.* 1276b1-2), quien sostiene que “la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen” (ἔστι κοινωμία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωμία πολιτῶν πολιτείας). Este tipo de expresiones demuestra dos cosas: en primer lugar, que en las definiciones del concepto se establece una identidad muy fuerte entre *pólis* y *polítai*; en segundo lugar, que esta identificación, como señala Paiaro (2012: 54), hacía que los griegos pensarán la *pólis* como un “nosotros”, a diferencia de lo que sucede con el Estado actual, en donde se lo piensa como un “otro”.

Las afirmaciones que hemos efectuado delinear la postura que tenemos con respecto al tema dentro de las principales discusiones actuales. No aceptamos, pues, la interpretación de Hansen (1989: 17-21 y 1998: 67-73), para quien el término *pólis* se utilizaba para hacer referencia a un poder público abstracto, de un modo similar al concepto actual de Estado.<sup>48</sup> Tampoco compartimos la postura de G. Anderson (2009: 12), quien argumenta que, con relación a la *pólis*, se podía pensar en la existencia de una personalidad corporativa ficticia (una *personae fictae*), a la cual denomina *Demos-State*<sup>49</sup> y la diferencia del *dêmos* conformado por el conjunto de personas “naturales” que viven y respiran.<sup>50</sup> Al respecto, Buis (2015: 77-123) ha demostrado, desde una perspectiva que privilegia el estudio de las relaciones inter-*póleis*, que no es adecuado pensarlas como “sujetos” en el sentido de personas jurídicas. Al contrario, considera que es posible consolidar un derecho internacional que no depende para su existencia de la identificación de “sujetos”, sino de “colectivos organizados de personas que actúan más allá de ciertas fronteras políticas para negociar con vecinos y terceros”.<sup>51</sup>

46 Cf. Buis (2015: 91).

47 Cf. Polinskaya (2006: 78), Rhodes (2009: 61).

48 En lo que refiere a la comparación de la *pólis* con el Estado, Hansen (1989: 21) es contundente: “[t]he *polis* was a state, not a fusion of state and society”.

49 Incluso, G. Anderson (2009: 12) sostiene que “this Athenian *Demos* was a more or less exact equivalent of Hobbes’ state person, an ancient counterpart of a modern state idea”.

50 Cf. G. Anderson (2009: 19).

51 Buis (2015: 122).

Nuestra preferencia respecto a cómo entender la *pólis* griega se sitúa, aunque con algunos matices, del lado de la postura de Berent (1994, 2004 y 2006), quien concibe dicha organización como una “sociedad sin Estado” en virtud de que no había instituciones políticas separadas de la comunidad de ciudadanos (no existía, pues, la distinción entre gobernadores y gobernados) ni tampoco mecanismos diseñados específicamente para hacer cumplir las leyes, como la policía o las fuerzas de seguridad.<sup>52</sup> Las acciones de los ciudadanos constituidos en *dêmos* son realizadas y recibidas al mismo tiempo por ellos. De ahí que, en lo que respecta a la Atenas democrática, el pueblo se da a sí mismo sus propias leyes, administra justicia a través de sus tribunales y se autogobierna: es, en términos de Tucídides (5.18.2), *autónomos*, *autódikos* y *autotelés*.<sup>53</sup> Es entendible, como afirma Paiaro (2018: 16), que con frecuencia se piense que “el Estado no haya aparecido en el contexto de la *pólis* como una entidad abstracta que se imponía sobre la sociedad, sino que se encontraba consustanciado con el cuerpo político, con la comunidad de los *polítai* atenienses”.<sup>54</sup> Un claro exponente de esta postura es Castoriadis (1997: 203), quien sostiene que en “el mundo antiguo, no hay Estado como aparato o instancia separada de la colectividad política” y que el “poder, es la colectividad misma que lo ejerce”.

Bajo estos lineamientos, al hablar de la *pólis* como cuerpo político lo que queremos significar es que ella constituye un colectivo de ciudadanos organizados, el cual, mediante la cooperación y el servicio mutuo, busca satisfacer los intereses del todo. En relación con esta idea de coordinación y empresa común, existen en algu-

---

52 Nuestra diferencia con esta postura es que, si bien no es posible hablar de organismos centralizados que dispongan del uso de la fuerza con el fin de garantizar el cumplimiento de las leyes, lo cierto es que existían instituciones rudimentarias que cumplían dicha función. Así, Herman (1994: 114 y 2006: 229) identifica varios grupos que desarrollaban tareas coactivas: los diez arcontes elegidos anualmente; los “Once” guardianes de la prisión, quienes también actuaban como verdugos; los llamados “arqueros escitas”, 300 esclavos públicos que asistían a los arcontes y los Once y que tenían como principal función mantener el orden social en los espacios públicos. También deben sumarse al aparato coactivo otros mecanismos que estaban a disposición de la *pólis* de forma ocasional. En este sentido, Paiaro (2012: 61) destaca dos: en primer lugar, el denominado, en los países de habla inglesa, *self-help*, *self-defense* o *voluntary prosecution*, de acuerdo con el cual un individuo de forma unilateral podía hacer valer sus derechos sin la mediación de organismo público alguno; en segundo lugar, la movilización militar de ciudadanos ante amenazas al interior de la ciudad. De todas maneras, conviene insistir en que, a nuestro modo de ver, las instituciones coercitivas mencionadas eran tan precarias y están tan lejos de asemejarse a aquellas que existen en los Estados modernos, que preferimos evitar realizar una comparación.

53 Cf. Castoriadis (1994: 117 y 2012: 89-90).

54 Así, por ejemplo, sucede con autores como Ehrenberg (1960: 88-89), P. Anderson (1997: 38) y Vernant (2006: 57-60).

nas fuentes paralelismos entre las partes del cuerpo humano y distintas asociaciones (como la familia y el ejército) que representan la existencia de una unión orgánica.<sup>55</sup> Así, Jenofonte (*Mem.* 2.3.17-18) compara la disfunción que genera la pelea entre hermanos con la utilidad recíproca que tienen las partes del cuerpo, como sucede con los pies, los ojos y las manos. En la misma dirección, Esopo (130) traza en su fábula sobre el estómago y los pies una comparación de ambos con el general y su ejército. En relación con la asociación de la *pólis*, Isócrates (7.14 y 12.138) habla del “alma de la ciudad” (ψυχή πόλεως), y en fuentes más tardías, como Dinarco (1.110) e Hipérides (5. col. 25), encontramos directamente la expresión “el cuerpo de la *pólis*” (τὸ τῆς πόλεως σῶμα).

No hace falta, de todos modos, recurrir a esas analogías somáticas para ver cómo los griegos pensaban la *pólis* como una instancia conceptual más amplia que sus partes. De hecho, en algunas fuentes filosóficas se evidencia un uso particular de ciertas expresiones sobre la comunidad política que demuestra, en palabras de Buis (2015: 92), una “conceptualización del universo colectivo”. Así, en el *Critón* de Platón (50a7-8) Sócrates habla de “las leyes y lo común de la ciudad” (οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως), frase que según Burnet (1929: 280) “marks at least the beginning of the idea that the State as such was a juristic personality or corporation, a view not as a rule clearly grasped by the Athenians or the Greek generally”. También Aristóteles presenta una idea que sigue esta dirección, cuando se detiene en *Política* (1276a17-b15) a indagar el problema de la identidad de la ciudad. En ocasión de discutir este aspecto, el Estagirita descarta que su identidad esté dada por el área geográfica o por algún elemento material como las murallas. Tampoco depende de sus miembros en concreto, pues, aunque continuamente unos mueren y otros nacen, la ciudad es la misma mientras continúe el mismo linaje de los que la habitan. En realidad, la respuesta al interrogante de cómo y cuándo hay que decir que la ciudad es la misma u otra diferente descansa en “el *eídos* de su composición” (εἶδος...τῆς συνθέσεως). La “forma” de la comunidad de ciudadanos es precisamente el régimen político (*politeía*) y solo cuando este se altera se puede decir que la ciudad desaparece.<sup>56</sup>

El punto al que queremos llegar con todo este desarrollo es demostrar que la *pólis*, si bien no debe ser pensada como una entidad con personalidad jurídica propia, encarna un cuerpo de ciudadanos, único, idéntico en sí mismo, organizado y diferencia-

55 Sobre la metáfora de la *pólis* como cuerpo, ver Brock (2013: 69-82).

56 En efecto, la *pólis* es un compuesto de forma, la *politeía* (1276b2-11), y de materia, los *polítai* (1325b39-1326a5). Así pues, dado que en Aristóteles la forma siempre es más importante que la materia, no debería sorprendernos que, solo si ella cambia, la *pólis* deja de ser la misma. Cf. Hansen (2013: 49-50).

ble conceptualmente. Según creemos, esta característica ontológica aparece, aunque de forma tímida, en el texto del Anónimo, más precisamente en el fragmento 6. En efecto, el autor habla allí de la constitución de una sociedad que nace como consecuencia de la incapacidad natural de los hombres para vivir aislados. Tal asociación humana solo subsiste si se encuentra bajo el imperio de la ley y la justicia, principios que, como hemos dicho tantas veces, han sido impuestos por la *phýsis*. Bajo esta perspectiva, la ciudad constituye una comunidad de ciudadanos que deben apoyar las instituciones y tener como guía, a los fines de alcanzar la felicidad, únicamente el *nómos*. También hemos destacado con anterioridad esta forma de concebir la ciudad, generalmente bajo el rótulo de “empresa cooperativa” o “esquema de cooperación”. Sin embargo, podemos agregar ahora, a la luz de las ideas trazadas en torno a la noción de cuerpo político, que esta empresa no se caracteriza simplemente por la materialización de relaciones intersubjetivas ordenadas y organizadas bajo la ley –lo cual, recordemos, es lo que la dota de poder para vencer al *adamántinos anér*–, sino que en ella hay vínculos políticos que atan a los participantes de una manera especial y en una doble dirección: por un lado, de individuo a individuo y, por el otro, de individuos hacia la comunidad en su conjunto, es decir, entre las partes entre sí y las partes con el todo.

Semejante idea cobra sentido en la figura del *plêthos* guiado por la recta legalidad. En efecto, la masa de hombres que se enfrenta al *adamántinos anér* involucra obligaciones recíprocas de cooperación y, al mismo tiempo, la obligación de garantizar la subsistencia de la unidad política que nace de la *phýsis* deficitaria del hombre y se conserva gracias al *nómos* y a la *díke*. En la conformación de esta agrupación, pues, se expresa un compromiso común de mantener la institución que unifica a sus partes componentes y la vuelve una: todo ciudadano está llamado a defender la ley y el orden.<sup>57</sup> En relación con este punto, un dato interesante es que, al rechazarse a todo aquel que quiera subyugar a sus miembros o romper el esquema de cooperación, se afirma la identidad del grupo. El *plêthos* se ve a sí mismo como un conjunto de individuos que se identifican mutuamente en un proyecto de vivir bajo el imperio de la ley y de alcanzar su máximo desarrollo en una *pólis* caracterizada por la “confianza” (*πίστις*), las “relaciones comerciales” (*ἐπιμειξία*), el tiempo libre para dedicarse “a los asuntos de la vida” (*τὰ ἔργα τῆς ζωῆς*) y la “ausencia de miedo” (*ἀφόβους*), entre otros tantos beneficios que se derivan de la *eunomía*.<sup>58</sup> Se puede decir, en este orden de ideas, que la dicotomía *plêthos/týrannos* traza una clara distinción entre un “nosotros”, integrado por los miembros de la ciudad, y lo “otro”, en donde se sitúa

57 Cf. Hoffmann (2002: 157).

58 Fragmento 7.1-7.

el *adamántinos anér* como aquello extraño, perturbador y capaz de arrebatarnos a los ciudadanos la chance de alcanzar la *eudaimonía*.

La concepción desarrollada acerca de la *pólis* como entidad perfectamente unida explicaría por qué para el Anónimo es algo mucho más poderoso que un hombre de metal, inmune a las enfermedades y al dolor, dotado de una fuerza que lo haría casi indestructible. En realidad, ello demuestra que la *pólis* es la que tiene el cuerpo *adamántinos* y su poder no proviene más que del estricto cumplimiento de las leyes; de ahí que, como dice el propio Anónimo, “el *krátos* en sí, precisamente como es *krátos*, se conserva gracias a la ley y la justicia” (αὐτὸ τὸ κράτος, ὅπερ δὴ κράτος ἐστὶ, διὰ τε τοῦ νόμου καὶ διὰ τὴν δίκην σιωζόμενον).<sup>59</sup> Vale realizar una aclaración con respecto a calificar la *pólis* de tal modo. En efecto, como hemos mencionado,<sup>60</sup> *adamántinos* es un adjetivo que deriva del sustantivo *adámas* (ἀδάμας), el cual no solo significa “acero” o “algo hecho de un metal durísimo”, sino que también recoge la idea de lo “indomable”, lo “inconquistable” o lo “salvaje”. En este sentido, al calificar a la *pólis* de este modo, estamos atribuyéndole al mismo tiempo toda esa gama semántica que se puede aglutinar bajo la siguiente expresión: la ausencia o la imposibilidad de dominación.

En términos políticos, resulta muy interesante la relación *adámas/adamántinos*, pues nos da pie para decir que la ciudad, además de ser indestructible o inquebrantable, no admite que nadie ni nada se imponga sobre ella. En oposición al *adamántinos anér*, quien sí se puede “domar” (δαμάζειν) y de hecho lo es por el *plêthos*, la *adamántine pólis* es una asociación política que tiene la capacidad de ejercer, gracias a la ley y la justicia, el *krátos* sobre cualquier amenaza que pretenda subyugarla o destruirla. Hemos visto que la principal amenaza de la *pólis* es el hombre de acero, figura que en la vida real corresponde al tirano y el cual entra en escena cuando la ciudad está debilitada a causa de una ilegalidad generalizada. Habría que mencionar también otro problema intra-*pólis* que se soluciona con una buena legislación y distribución de bienes: “la guerra interior” (ἡ οἰκεία στάσις), la cual se produce a raíz del permanente conflicto político que los ciudadanos tienen entre sí.<sup>61</sup> Sin embargo, el Anónimo no se limita a mostrar cómo la unidad perfectamente unida anula problemas locales, si bien es cierto que son aquellos a los que le presta mayor atención. En efecto, también hace mención, aunque con brevedad, a “la guerra exterior” (ὁ τε πόλεμος ἔξωθεν) que, como aclara el autor, “conduce hacia la catástrofe y la esclavitud” (ἐπιφερόμενον

59 Fragmento 6.5.

60 Ver nota 29.

61 Fragmento 7.10.

εις καταστροφην και δουλωσιν).<sup>62</sup> Lo interesante de este punto es que el Anónimo afirma que la guerra sobreviene con mayor frecuencia cuando los individuos no se someten a la ley; en cambio, se vuelve un evento excepcional cuando la norma es la *eunomía*. Si bien no es este el lugar para desarrollar el sentido de dicha expresión dado que excede los propósitos de este trabajo, podemos destacar dos ideas centrales que se derivan de ella: en primer lugar, que la ciudad eunómica irradia su buena organización hacia el ámbito de las relaciones inter-*póleis*; en segundo lugar, que de todos modos, por más perfecta y organizada que se encuentre la *pólis*, los conflictos con otras ciudades siempre están latentes e incluso son inevitables.

## 6. La comunidad política como único marco de existencia personal

El análisis realizado en las secciones anteriores nos permite abordar la cuestión de la prioridad ontológica de la *pólis*, es decir, que ella, en el orden de ser, se encuentra antes que los individuos. El núcleo del planteo que estructura esta sección se puede formular en los siguientes términos: si, como hemos visto, cualquiera que desafíe el *nómos* y pretenda vivir al margen de la legalidad no tiene posibilidades de subsistir, entonces ello significa que para el Anónimo no es posible de ningún modo la existencia humana por fuera de la ciudad. La *pólis*, pues, es considerada como el único marco de existencia posible para el ser humano; no hay otra alternativa. Solamente ella es capaz de permitir la subsistencia de sus miembros, de garantizar la satisfacción de sus necesidades y de lograr que los hombres puedan llevar al máximo de perfección sus capacidades siempre y cuando las pongan al servicio de las leyes y la justicia. Veamos tales ideas con un poco más de detalle.

Lo primero que no debemos perder de vista es que para el Anónimo, de acuerdo con la teoría sobre el origen de la ciudad expuesta en el fragmento 6, la presencia del *nómos* y la *dike* es lo que permite la existencia de una comunidad política. En este sentido, juridicidad y politicidad son expresiones que van de la mano. Se puede decir, incluso, que para el Anónimo el carácter de la politicidad pertenece al derecho, ya que la tendencia de las relaciones humanas hacia la constitución de una asociación política dirigida a alcanzar el bien común se estructura sobre la base de normas jurídicas. En otras palabras, la *pólis* es la finalidad hacia la cual tienden los hombres al desear convivir unos con otros bajo el imperio de la ley y la justicia. Entonces, solo cuando una agrupación de individuos es gobernada por aquellos dos principios, se puede hablar de politicidad; antes de esa instancia solo habría discordia y una existencia individual impensable, pues, como dice el autor, “no es posible [que los individuos] vivan juntos

---

62 Fragmento 7.6.

unos con otros sin leyes” (σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς κὰν ἀνομίαι διαιτᾶσθαι οὐχ οἶόν τε).<sup>63</sup> Lo que el Anónimo quiere dejar en claro, pues, es que sin derecho no hay organización política. Tampoco hay algún otro tipo de asociación ni mucho menos una existencia individual. La postura del autor es tajante. Incluso, la sostiene para el caso en que en una comunidad política comience a imponerse la *anomia*. Así, en el fragmento 7.13, luego de enumerar todas las desgracias que son fruto de la ilegalidad, afirma que “no es posible que los hombres vivan sin leyes ni justicia” (οὐ γὰρ οἶόν τε ἀνθρώπους ἄνευ νόμων καὶ δίκης ζῆν).

Sin negar el mérito del autor respecto a cómo articula juridicidad y politicidad a la hora de señalar el *status* ontológico de la ciudad, creemos que la mejor forma, y la más novedosa, que tiene para dar cuenta de este punto es mediante el argumento del hombre de acero. Ciertamente, lo que este revela es que nadie, por más extraordinario que sea, puede escapar a los contornos de la politicidad. Todo aquel, como sucede con el *adamántinos anér* o el *týrannos*, que desconozca el valor de la *pólis* se topa con un dato básico inmodificable: sin ella no es posible la existencia del individuo ni su desarrollo personal, sobre todo ético.

En estos términos, la política tiene una doble valencia: es racional y ética. En efecto, en cuanto al aspecto racional, el Anónimo, en su discurso acerca del origen de la ciudad, exhibe una perspectiva privilegiada en la cual la *phýsis* misma hace que los hombres tiendan a constituirse en sociedad y someterse al imperio de la ley. El único medio a través del cual se puede sortear el funesto destino de morir como consecuencia de la incapacidad natural para vivir aislado es conformar una ciudad en la que la ley y la justicia sean sus guías. En estos términos, la *pólis* supone un medio y un fin racionales: es la vía adecuada que permite al individuo salir de su deplorable estado natural, pero al mismo tiempo la que consigue establecer de forma acabada las condiciones necesarias para llevar a cabo una vida virtuosa, pacífica y libre de la *stásis*. Vale aclarar que entender la *pólis* en estos términos no implica decir que sea algo susceptible de ser reemplazado por otra forma de asociación humana. La *pólis* no es una opción entre muchas que está librada al antojo de los individuos. No hay nada más opuesto al pensamiento del Anónimo que semejante idea. Entre *phýsis* y *pólis* hay una relación de continuidad inmodificable, de manera que el carácter de la *pólis* es “por naturaleza” (φύσει). Por cierto, una cosa muy distinta es que los hombres lleguen efectivamente a ese estado. Como dijimos al hablar del origen de la ciudad, la politicidad no supone descartar cierto esfuerzo y sacrificio: la naturaleza pone las condiciones, pero luego los hombres deben dar el paso para llegar a la situación de civilización que permite la *pólis*.<sup>64</sup>

63 Fragmento 6.1.

64 Es por eso que, como explica Dreher (1983: 27), la fuerza de la ley no se basa en una

En cuanto al aspecto ético, la *pólis* es la que permite que el hombre pueda llevar a su máxima perfección sus cualidades, “sea la sabiduría, el valor, la elocuencia o la excelencia” (ἔάν τε σοφίαν ἔάν τε ἀνδρείαν ἔάν τε εὐγλωσσίαν ἔάν τε ἀρετήν).<sup>65</sup> En efecto, si bien el hombre está dotado por naturaleza de algunas de estas capacidades, ello no es suficiente para llevarlas “hacia la perfección” (εἰς τέλος).<sup>66</sup> Al contrario, los dotes otorgados por la *phýsis* deben ser desarrollados por medio de la educación y, para ello, debe existir un espacio político constituido que le permita al individuo ejercer un proceso continuado en sus estudios. Solo recién en la *pólis* los individuos se desarrollan como tales y alcanzan su *télos*.

En relación con el carácter racional y ético de la política, la famosa afirmación de Aristóteles (*Pol.* 1253a26-29) de que aquel que no puede formar parte de la ciudad es “una bestia o un dios” (θηρίον ἢ θεός) es útil para señalar algunos puntos interesantes sobre el texto del Anónimo. En efecto, en cierto sentido se puede pensar que el *adamántinos anér* es aquel ser extraño que, ya sea bajo la forma de la “animalidad” o bien de la “divinidad”, se encuentra impedido de formar parte de la política en virtud de su carácter extraordinario. Incluso, se puede decir que semejante ser es el contraejemplo de la noción aristotélica del hombre como “animal político por naturaleza” (φύσει πολιτικὸν ζῷον),<sup>67</sup> el cual se desarrolla en la *pólis* y adquiere allí entidad como tal.

Sin embargo, hay un rasgo muy importante en el planteamiento del Anónimo que hace que la expresión aristotélica sea inoportuna: el hombre de acero, a pesar de su extraordinaria naturaleza, tiene la posibilidad de integrar la ciudad; participar de la *pólis* no es una cuestión que se descarta de plano, sino que es una elección. La integración del *adamántinos anér* al mundo político depende de la sumisión a las leyes y a la justicia, es decir, de volverse ciudadano. Solo cuando rechaza la obediencia política y ve en la *pleonexía* la fuente de todo poder, sale del campo político y se coloca por fuera de la ciudad.

Hay, pues, una obligación de ser parte de la *pólis*. Una obligación que no solo puede ser entendida como un requerimiento moral de *hacer* algo, sino como una condición existencial de *ser* un ciudadano. En efecto, quien niegue la *pólis*, se niega a sí mismo como individuo. Si el *adamántinos anér* no se somete al imperio de la ley, no podría sobrevivir, pues el *plêthos*, guiado por la *eunomía*, lo aniquilaría. El hombre de acero solo podrá garantizar su subsistencia si “se aliara con las leyes y con la justi-

---

suerte de anclaje en la naturaleza, sino que es la acción deliberada del *plêthos* lo que garantiza la preservación de las instituciones estatales.

65 Fragmento 1.1.

66 Fragmentos 1.1 y 2.2.

67 Arist. *Pol.* 1253a3.



cia y las fortaleciera, e hiciera uso de su fuerza a [favor] de ellas y también de las cosas que las sostienen” (τοῖς μὲν νόμοις συμμαχῶν καὶ τῷ δικαίῳ καὶ ταῦτα κρατύνων καὶ τῇ ἰσχύι χρώμενος ἐπὶ ταῦτά τε καὶ τὰ τούτοις ἐπικουροῦντα).<sup>68</sup> En relación con esta obligación, por cierto, hay un “aire de familia” con Protágoras (DK 80 C 1), quien en su exposición sobre el origen de la ciudad dice que todo aquel que no participe de la *aidós* y la *díke* debe ser eliminado de la ciudad como una enfermedad. Lo interesante es que, en el caso del sofista de Abdera, al igual que en el del Anónimo, el derecho ocupa también un lugar protagónico, pues dicha obligación de expulsar de la *pólis* a todo aquel que no coopere con aquellos principios es impuesta por el *nómos*.<sup>69</sup>

En relación con estos puntos que venimos desarrollando, no compartimos, pues, la opinión de Cataudella (1950: 83), quien dice que la subordinación del individuo a la *pólis* es más aparente que real. Según entiende el filólogo italiano, basta considerar el pasaje en donde se describen las ventajas de la *eunomía* para darse cuenta de que en realidad esa subordinación, e incluso el poder de la ciudad y de las leyes, es concebida en función de las ventajas que allí obtienen los particulares, tales como seguridad, bienestar, tranquilidad y paz, entre otras. Sin embargo, Cataudella defiende esa tesis porque su preocupación es compatibilizar el pensamiento del Anónimo con el de Demócrito y desvincularlo de Protágoras, quien sí subordina el individuo a la ciudad.<sup>70</sup> En realidad, las conclusiones de nuestro razonamiento nos permiten afirmar que la discusión acerca de si el individuo está o no sometido a la *pólis* no tiene mucho sentido, pues directamente la vida individual no es posible sin la existencia de la ciudad.

Por lo demás, la interpretación ofrecida acerca de que sin ciudad no hay ciudadanos se puede complementar con un argumento de corte conceptual. En efecto, los vocablos griegos muestran con claridad que un término supone conceptualmente al otro. La *pólis* estaba conformada por el “club de hombres” de los *polítai*.<sup>71</sup> Todo aquel que no ingresaba en esta categoría no podía, pues, desempeñarse en los espacios públicos o, lo que es lo mismo, ejercer la *politiké*. De hecho, el propio Aristóteles (*Pol.* 1275b16-21), al momento de definir el concepto de ciudadano, dice que es aquel que “tiene el derecho de participar en la función deliberativa o judicial” (ἐξουσία

68 Fragmento 6.3.

69 Lo que da cuenta este aspecto es precisamente que la *pólis* tiene un carácter precario y, dado que obtiene su legitimidad del acuerdo de los intervinientes, requiere que ellos actualicen constantemente su pertenencia a la comunidad política bajo la amenaza de ser expulsados. Cf. Álvarez (2012: 282).

70 Así, compárense los fragmentes DK 68 B 251 y 80 C 1 de Demócrito y Protágoras, respectivamente.

71 Cf. Mossé (2001: 87).

κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς).<sup>72</sup> En esta misma línea, se puede decir que el Anónimo define a los ciudadanos como los participantes del espacio público: son aquellos que apoyan el *nómos* y la *dike*, se someten al imperio del derecho y ponen sus capacidades al servicio del bien común.

Este argumento que coloca el acento en la conexión lógica o conceptual que mantienen los conceptos de ciudad y ciudadano se enfrenta en el texto del Anónimo con un pequeño obstáculo: el autor no utiliza el vocablo *polítes*. En su lugar, la mayoría de las veces opta por el uso de *ánthropos* y, con menor frecuencia, el de *anér*.<sup>73</sup> Incluso, entre uno y otro caso no surgen diferencias respecto al uso. Así, por ejemplo, la sinonimia se advierte al compararse la frase inicial del fragmento 4.1 con la oración del fragmento 6.4: mientras que en el primer caso se habla de que “todos los *ándres*” (πάντα ἄνδρα) deben dominar sus pasiones, en el segundo se dice que “todos los *anthróroi*” (ἅπαντας ἀνθρώπους) vencerían al hombre de acero.

La ausencia del uso de *polítes* no es un inconveniente lo suficientemente fuerte como para hacernos abandonar nuestra interpretación. En efecto, creemos que el autor, al hablar de *anér* o *ántrophos* en estrecho vínculo con la configuración de la *pólis*, está pensando precisamente en aquel hombre mayor de edad, masculino, viril y apto para la política y también para desempeñarse en el ámbito de la guerra: se trataría, pues, de un verdadero ciudadano.<sup>74</sup> Sin ir más lejos, el término *anér* se utilizaba en determinados contextos casi como un sinónimo de *polítes*.<sup>75</sup> Tal es el uso que se da, por ejemplo, en Tucídides (7.77.7), cuando se dice que los “*ándres* [son] por cierto la *pólis*” (ἄνδρες γὰρ πόλις)<sup>76</sup> y en los discursos forenses a través de expresiones del tipo “oh, *ándres*” (ὦ ἄνδρες),<sup>77</sup> “oh, *ándres* ciudadanos” (ὦ ἄνδρες πολῖται),<sup>78</sup> “oh, *ándres* atenienses” (ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι)<sup>79</sup> u “oh, *ándres* jueces” (ὦ ἄνδρες δικασταί).<sup>80</sup>

72 Asimismo, ver Lys. 6.48 y Arist. *Ath.* 26.4.

73 En total, el Anónimo emplea *ánthropos* en 29 ocasiones y *anér* unas cuatro veces.

74 En relación con el concepto de ciudadano ateniense y sus características, ver Manville (1997: 3-34).

75 Cf. Loraux (1981: 277), Paiaro (2012: 53).

76 Sobre este modo de conceptualizar la *pólis*, ver en especial los trabajos de Paiaro (2012 y 2018).

77 And. 1.1.

78 Antipho. 3 1.1.

79 Aeschin. 1.1.

80 Antipho. 6.1.

## 7. Conclusión

Hemos visto a lo largo de este capítulo, desde una perspectiva estrictamente política, una serie de temas que expone el Anónimo en su breve texto. En este sentido, comenzamos por analizar cómo, dentro de la antítesis *nómos/phýsis*, el autor articula una serie de ideas mediante las cuales logra justificar de modo sólido el origen de la ciudad. La novedad del Anónimo, a diferencia de otros sofistas, es que ve en el proceso de constitución de la *pólis* un *continuum* en donde lo natural y lo convencional mantienen una perfecta armonía. También esta secuencia se caracteriza por la presencia de un “modelo tecnológico” que está articulado con un “paradigma pleonéctico”, ambos sujetos a los límites de la ley y la justicia, de manera tal que se garantice una sociedad ordenada y pacífica.

Más allá de esta mediación alcanzada por el autor, lo cierto es que no descuida un problema que late en toda organización política y que hemos denominado como la tensión comunidad/individualidad. Lo interesante, en este plano, es que el argumento del hombre de acero le sirve al autor para demostrar que la *pólis*, antes que cualquier individuo, se encuentra en el punto más alto de la jerarquía de valores morales y políticos. Incluso, el autor va más lejos en sus ideas. La *pólis*, que es presentada bajo la forma de un *plêthos* aglutinado en perfecto orden gracias a la ley, se muestra como un cuerpo político que constituye una instancia diferente a sus bases. Se la concibe, pues, como una empresa común y cooperativa que conforma una unidad política que aspira no solo a satisfacer los intereses de sus partes componentes, sino los de la comunidad entendida como un todo. Semejante lectura reveló, entre otras cosas, la fortaleza y el poder de la *pólis* frente a cualquier amenaza que pretendiera socavarla, al punto tal de considerarla a ella misma *adamántine*.

Tales reflexiones nos han llevado a plantear la idea de que, en la cosmovisión del Anónimo, la *pólis* es tan importante y valiosa que merece recibir un carácter privilegiado: tiene prioridad ontológica y constituye, pues, el único marco de existencia individual posible. Fuera de ella, la vida ciudadana es impensable. Quien quiera encontrar una organización política que posibilite su subsistencia, garantice su desarrollo y brinde las condiciones necesarias para llevar al máximo de perfección sus capacidades, debe formar parte de la *pólis*; no hay otra alternativa posible. Esta tesis queda confirmada con el argumento del hombre de acero, quien solo puede conservar su existencia si se somete a las leyes y la justicia. Se debe volver, pues, ciudadano, al igual que los otros participantes de la empresa común de la *pólis* y admitir que dentro de ella no hay diferencias sustanciales: todos son libres e iguales y el único que puede erigirse como gobernante e imponer su voluntad no es otro que el *nómos*.



## CONCLUSIONES

Heidegger (2014: 111), uno de los filósofos más importantes del siglo XX, dijo en el *Curso sobre los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, dictado durante el semestre de verano de 1926 en Marburgo, que el texto del Anónimo expone una anacrónica sabiduría ilustrada sin ninguna importancia filosófica, que es característica del creciente proceso de divulgación de las doctrinas de los sofistas. Sin embargo, el filósofo alemán subestimó el pensamiento que se expone allí, en especial aquel vinculado con el campo de la filosofía práctica. En efecto, como hemos visto a lo largo de este trabajo, la obra del Anónimo, aunque breve en extensión, es un campo sumamente fructífero para explorar algunos de los principales problemas que ocupaban el centro de atención de las reflexiones filosóficas griegas del siglo V a. C., sobre todo aquellos ligados con el comportamiento ciudadano y el valor de las instituciones cívicas.

A los fines de justificar la interpretación propuesta sobre el significado del argumento del hombre de acero, resulta adecuado trazar aquí el sendero de todo nuestro análisis y destacar de manera sintética las principales ideas obtenidas. En primer lugar, focalizados en una dimensión moral, hemos visto que el autor expone su visión del buen ciudadano, quien no se define así solo por el perfeccionamiento individual, sino que dicha condición depende en gran medida del modo en que se comporta frente a la ley y la justicia. El ejercicio de la *aretè politiké* implica un compromiso serio de apoyar las instituciones legales, así como también de participar en los asuntos de la ciudad con el fin de fortalecer los lazos cívicos y generar la mayor cantidad de beneficios sobre la comunidad en general. El Anónimo coloca un especial interés en demostrar estos puntos, pues en una sociedad en la que haya ciudadanos virtuosos, la presencia de un esquema cooperativo de libres e iguales, que no vean más que a la ley y a la justicia como sus únicos gobernantes, está asegurada. Junto con ello, se garantiza un espacio en el cual todos dirijan sus esfuerzos a alcanzar la *eunomía* y el bien común. En este sentido, el Anónimo muestra una impronta que se caracteriza por rechazar el ejercicio desmedido de la libertad y de llevar a cabo una vida a cualquier precio. La *pleonexía*, que es el principal blanco de ataque del argumento del hombre de acero, no tiene cabida en esta perspectiva moral. La grandeza del hombre solo se obtiene cuando se vuelve el más fiel súbdito de las instituciones políticas y coloca todas sus capacidades para alcanzar fines justos y conformes a la ley.

En segundo lugar, nos hemos detenido en la dimensión jurídica de la obra, en especial en los fragmentos 6 y 7. En este plano, el Anónimo recorre las principales instituciones del imaginario jurídico griego y, mediante un hábil movimiento con

el que logra conciliar el *nómos* y la *phýsis* y el *nómos* y el *krátos*, da cuenta de que la ley y la justicia son los principios más importantes a los fines de establecer una empresa cooperativa y beneficiosa. En este sentido, la ley es la única guía a la cual los ciudadanos deben someter sus voluntades; de otro modo, “no es posible alcanzar la felicidad” (οὐκ ἄλλως ἔνεστι τυχεῖν εὐδαιμονίας).<sup>1</sup> En lo que a este aspecto se refiere, el Anónimo es contundente.

Sin embargo, el papel de la ley no se limita a los aspectos señalados. Según hemos podido ver, en la concepción del Anónimo la ley es la que permite la libertad; de ninguna manera ella esclaviza a los hombres, como afirman algunos sofistas. Incluso, la ley se erige como el mejor instrumento para mantener la unidad de la *pólis* y establecer, gracias a la estricta obediencia, una situación de *eunomía* de la cual se derivan una serie de beneficios tales como la “confianza” (πίστις), las “relaciones comerciales” (ἐπιμειξία), el tiempo libre para dedicarse “a los asuntos de la vida” (τὰ ἔργα τῆς ζωῆς), la “ausencia de miedo” (ἀφόβους), la cancelación de la “guerra interior” (ἡ οἰκεία στάσις) y la infrecuencia de la “guerra exterior” (ὁ πόλεμος ἔξωθεν).<sup>2</sup> La obediencia política neutraliza la posibilidad de que se dé una situación de *anomia* y, junto con ella, que emerja el *týrannos*, el mayor de los males que se puede imaginar dentro de una sociedad democrática.

Al respecto, se puede decir que la ferviente crítica a la concentración unilateral del poder exhibe el gran interés del Anónimo en discutir sobre la compleja historia de la tiranía en Atenas y demostrar, en contra de los sofistas que exaltan el dominio de uno y el ejercicio desenfrenado de la libertad, que en los nuevos tiempos no hay lugar para el individualismo sin límites. Que un hombre sobresalga notablemente en capacidades, en fuerza y en habilidad, en suma, que sea “de acero no solo en cuanto al cuerpo, sino también al alma” (ἀδαμάντινος τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν), no interesa en el nuevo contexto político que caracteriza a la *pólis* democrática del siglo V a. C. Al igual que una falange hoplita, la fuerza del esquema no está dada por uno, sino por el trabajo armonioso de sus partes componentes. Sin la sumisión a “un discurso recto, en cuanto prescribe lo que se debe hacer y prohíbe lo que no es necesario [hacer]” (λόγος ὀρθός, προστάτων μὲν ἃ δεῖ ποιεῖν ἀπαγορεύων δὲ ἃ μὴ χρῆ), los hombres estarían condenados a tener una existencia de corta duración.<sup>3</sup>

Este segundo paso dado en el capítulo II, a pesar de ser el más importante dados nuestros intereses jurídicos, no nos permitía tener una lectura acabada del texto. Hacía falta dar otro paso más que abordara la dimensión política. En este marco, hemos

1 Fragmento 7.17.

2 Fragmento 7.1-7.

3 Fragmento 7.17.

visto que dentro de la antítesis *nómos/phýsis*, el autor expone su tesis acerca de la constitución de la ciudad. En el desarrollo de este tema, la novedad es que ve el origen de la *pólis* como un *continuum* que se caracteriza por dos notas distintivas: por un lado, la conciliación entre lo natural y lo convencional y, por el otro, la articulación de un “modelo tecnológico” con un “paradigma pleonético”. Es importante señalar aquí que el deseo del hombre de tener siempre más y el conflicto que ello genera en las relaciones intersubjetivas son la verdadera razón por la cual el Anónimo introduce el gobierno de la ley y la justicia. Justamente, el objetivo del argumento del *adamántinos anér* es impugnar la *pleonexía* y demostrar que el dominio del hombre sobre el hombre no tiene cabida en una ciudad eunómica. En este contexto, el argumento del hombre de acero le sirve para dejar en claro la supremacía de la *pólis*. Dentro de la tensión comunidad/individualidad no hay dudas acerca de que aquella es la que merece el mayor respeto y se encuentra en la cúspide de los valores ciudadanos. Incluso, en relación con su naturaleza, vimos que la *pólis*, si bien no es una entidad que se separa de los ciudadanos que la conforman (al estilo de una abstracción con personalidad jurídica propia), puede ser pensada en algún punto como una instancia conceptualmente distinta: se trata, pues, de una unidad que no constituye un simple agregado de individuos, sino un verdadero cuerpo político extraordinario, único y dotado de tanto poder que merece ser considerado *adamántinos*.

En esta cosmovisión, pues, no es extraño que se piense la *pólis* como el único espacio que brinda las condiciones de posibilidad para la existencia individual. En la medida que sin ella la vida ciudadana es impensable, se puede decir que tiene una clara prioridad ontológica. No hay otra organización política en la que sea posible la subsistencia ni tampoco el desarrollo pleno de las capacidades. El hombre de acero, que quiere fundar su poder en la *pleonexía*, desconoce este dato básico y, por eso, es destruido por el *plêthos*. La única opción que semejante ser extraordinario tiene es hacerse aliado de las leyes y la justicia, poner sus capacidades al servicio del bien común y fortalecer esos dos principios. El hombre de acero, pues, debe comportarse como un ciudadano ejemplar; solo así será considerado “el mejor” (ἄριστος).

En este sentido, la doctrina política que transmite el Anónimo mediante su tratado apunta directamente a tratar uno de los temas más importantes que signaban la vida institucional de la Atenas clásica: nos referimos, por cierto, al valor de la *pólis* y el lugar que debe ocupar en la cosmovisión ciudadana. Focalizado en este problema y en un contexto en donde las instituciones políticas y sociales son puestas en discusión, el Anónimo, mediante una estrategia discursiva que se nutre de las principales ideas que gravitaban en el período de los sofistas, demuestra que la *pólis* es el único marco que permite, bajo el imperio de la ley y la justicia, la subsistencia de los ciuda-

danos y que ofrece la posibilidad de llevar a cabo una vida dirigida a alcanzar la *eudaimonía*. Quien niegue que ella hace posible la existencia individual y que, a causa de un comportamiento desmedido propio de un *hybristés*, vaya más allá de los límites del *nómos*, siempre será alcanzado por un final funesto. Todos deben comprender que la politicidad es la única que logra sacar al hombre de su estado miserable de naturaleza.

Todo lo expuesto hasta aquí nos permite confirmar los puntos propuestos al comienzo del libro. Así pues, creemos haber demostrado que el Anónimo, frente al individualismo extremo y el cuestionamiento de los valores democráticos exhibido en algunas posiciones de la época, introduce el argumento del *adamántinos anér*, desde una perspectiva original y novedosa, con una triple finalidad: en primer lugar, advertir a los ciudadanos de los peligros de ejercer una libertad desmedida; en segundo término, defender el imperio de la ley democrática fundada en la voluntad del pueblo; y finalmente, demostrar que la empresa común de la *pólis*, entendida como un cuerpo de ciudadanos sometidos al gobierno de la ley y la justicia, es el único marco de existencia humana posible.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Ediciones de presocráticos, sofistas y del Anónimo de Jámblico

- Cardini, M. T. (trad.) (1923) *I sofisti: frammenti e testimonianze*, Bari: Laterza & Figli.
- Des Places, E. (ed. & trad.) (2003) *Jamblique. Protreptique*, París: Les Belles Lettres.
- Diels, H. & Kranz, W. (eds.) (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín: Weidmannsche Buchhandlung.
- Diels, H. (ed.) (1912) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, Berlín: Weidmannsche Buchhandlung.
- Graham, D. W. (ed. & trad.) (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy*, 2 vols., Cambridge: University Press.
- Laks, A. & Glenn, W. (eds. & trans.) (2016) *Early Greek Philosophy, Volume IX: Sophists, Part 2*, Cambridge: Harvard University Press.
- Melero Bellido, A. (trad.) (2007) *Sofistas*, Madrid: Gredos.
- Molina Ayala, J. (trad.) (2018) “Anónimo de Jámblico (Capítulo 20 de la *Exhortación a la filosofía*)”, *Estudios*, vol. 16, n.º 124, pp. 91-101.
- Musti, D. (ed.) & Mari, M. (trad.) (2003) *Anonimo di Giamblico. La pace e il benessere. Idee sull'economia, la società, la morale*, Milán: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Piqué Angordans, A. (trad.) (1985) *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Barcelona: Bruguera.
- Pistelli, H. (ed.) (1996 [1888]) *Iamblichi protrepticus addem codicis Florentini*, Leipzig: Teubner.
- Untersteiner, M. (ed. & trad.) (1954) *Sofisti, testimonianze e frammenti*, tomo III, Florencia: Nuova Italia.

### 2. Ediciones y traducciones de otros textos griegos

- Adams, C. D. (ed. & trad.) (1958) *The Speeches of Aeschines*, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Brownson, C. L. (ed. & trad.) (1918-1921) *Xenophon. Hellenica*, 2 vols., Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Burnet, J. (ed.) (1903) *Gorgias. Platonis Opera*, tomo III, Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J. (ed.) (1903) *Hippias Maior. Platonis Opera*, tomo III, Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J. (ed.) (1905) *Respublica. Platonis Opera*, tomo IV, Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J. (ed.) (1907) *Epistulae. Platonis Opera*, tomo V, Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J. (ed.) (1929) *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford: Clarendon Press.
- Burt, J. O. (ed. & trad.) (1962) *Minor Attic Orators II: Lycurgus, Dinarchus, Demades, Hyperides*, Londres: Heinemann (Loeb Classical Library).

- Bywater, I. (ed.) (1988) *Aristotelis. Ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press.
- Dilts, M. R. (ed.) (2002-2009) *Demosthenis Orationes*, 4 vols., Oxford: University Press.
- Dover, K. J. (ed.) (1993) *Aristophanes. Frogs*, Oxford: Clarendon Press.
- Duke, E. A., Hicken, W. F. et al. (eds.) (1995) *Politicus. Platonis Opera*, tomo I, Oxford: Clarendon Press.
- Forster, E. S. (ed. & trad.) (1927) *Isaeus*, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Gentili, B. & Prato, C. (eds.) (1988) *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*, vol. 1, Leipzig: Teubner.
- Jaerisch, P. (ed.) (1987) *Xenophon, Erinnerungen an Sokrates*, Múnich: Artemis Verlag.
- Jones, H. S. (ed.) (1898-1902) *Thucydidis Historiae*, 2 vols., Oxford: University Press.
- Jones, W. H. S. (ed. & trad.) (1923) *Hippocrates, Volume I: Ancient Medicine*, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Lamb, W. R. M. (ed. & trad.) (1967) *Lysias*, Londres: Heinemann (Loeb Classical Library).
- Lloyd-Jones, H. & Wilson, N. G. (eds.) (1990) *Sophoclis Fabulae*, Oxford: Clarendon Press.
- MacDowell, D. M. (ed.) (1962) *On the Mysteries*, Oxford: Clarendon Press.
- Maidment, J. K. (ed. & trad.) (1941) *Minor Attic Orators I: Antiphon & Andocides*, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Mariás, J. & Araujo, M. (eds. & trads.) (1951) *Aristóteles. Política*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Mathieu, G. & Haussoulier, B. (eds. & trads.) (1930) *Aristote. Constitution d'Athènes*, París: Les Belles Lettres.
- Murray, G. (ed.) (1902-1909) *Euripidis Fabulae*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press.
- Newman, W. L. (ed.) (1902) *The Politics of Aristotle*, 4 vols., Oxford: Clarendon Press.
- Norlin, G. (ed. & trad.) (1954) *Isocrates*, 3 vols., Londres: Heinemann (Loeb Classical Library).
- Perrin, B. (ed. & trad.) (1967) *Plutarch's Lives, Vol. I: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*, Londres: Heinemann (Loeb Classical Library).
- Perry, B. E. (ed.) (1952) *Aesopica*, vol. 1, Urbana: University of Illinois Press.
- Rhodes, P. J. & Osborne, R. (eds.) (2003) *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford: University Press.
- Rosén, H. B. (ed.) (1987-1997) *Herodoti Historiae*, 2 vols., Leipzig: Teubner.
- Rühl, F. (ed.) (1912) *Xenophontis scripta minora*, vol. 2, Leipzig: Teubner.
- Sandys, J. (ed. & trad.) (1915) *The Odes of Pindar*, Londres: Heinemann (Loeb Classical Library).
- Schütrumpf, E. (trad.) (1991) *Aristoteles. Politik, Buch II/III*, en *Werke in Deutscher Übersetzung*, vol. 9, tomo II, Berlín: Akademie Verlag.
- Sommerstein, A. H. (ed.) (1981) *The Comedies of Aristophanes, vol. 2: Knights*, Warminster: Aris & Phillips.

- Sommerstein, A. H. (ed.) (1989) *Aeschylus: Eumenides*, Cambridge: University Press.  
 Sommerstein, A. H. (ed.) (2001) *The Comedies of Aristophanes, vol. 11: Wealth*, Warminster: Aris & Phillips.

### 3. Bibliografía crítica

- Alfani, M. (2009) “L’Anonimo di Giamblico, la rifondazione dell’ ἀρετή”, en Di Marco, M. & Tagliaferro, E. (eds.) *Semeion philias. Studi di letteratura greca offerti ad Agostino Masaracchia*, Roma: Aracne, pp. 9-28.
- Álvarez, L. M. (2012) “Una visión sofística del pacto social. Las palabras y las apariencias como sostenes del acuerdo”, en Livov, G. & Spangenberg, P. (eds.) *La palabra y la ciudad: retórica y política en la Grecia antigua*, Buenos Aires: La Bestia Equilátera, pp. 261-284.
- Ambler, W. H. (1985) “Aristotle’s Understanding of the Naturalness of the City”, *The Review of Politics*, vol. 47, n.º 2, pp. 163-185.
- Anderson, P. (1997) “Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo”, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Anderson, G. (2009) “The Personality of The Greek State”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 129, pp. 1-23.
- Andrewes, A. (1956) *The Greek Tyrants*, Nueva York: Harper & Row.
- Arnaoutoglou, I. (1993) “Pollution in the Athenian Homicide Law”, *Revue internationale des droits de l’antiquité*, n.º 40, pp. 109-138.
- Balot, R. K. (2001) *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton: University Press.
- Barigazzi, A. (1992) “Lo Scritto dell’Anonimo di Giamblico: è il Troikos di Ippia?”, *Prometheus*, n.º 18, pp. 245-260.
- Berent, M. (1994) *The Stateless Polis: Towards a Re-evaluation of the Classical Greek Political Community*, Cambridge (Tesis doctoral).
- Berent, M. (2004) “In Search of the Greek State: A Rejoinder to M.H. Hansen”, *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, vol. 21, n.º 1-2, pp. 107-146.
- Berent, M. (2006) “The Stateless Polis: A Reply to Critics”, *Social Evolution & History*, vol. 5, n.º 1, pp. 141-163.
- Bertelloni, F. & Crespo, R. F. (2013) “Nota sobre la naturaleza ‘política’ de ‘lo económico’ para Aristóteles”, *Philosophia*, vol. 73, pp. 103-110.
- Bieda, E. (2008) “Antifonte Sofista. Un utilitarismo naturalista”, *Méthexis. Revista Internacional de Filosofía Antigua*, vol. 21, pp. 23-42.
- Biscardi, A. (1982) *Diritto greco antico*, Bari: Giuffrè Editore.
- Bitterauf, K. (1909) “Die Bruchstücke des Anonymes Iamblichii”, *Philologus*, vol. 68, pp. 500-522.
- Blass, F. W. (1889) *De Antiphonte Sophista Iamblichii Auctore*, Kiel: Kieler Fest-Programm.
- Boter, G. J. (1986) “Thrasymachus and ΠΛΕΟΝΕΞΙΑ”, *Mnemosyne*, vol. 39, n.º 3/4, pp. 261-281.

- Brisson, L. (2000) “Los sofistas”, en Canto-Sperber, M. (dir.) *Filosofía griega*, Buenos Aires: Docencia, pp. 107-137.
- Brock, R. (2013) *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*, Londres: Bloomsbury.
- Buis, E. J. (2015) *La súplica de Eris: derecho internacional, discurso normativo y restricciones de la guerra en la antigua Grecia*, Buenos Aires: Eudeba.
- Buis, E. J. (2018) *Taming Ares: War, Interstate Law, and Humanitarian Discourse in Classical Greece*, Leiden: Brill.
- Buis, E. J. (2019) *El juego de la ley. La poética cómica del derecho en las obras tempranas de Aristófanes (427-414 a. C.)*, Madrid: Dykinson.
- Cadiou, R. (1950) “À travers le Protreptique de Jamblique”, *Revue des Études Grecques Année*, n.º 63, pp. 58-73.
- Canevaro, M. (2017) “The Rule of Law as the Measure of Political Legitimacy in the Greek City States”, *Hague Journal on the Rule of Law*, vol. 9, n.º 2, pp. 211-236.
- Canevaro, M. & Harris, E. M. (2012) “The Documents in Andocides’ On the Mysteries”, *Classical Quarterly*, vol. 62, pp. 98-129.
- Carey, C. (1996) “Nomos in Attic Rhetoric and Oratory”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 116, pp. 33-46.
- Cartledge, P. (1999) “Laying Down Polis Law”, *The Classical Review*, vol. 49, n.º 2, pp. 465-469.
- Cartledge, P. (2000) “Greek Political Thought: The Historical Context”, en Rowe, C. & Schofield, M. (eds.) *The Cambridge History of Ancient Political Thought*, Cambridge: University Press, pp. 11-22.
- Cartledge, P. (2009) *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge: University Press.
- Cartledge, P., Millett, P. & Todd, S. (eds.) (1990) *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge: University Press.
- Castoriadis, C. (1994) “La polis griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa, pp. 97-131.
- Castoriadis, C. (1997) *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires: Eudeba.
- Castoriadis, C. (2012) *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, Buenos Aires: FCE.
- Cataudella, Q. (1932) “L’Anonimus Iamblichi e Democrito”, *Studi Italiani di Filologia Classica*, n.º 10, pp. 5-22.
- Cataudella, Q. (1937) “Nuove ricerche sull’ Anonimo di Giamblico e sulla composizione del Protreptico”, *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, serie 6, vol. 13, pp. 182-210.
- Cataudella, Q. (1950) “Chi è l’Anonimo di Giamblico?”, *Revue des Études Grecques*, n.º 63, pp. 74-106.
- Chen, S. (2016) “The Priority Argument and Aristotle’s Political Hylomorphism”, *Ergo*:

- An Open Access Journal of Philosophy*, vol. 3, n.º 16, pp. 421-443. Disponible en <https://www.ergophiljournal.org/> (Consultado el 12 de enero de 2020).
- Ciriaci, A. (2011) *L'Anonimo di Giamblico. Saggio critico e analisi dei frammenti*, Nápoles: Bibliopolis.
- Cole, A. T. Jr. (1961) "The Anonymus Iamblichi and His Place in Greek Political Theory", *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 65, pp. 127-163.
- Dagger, R. (1977) "What Is Political Obligation?", *The American Political Science Review*, vol. 71, n.º 1, pp. 86-94.
- Detienne, M. (1967) *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París: F. Maspéro.
- Dewald, C. (2003) "Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus", en Morgan, K. A. (ed.) *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin: University of Texas Press, pp. 25-58.
- Dingman, K. (2005) "Obedience to the State in the *Apology* and the *Crito*", *Aporia*, vol. 15, n.º 1, pp. 35-50.
- Dodds, E. R. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press.
- Dreher, M. (1983) *Sophistik und Polisentwicklung*, Fráncfort: Peter Lang.
- Dümmler, F. (1901) *Kleine Schriften*, vol. 1, Leipzig: Hirzel.
- Dumont, J. P. (1971) "Jamblique, lecteur des sophistes. Problème du Proteptrique", en Schul, P. M. & Hadot, P. (dirs.) *Le néoplatonisme*, París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 203-212.
- Ehrenberg, V. (1921) *Die Rechtsidee im Frühen Griechentum: Untersuchungen zur Geschichte der Werdenden Polis*, Leipzig: Hirzel.
- Ehrenberg, V. (1960) *The Greek State*, Oxford: Blackwell.
- Euben, J. P. (1978) "Philosophy and Politics in Plato's *Crito*", *Political Theory*, vol. 6, n.º 2, pp. 149-172.
- Falcón y Tella, M. J. (2002) "La obligación política de obediencia del individuo", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, pp. 99-110.
- Faraguna, M. (1994) "Alle origini dell' oikonomia: dall'Anonimo di Giamblico ad Aristotele", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, serie 9, vol. 5, n.º 3, pp. 551-589.
- Ferrajoli, L. (2014) *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid: Trotta.
- Forsdyke, S. (2005) *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton: University Press.
- Gagarin, M. & Cohen, D. J. (eds.) (2005) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: University Press.
- Gagarin, M. & Woodruff, P. (2007) "Early Greek Legal Thought", en Lobban, M. (ed.) *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence. Volume 6. A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, Dordrecht: Springer, pp. 7-34.
- Gagarin, M. (1986) *Early Greek Law*, Berkeley: University of California Press.
- Gagarin, M. (2008) *Writing Greek Law*, Nueva York: Cambridge University Press.

- Gastaldi, V. (2001) *El derecho en la Orestía de Esquilo. Delito, penalización y modelo social*, Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Gavray, M.-A. (2016) “De l’Anonyme à Jamblique: ou de l’usage politique de la richesse”, en Helmer, E. (ed.) *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l’Antiquité*, París: Librairie philosophique J. Vrin, pp. 275-303.
- Gigante, M. (1956) *NΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, Nápoles: Edizioni Glaux.
- Giorgini, G. (1993) *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a. C.*, Milán: Giuffrè.
- Giorgini, G. (2016) “The Power of Speech: The Influence of the Sophists on Greek Politics”, en Arruza, C. & Nikulin, D. (eds.) *Philosophy and Political Power in Antiquity*, Leiden: Brill, pp. 9-40.
- Goldhill, S. (2002) *The Invention of Prose*, Oxford: University Press.
- Gomperz, H. (1912) *Sophistik und Rhetorik: das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig: Teubner.
- Gomperz, T. (1912) *Hellenika. Eine Auswahl philologischer und philosophiegeschichtlicher kleiner Schriften*, tomo I, Leipzig: V. Veit.
- Grant, F. (1991) “Note al testo dell’Anonymus Iamblichi”, *Rivista di cultura classica e medioevale*, vol. 33, n.º 1, pp. 45-54.
- Gray, B. (2015) *Stasis and Stability. Exile, the Polis, and Political Thought, c. 404-146*, Oxford: University Press.
- Guarinoni, R. V. (2008) “Sócrates, San Pablo y la obediencia al derecho”, en Laclau, M. (dir.) *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, n.º 28, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, pp. 331-345.
- Guthrie, W. G. K. (1971) *The Sophists*, Cambridge: University Press.
- Hahm, D. E. (2009) “The Mixed Constitution in Greek Thought”, en Balot, R. K. (ed.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 178-198.
- Hannah, R. (2005) *Greek and Roman Calendars: Constructions of Time in the Classical World*, Londres: Bloomsbury.
- Hansen, M. H. (1983 [1978]) “Nomos and psephisma in Fourth-Century Athens”, en *The Athenian Ecclesia: A Collection of Articles 1976-1983*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, pp. 161-176.
- Hansen, M. H. (1989) *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political*, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Hansen, M. H. (1998) *Polis and City-State: An Ancient Concept and Its Modern Equivalent*, Acts of the Copenhagen Polis Centre, vol. 5, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Hansen, M. H. (2013) *Reflections on Aristotle’s Politics*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

- Hansen, M. H. (2015) *Political Obligation in Ancient Greece and in the Modern World*. *Scientia Danica*, Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- Harlap, S. (1979) "Thrasymachus's Justice", *Political Theory*, vol. 7, n.º 3, pp. 347-370.
- Harris, E. M. (2004) "Antigone the Lawyer, or the Ambiguities of Nomos," en Harris, E. M. & Rubinsten, L. (eds.) *The Law and the Courts in Ancient Greece*, Londres: Duckworth, pp. 19-56.
- Harris, E. M. (2006a) *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society and Politics*, Cambridge: University Press.
- Harris, E. M. (2006b) "The Rule of Law in Athenian Democracy: Reflections on the Judicial Oath", *Dike*, vol. 9, pp. 157-181.
- Harris, E. M. (2010) "Is Oedipus Guilty? Sophocles and Athenian Homicide Law", en Harris, E. M., Leão, D. F. & Rhodes, P. J. (eds.) *Law and Drama in Ancient Greece*, Londres: Duckworth, pp. 122-146.
- Harris, E. M. (2013) *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*, Oxford: University Press.
- Hegel, G. W. F. (2013 [1812-1816]) *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Hegel, G. W. F. (1975 [1821]) *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Heidegger, M. (2014) *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Buenos Aires: Waldhuter.
- Heinimann, F. (1945) *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel: F. Reinhardt.
- Herman, G. (1994) "How violent was Athenian society?", en Osborne, R. & Hornblower, S. (eds.) *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford: University Press, pp. 99-117.
- Herman, G. (2006) *Morality and Behavior in Democratic Athens: A Social History*, Cambridge: University Press.
- Herranz Castillo, R. (1994) "Una defensa de la obligación política", *Doxa*, n.º 15-16, pp. 271-291.
- Hobbes, T. (2007 [1651]) *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires: FCE.
- Hoffmann, K. (1999) "Über den Aufbau der Argumentation des sog. Anonymus Iamblich", *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 142, n.º 3/4, pp. 279-295.
- Hoffmann, K. (2002) "Der Einzelne und der Staat im Traktat des Anonymus Iamblich", en Kirste, S., Waechter, K. & Walther, M. (eds.) *Die Sophistik. Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht*, Stuttgart: Steiner, pp. 147-157.
- Horky, P. S. (2020) "Anonymus Iamblich, On Excellence (Περὶ ἀρετῆς): A Lost Defense of Democracy", en Wolfsdorf, D. (ed.) *Early Greek Ethics*, Oxford: University Press, pp. 262-292.

- Horton, J. P. (2010) *Political Obligation*, Basingstoke: Pelgrave Macmillan.
- Hunter, V. (1988) "Thucydides and the Sociology of the Crowd", *The Classical Journal*, vol. 81, n.º1, pp. 17-30.
- Irwin, T. (1988) *Aristotle's First Principles*, Oxford: University Press.
- Irwin, T. (1995) *Plato's Ethics*, Oxford: University Press.
- Isnardi Parente, M. (1969) *Il pensiero politico greco dalle origini alla sofistica*, Turin: UTET.
- Jacoby, E. (1908) *De Antiphontis sophistae ΠΕΡΙ ΟΜΟΝΟΙΑΣ*, Berlín: Reimer.
- Joël, K. (1901) *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, vol. 2 (segunda parte), Berlín: Gaertner.
- Johnson, K. (1974) "Perspectives on Political Obligation: A Critique and a Proposal", *The Western Political Quarterly*, vol. 27, n.º 3, pp. 520-535.
- Jones, J. W. (1956) *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, C. (1981) "The Origins of Social Contract Theory", en Kerferd, G. (ed.) *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden: Franz Steiner, pp. 92-108.
- Karpyuk, S. (2000) "Crowd in Archaic and Classical Greece", *Hyperboreus*, vol. 6, n.º 1, pp. 79-102.
- Kelsen, H. (1949) *Teoría General del Derecho y del Estado*, México: Imprenta Universitaria.
- Kerferd, G. B. (1964) "Thrasymachus and Justice: A Reply", *Phronesis*, vol. 9, n.º 1, pp. 12-16.
- Kerferd, G. B. (1981) *The Sophistic Movement*, Cambridge: University Press.
- Keyt, D. (1988) "Injustice and PLEONEXIA in Aristotle: A Reply to Charles Young", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 27, pp. 251-257.
- Kraut, R. (1981) "Plato's Apology and Crito: Two Recent Studies", *Ethics*, vol. 91, n.º 4, pp. 651-664.
- Kraut, R. (2002) *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford: University Press.
- Kyriakou, P. (2002) "The Violence of Nomos in Pindar fr. 169a", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n.º 48, pp. 195-206.
- Lacore, M. (1997) "L'homme d'acier, ἀδαμάντινος ἀνὴρ. De l'Anonyme de Jamblique à Platon", *Revue des Études Grecques Année*, tomo 110-2, pp. 399-419.
- Lacore, M. (2012) "L'Anonyme: un palimpseste démocratéen dans le Protreptique de Jamblique?", *Kentron*, n.º 28, pp. 131-158.
- Lanza, D. (1997) *Le tyran et son public*, Paris: Belin.
- Lapini, W. (2011) "L'arte dei discorsi nell' Anonimo di Giamblico (An. Iambl. 2.7 DK)", *Méthexis*, n.º 24, pp. 177-184.
- Levi, A. [= Viale, D.] (1941) "L'Anonimo di Giamblico", *Sophia*, vol. 9, pp. 235-246.
- Livov, G. & Spangenberg, P. (eds.) (2012) *La palabra y la ciudad: retórica y política en la Grecia antigua*, Buenos Aires: La Bestia Equilátera.
- Lombardi, M. (1997) "Il principio dell'ἐπιμεξία dei beni nell'Anonimo di Giamblico



- (Vorsokr. 89, 7, 1-9)", *Rivista di filologia e di istruzione classica*, vol. 125, n.º 3, pp. 263-285.
- Lombardi, M. (1999) "Un'eco dell'Anonimo di Giamblico (Vorsokr, 89,7,1-9 D.-K) nell'Areopagitico di Isocrate e nella Politica di Aristotele", *Rivista di filologia e di istruzione classica*, vol. 127, n.º 3, pp. 263-281.
- Lombardi, M. (2011) "Etica, politica ed economia nell'Anonimo di Giamblico (VS 89,7,1-9): Un esempio di ideologia democratica del V o IV sec.?", *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, vol. 154, n.º 2, pp. 129-151.
- Loroux, N. (1981) *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*, Paris: Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Loroux, N. (2008) *La ciudad dividida: el olvido en la memoria de Atenas*, Madrid: Katz.
- MacDowell, D. M. (1978) *The Law in Classical Athens*, Nueva York: Cornell University Press.
- Manville, P. B. (1997) *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton: University Press.
- Mari, M. (2005) "L'Anonimo di Giamblico' e la riflessione greca sull'economia nel IV secolo a. C.", *Mediterraneo antico*, vol. 8, pp. 119-144.
- Martano, G. (1969) "I 'Discorsi duplici' e l'Anonimo di Giamblico", *Studi storici in onore di Gabriele Pepe*, Bari: Dedalo Libri, pp. 95-102.
- Mazzarino, S. (1966) *Il pensiero storico classico*, vol. 1, Bari: Laterza.
- Menéndez, J. L. (2003) "La monarquía griega antes de la constitución de la polis: Algunas consideraciones sobre el caso ateniense", *Habis*, vol. 34, pp. 21-37.
- Miller, F. D. (1989) "Aristotle's Political Naturalism", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 22, n.º 4, pp. 195-218.
- Morris, I. (1996) "The Strong Principle of Equality & the Archaic Origins of Greek Democracy", en Ober, J. & Hedrick, C. W. (eds.) *Dēmokratia: a Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton: University Press, pp. 19-48.
- Mosconi, G. (2007) "La τέχνη κατὰ λόγους in Anonimo di Giamblico in Anom. Iambl. 2.7", *Rivista di filologia e istruzione classica*, vol. 135, n.º 3, pp. 279-288.
- Mossé, C. (1969) *La Tyrannie dans la Grèce antique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Mossé, C. (2001) *La mujer en la Grecia Clásica*, Madrid: Nerea.
- Müller, R. (1986) "Sophistique et démocratie", en Cassin, B. (ed.) *Positions de la sophistique*, Paris: Vrin, pp.179-193.
- Nestle, W. (1908) "Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten", *Philologus*, vol. 67, pp. 531-581.
- Nestle, W. (1940) *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart: Alfred Kröner.
- Nietzsche, F. (2007) *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires: Alianza.
- Nino, C. (2014) *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del Derecho*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- Ober, J. (2007) “‘I Besieged That Man’: Democracy’s Revolutionary Start”, en Raafaub, K. A., Ober, J. & Wallace, R. (eds.) *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley: University of California Press, pp. 83-104.
- O’Grady, P. & Silvermintz, D. (2008) “The Anonymus Iamblichy and the Double Arguments”, en O’Grady, P. (ed.) *The Sophists: An Introduction*, Londres: Duckworth, pp. 138-151.
- Ost, F. (2005) *El tiempo del derecho*, México: Siglo XXI.
- Ostwald, M. (1965) “Pindar, Nomos, and Heracles”, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 69, pp. 109-138.
- Ostwald, M. (1969) *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford: Clarendon Press.
- Ostwald, M. (1986) *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley: University of California Press.
- Paiano, D. (2012) “Ándres gàr pólis. Algunas reflexiones acerca de los debates recientes en torno a la estatalidad de la ciudad griega antigua a la luz del caso ateniense”, en Dell’Elicine, E. et al. (coords.) *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado*, Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 51-77.
- Paiano, D. (2016) “El miedo a la tiranía: la protección de la democracia en el régimen político ateniense”, en Campagno, M., Gallego, J. & García Mac Gaw, C. (comps.) *Regímenes políticos en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 115-127.
- Paiano, D. (2018) “La pólis, el Estado y los ciudadanos de la democracia ateniense como una comunidad indivisa”, *Mare Nostrum*, vol. 9, n.º 2, pp. 1-39.
- Pangle, T. (2013) *Aristotle’s Teaching in the Politics*, Chicago: University Press.
- Parker, R. (1996) *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Parker, V. (1998) “Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle”, *Hermes*, vol. 126, n.º 2, pp. 145-172.
- Parker, V. (2007) “Tyrants and Lawgivers”, en Shapiro, H. A. (ed.) *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge: University Press, pp. 13-39.
- Parmentier-Morin, E. (2004) “Recherches sur le vocabulaire politique d’Aristote δῆμος et πλῆθος dans la *Constitution d’Athènes* et dans le livre III de la *Politique*”, *Ktema: Civilisations de l’Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, n.º 29, pp. 95-108.
- Peixoto, M. C. D. (2018) “Reflections on Time on the Horizon of Human Experience. A Reading of the *Anonymus Iamblichy*”, ponencia presentada en la Sexta Conferencia Bial de la Asociación Internacional de Estudios Presocráticos, 25 al 29 de junio de 2018, Grecia.
- Phillips, D. (2013) *The Law of Ancient Athens: Law and Society in the Ancient World*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Pohlenz, M. (1953) “Nomos und Physis”, *Hermes*, vol. 81, n.º 4, pp. 418-438.

- Polin, R. (1971) *L'obligation politique*, París: Presses Universitaires de France.
- Polinskaya, I. (2006) "Lack of Boundaries, Absence of Oppositions: The City-Countryside Continuum of a Greek Pantheon", en Rosen, R. & Sluiter, I. (eds.) *City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*, Leiden: Brill, pp. 61-92.
- Poratti, A. R. (1992) "Arete y virtud", *Signos Universitarios*, vol. 11, n.º 21, pp. 79-100.
- Ratte, C. (2008) "La loi dans l'anonyme de Jamblique", *Camenuiae*, n.º 2, pp. 1-11.
- Raz, J. (1982) *La autoridad del derecho. Ensayos sobre derecho y moral*, México: UNAM.
- Raz, J. (1999) *Practical Reason and Norms*, Oxford: University Press.
- Reeve, C. D. (2009) "The Naturalness of the Polis in Aristotle", en Anagnostopoulos, G. (ed.) *A Companion to Aristotle*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 512-525.
- Rhodes, P. J. (2009) "Civic Ideology and Citizenship", en Balot, R. K. (ed.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 57-69.
- Rivas Palá, P. (1996) *Justicia, Comunidad, Obediencia. El pensamiento de Sócrates ante la Ley*, Pamplona: EUNSA.
- Roller, R. (1931) *Untersuchungen zum Anonymus Iamblichi*, Tübingen (Tesis doctoral).
- Romilly, J. de (1980) "Sur un écrit anonyme ancien et ses rapports avec Thucydide", *Journal des savants*, n.º 1-2. pp. 19-34.
- Romilly, J. de (1992) *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford: Clarendon Press.
- Romilly, J. de (2004 [1971]) *La ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires: Biblos.
- Roncali, R. & Zagaria, C. (1980) "Πλήθος", *Quaderno di storia*, año 12, n.º 12, pp. 213-221.
- Ross, A. (1961) *Hacia una ciencia realista del derecho. Crítica del dualismo en el derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Rousseau, J.-J. (2007 [1762]) *El contrato social o principios de derecho político*, Madrid: Tecnos.
- Russell, B. (2005 [1949]) *Autoridad e Individuo*, México: FCE.
- Ruzé, F. (1984) "Plethos, aux origines de la majorité politique", en *Aux origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce*, París: Centre Gustave Glotz, pp. 247-263.
- Ruzé, F. (2012) "Tyranie grecque et royautés orientales", en *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, París: Éditions de la Sorbonne, pp. 79-98.
- Schmid, W. (1940) "Die griechische Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie nach dem Eingreifen der Sophistik", en Schmid, W. & Stählin, O. *Geschichte der griechischen Literatur*, parte I, vol. 3 (primera mitad), Múnich: C. H. Beck'sche, pp. 198-203.
- Schneider, S. (1904) "Ein sozialpolitischer Traktat und sein Verfasser", *Wiener Studien*, vol. 26, pp. 14-32.
- Schröder, O. (1917) "Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς", *Philologus*, vol. 74, pp. 195-204.
- Sealey, R. (1982) "On the Athenian Concept of Law", *The Classical Journal*, vol. 77, n.º 4, pp. 289-302.
- Simmons, A. J. (1979) *Moral Principles and Political Obligation*, Nueva Jersey: Princeton University Press.

- Simpson, P. L. P. (1998) *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Sinclair, T. A. (2010) *A History of Greek Political Thought*, Nueva York: Routledge.
- Singer, P. (1985) *Democracia y desobediencia*, Barcelona: Ariel.
- Soares, L. (2002) “El carácter ‘por naturaleza’ de la politicidad aristotélica”, *Areté*, vol. 14, n.º 1, pp. 55-75.
- Sørensen, A. D. (2021) “On the Political Outlook of the ‘Anonymus Iamblichi’ (Diels-Kranz 89)”, *The Classical Quarterly*, pp. 1-13. Disponible en <https://www.cambridge.org/core/journals/classical-quarterly/article/on-the-political-outlook-of-the-anonymus-iamblichi-dielskranz-89/8F04D3D55E54B4ADDBD5C699E88E4935> (Consultado el 30 de junio de 2021).
- Spangenberg, P. (2012) “Entre la poesía y la política: la retórica según Gorgias”, en Livov, G. & Spangenberg, P. (eds.) *La palabra y la ciudad: retórica y política en la Grecia antigua*, Buenos Aires: La Bestia Equilátera, pp. 157-178.
- Stephens, J. (1985) “Socrates on the Rule of Law”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, n.º 1, pp. 3-10.
- Stier, H. (1928) “Nomos Basileus”, *Philologus*, vol. 83, pp. 225-258.
- Taylor, C. C. W. (2015) “Sophists”, en Hornblower, S., Spawforth, A. & Eidinow, E. (eds.) *The Oxford Companion to Classical Civilization*, Oxford: University Press, p. 740.
- Teegarden, D. A. (2014) *Death to Tyrants! Ancient Greek Democracy and the Struggle against Tyranny*, Princeton: University Press.
- Todd, S. C. (1995) *The Shape of Athenian Law*, Oxford: University Press.
- Todd, S. C. (2000) “The language of law in Classical Athens”, en Coss, P. (ed.) *The Moral World of the Law*, Cambridge: University Press, pp. 17-36.
- Töpfer, K. (1902) *Die sogenannten Fragmente des Sophisten Antiphon bei Iamblichos: eine kritisch-exegetische*, Arnau: Gymnasium-Programm.
- Töpfer, K. (1907) *Zu der Frage über die Autorschaft des 20. Kapitels des Iamblichischen Protreptikos*, Gmunden: Schulprogramm.
- Treu, M. (1963) “NOMOΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ: alte und neue Probleme”, *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 106, n.º 3, pp. 193-214.
- Trott, A. M. (2014) *Aristotle on the Nature of Community*, Cambridge: University Press.
- Untersteiner, M. (1943-1944) “Un nuovo frammento dell’Anonymus Iamblichi: identificazione dell’anonimo con Ippia”, *Lettere, Scienze morali e storiche*, vol. 77, pp. 442-458.
- Untersteiner, M. (1949) *I sofisti*, Turin: Einaudi.
- Vecchio, G. del (1974) *Filosofía del derecho*, Barcelona: Bosch.
- Vegetti, M. (2004) “Protagora, autore della Repubblica? (overo, il ‘mito’ del Protagora nel suo contesto)”, en Casertano, G. (ed.) *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Nápoles: Loffredo, pp. 145-158.
- Vernant, J.-P. (2006) *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona: Paidós.
- Vlastos, G. (1973) *Platonic Studies*, Princeton: University Press.

- Vlastos, G. (1995 [1974]) "Socrates on Political Obedience and Disobedience", en Graham, D. W. (ed.) *Gregory Vlastos. Studies in Greek Philosophy. Socrates, Plato, and Their Tradition*, vol. 2, Princeton: University Press, pp. 30-42.
- Walker, R. E. (2014) "Areté: Greek Ideals and the Rise and Fall of the *Polis* Culture", *Occam's Razor*, vol. 4, pp. 6-13.
- Wallace, R. W. (2013) "Sophokles' Lucky Day: Antigone", *Erga-Logoi*, n.º 1, pp. 7-22.
- Welzel, H. (2004 [1953]) "Derecho natural y positivismo jurídico", en *Estudios de Filosofía del Derecho y Derecho Penal*, Buenos Aires: B de F, pp. 177-199.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1893) *Aristoteles und Athen*, Berlín: Weidmann.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1920) *Platon: Leben und Werke*, vol. 1, Berlín: Weidmannsche.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1929) "Lesefrüchte", *Hermes*, vol. 64, n.º 4, pp. 458-490.
- Wohl, V. (2010) *Law's Cosmos: Juridical Discourse in Athenian Forensic Oratory*, Cambridge: University Press.
- Wolf, E. (1952) *Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik*, Frankfurt: V. Klostermann.
- Woozley, A. D. (1979) *Law and Obedience: the arguments of Plato's Crito*, Londres: Duckworth.
- Wright, G. H. von (1970) *Norma y Acción. Una investigación lógica*, España: Tecnos.
- Young, C. (2006) "Aristotle's Justice", en Kraut, R. (ed.) *Blackwell's Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden: Blackwell, pp. 179-197.
- Young, G. (1974) "Socrates and Obedience", *Phronesis*, vol. 19, n.º 1, pp. 1-29.
- Zeppi, S. (1974) "Protagora e l'Anonimo di Giamblico", en *Miscellanea di scritti filosofici in memoria di S. Caramella, Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo*, n.º 7, pp. 341-359.

#### 4. *Instrumenta studiorum*

- Bailly, A. (2000) *Dictionnaire Grec-Français*, París: Hachette.
- Beekes, R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols., Leiden: Brill.
- Benveniste, E. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tomo 2, París: Éditions de Minuit.
- Chantraine, P. (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París: Klincksieck.
- Fernández Galiano, M. (1969) *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1996) *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Montanari, F. (2018) *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden: Brill.
- Smyth, H. W. (1984) *Greek Grammar*, Cambridge: Harvard University Press.



PROGRAMA HISTORIA DEL DERECHO  
PUBLICACIONES  
ISSN: 2255-5137

1. Luis Grau, *Orígenes del constitucionalismo americano. Corpus documental bilingüe / Selected Documents Illustrative of the American Constitutionalism. Bilingual edition*, 3 vols., Madrid 2009, 653+671+607 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/5669>
2. Luis Grau, *Nosotros el pueblo de los Estados Unidos. La Constitución de los Estados Unidos y sus enmiendas. 1787-1992. Edición bilingüe / We the People of the United States. The U.S. Constitution and its Amendments. 1787-1992. Bilingual edition*, Madrid 2010, 338 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/8517>
3. Carlos Petit, *Fiesta y contrato. Negocios taurinos en protocolos sevillanos (1777-1847)*, Madrid 2011, 182 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/10145>
4. Pablo Mijangos y González, *El nuevo pasado jurídico mexicano. Una revisión de la historiografía jurídica mexicana durante los últimos 20 años*, Madrid 2011, 110 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/10488>
5. Luis Grau, *El constitucionalismo americano. Materiales para un curso de historia de las constituciones*, Madrid 2011, xxii+282 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/11865>
6. Víctor Tau Anzoátegui, *El taller del jurista. Sobre la Colección Documental de Benito de la Mata Linares, oidor, regente y consejero de Indias*, Madrid 2011, 175 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12735>
7. Ramon Llull, *Arte de Derecho*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción y notas de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2011, 178 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12762>
8. Consuelo Carrasco García, *¿Legado de deuda? A vueltas con la Pandectística*, Madrid 2011, 158 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12823>
9. Pio Caroni, *Escritos sobre la codificación*, traducción de Adela Mora Cañada y Manuel Martínez Neira, Madrid 2012, xxvi + 374 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13028>
10. Esteban Conde Naranjo (ed.), *Vidas por el Derecho*, Madrid 2012, 569 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13565>
11. Pierangelo Schiera, *El constitucionalismo como discurso político*, Madrid 2012, 144 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13962>

12. Rafael Ramis Barceló, *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Madrid 2012, 480 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13983>
13. Paola Miceli, *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y costumbre en Castilla y León (siglos XI-XIV)*, Madrid 2012, 298 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/14294>
14. Ricardo Marcelo Fonseca, *Introducción teórica a la historia del derecho*, prefacio de Paolo Cappellini, Madrid 2012, 168 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/14913>
15. Alessandra Giuliani, *Derecho dominical y tanteo comunal en la Castilla moderna*, Madrid 2012, 134 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/15436>
16. Luis Grau, *An American Constitutional History Course for Non-American Students*, Madrid 2012, xx + 318 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/16023>
17. Antonio Ruiz Ballón, *Pedro Gómez de la Serna (1806-1871). Apuntes para una biografía jurídica*, Madrid 2013, 353 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/16392>
18. Tamara El Khoury, *Constitución mixta y modernización en Libano*, prólogo de Maurizio Fioravanti, Madrid 2013, 377 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/16543>
19. María Paz Alonso Romero/Carlos Garriga Acosta, *El régimen jurídico de la abogacía en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Madrid 2013, 337 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/16884>
20. Pio Caroni, *Lecciones de historia de la codificación*, traducción de Adela Mora Cañada y Manuel Martínez Neira, Madrid 2013, 213 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/17310>
21. Julián Gómez de Maya, *Culebras de cascabel. Restricciones penales de la libertad ambulatoria en el derecho codificado español*, Madrid 2013, 821 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/17322>
22. François Hotman, *Antitriboniano, o discurso sobre el estudio de las leyes*, estudio preliminar de Manuel Martínez Neira, traducción de Adela Mora Cañada, Madrid 2013, 211 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/17855>
23. Jesús Vallejo, *Maneras y motivos en Historia del Derecho*, Madrid 2014, 184 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/18090>
24. María José María e Izquierdo, *Los proyectos recopiladores castellanos del siglo XVI en los códigos del Monasterio de El Escorial*, Madrid 2014, 248 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/18295>



25. Regina Polo Martín, *Centralización, descentralización y autonomía en la España constitucional. Su gestación y evolución conceptual entre 1808 y 1936*, Madrid 2014, 393 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/18340>
26. Massimo Meccarelli/Paolo Palchetti/Carlo Sotis (eds.), *Il lato oscuro dei Diritti umani: esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, Madrid 2014, 390 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/18380>
27. María López de Ramón, *La construcción histórica de la libertad de prensa: Ley de policía de imprenta de 1883*, Madrid 2014, 143 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/19296>
28. José María Coma Fort, *Codex Theodosianus: historia de un texto*, Madrid 2014, 536 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/19297>
29. Jorge Alberto Núñez, *Fernando Cadalso y la reforma penitenciaria en España (1883-1939)*, Madrid 2014, 487 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/19662>
30. Carlos Petit, *Discurso sobre el discurso. Oralidad y escritura en la cultura jurídica de la España liberal*, Madrid 2014, 185 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/19670>
31. Jean-Étienne-Marie Portalis, *Discurso preliminar sobre el proyecto de Código civil*, Madrid 2014, 53 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/19797>
32. Cesare Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, Madrid 2015, 87 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/20199>
33. Massimo Meccarelli/Paolo Palchetti (eds.), *Derecho en movimiento: personas, derechos y derecho en la dinámica global*, Madrid 2015, 256 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/20251>
34. Alessandro Somma, *Introducción al derecho comparado*, traducción de Esteban Conde Naranjo, Madrid 2015, 193 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/20259>
35. A. F. J. Thibaut, *Sobre la necesidad de un derecho civil general para Alemania*, Madrid 2015, 42 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/21166>
36. J.-J.-R. de Cambacérès, *Discursos sobre el Código civil*, Madrid 2015, 61 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/21254>
37. Ramon Llull, *Arte breve de la invención del derecho*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2015, 233 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/21406>

38. F. C. von Savigny, *De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho*, Madrid 2015, 130 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/21520>
39. Joaquín Marín y Mendoza, *Historia del derecho natural y de gentes*, Madrid 2015, 40 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/22079>
40. Rafael Ramis Barceló, *Petrus Ramus y el Derecho. Los juristas ramistas del siglo XVI*, Madrid 2016, 250 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/22197>
41. Emanuele Conte, *La fuerza del texto. Casuística y categorías del derecho medieval*, edición de Marta Madero, Madrid 2016, 194 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/22261>
42. *Constituciones españolas: 1808-1978*, edición de Javier Carlos Díaz Rico, Madrid 2016, 259 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/22905>
43. Giacomo Demarchi, *Provincia y Territorio en la Constituyente española de 1931. Las raíces europeas del Estado integral*, Madrid 2016, 362 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/22906>
44. Miguel Ángel Ladero Quesada/César Olivera Serrano (dirs.), *Documentos sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*, Madrid 2016, xx + 1446 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/23015>
45. Gustavo César Machado Cabral/Francesco Di Chiara/Óscar Hernández Santiago/Belinda Rodríguez Arrocha, *El derecho penal en la edad moderna: Nuevas aproximaciones a la doctrina y a la práctica judicial*, Madrid 2016, 217 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/23021>
46. Lope de Deza, *Juicio de las leyes civiles*, estudio preliminar de Víctor Tau Anzoátegui, edición de María José María e Izquierdo, Madrid 2016, 136 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/23228>
47. Henrik Brenkman, *Historia de las Pandectas*, estudio preliminar, traducción y notas de Juan Lorenzo, Madrid 2016, 426 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/23317>
48. Massimo Meccarelli (a cura di), *Diversità e discorso giuridico. Temi per un dialogo interdisciplinare su diritti e giustizia in tempo di transizione*, Madrid 2016, 287 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/23792>
49. Beatrice Pasciuta, *El diablo en el Paraíso. Derecho, teología y literatura en el Processus Satane (s. XIV)*, Madrid 2017, 264 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/24439>
50. Maximiliano Hernández Marcos, *Tras la luz de la ley: legislación y justicia en Prusia a finales del siglo XVIII. Un modelo de Ilustración jurídica*, Madrid 2017, 184 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/24488>

51. Eleonora Dell'Elicine/Paola Miceli/Alejandro Morin (comps.), *Artificios pasados. Nociones del derecho medieval*, Madrid 2017, 307 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/24514>
52. Eva Elizabeth Martínez Chavéz, *Redes en el exilio. Francisco Ayala y el Fondo de Cultura Económica*, Madrid 2017, 145 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/24715>
53. Pierre de Jean Olivi, *Tratado de los contratos*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2017, 171 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25200>
54. Daniel Panateri, *El discurso del rey. El discurso jurídico alfonsí y sus implicaciones políticas*, Madrid 2017, 284 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25377>
55. Joaquín Costa, *El problema de la ignorancia del derecho y sus relaciones con el estatus individual, el referéndum y la costumbre*, Madrid 2017, 85 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25578>
56. Massimo Meccarelli (ed.), *Reading the Crisis: Legal, Philosophical and Literary Perspectives*, Madrid 2017, 224 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25705>
57. Pablo Ramírez Jerez/Manuel Martínez Neira, *La historia del derecho en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Los concursos de derecho consuetudinario*, Madrid 2017, 322 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25809>
58. Thomas Duve (coord.), *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, 2 vols., Madrid 2017, 1681 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/25729>
59. Víctor Saucedo, *Conspiracy. A Conceptual Genealogy (Thirteenth to Early Eighteenth Century)*, Madrid 2017, 350 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/26095>
60. Aurora Miguel Alonso (dir.), *Doctores en derecho por la Universidad Central. Catálogo de tesis doctorales 1847-1914*, Madrid 2017, 571 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/26198>
61. François Hotman, *Francogallia, o la Galia francesa*, estudio preliminar y traducción de Tamara El Khoury, Madrid 2017.  
<http://hdl.handle.net/10016/26321>
62. Rafael Altamira, *Spain. Sources and Development of Law*, estudio preliminar y edición de Carlos Petit, Madrid 2018, lxxxvi + 126 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/26322>

63. Jesús Delgado Echeverría, *Joaquín Costa, jurista y sociólogo. Derecho consuetudinario e ignorancia de la ley*, Madrid 2018, 174 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/26335>
64. Rubén Pérez Trujillano, *Creación de constitución, destrucción de Estado: la defensa extraordinaria de la II República española (1931-1936)*, Madrid 2018, 367 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/27108>
65. Eugenia Torijano Pérez, *Los estudios jurídicos en la universidad salmantina del siglo XIX*, Madrid 2018, 625 pp. + apéndices complementarios.  
<http://hdl.handle.net/10016/27392>
66. Laura Beck Varela/María Julia Solla Sastre (coordinadoras), *Estudios Luso-Hispanos de Historia del Derecho. Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*, Madrid 2018, 543 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/27751>
67. Manuel Martínez Neira/Pablo Ramírez Jerez, *Hinojosa en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid 2018, 279 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/27810>
68. Rudolf von Jhering, *La lucha por el derecho*, estudio preliminar y edición de Luis Llorredo Alix, Madrid 2018, 137 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/27845>
69. Enrique Roldán Cañizares, *Luis Jiménez de Asúa: Derecho penal, República, Exilio*, Madrid 2019, 406 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28236>
70. José María Puyol Montero, *Enseñar derecho en la República. La Facultad de Madrid (1931-1939)*, Madrid 2019, 486 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28286>
71. Pedro L. López Herraiz, *Formar al hombre de Estado. Génesis y desarrollo de la École libre des sciences politiques (1871-1900)*, Madrid 2019, 333 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28313>
72. Emiliano J. Buis, *El juego de la ley. La poética cómica del derecho en las obras tempranas de Aristófanes (427-414 a.C.)*, Madrid 2019, 442 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28358>
73. Virginia Amorosi/Valerio Massimo Minale (ed.), *History of Law and Other Humanities: Views of the Legal World Across the Time*, Madrid 2019, 588 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28459>
74. Carlos Petit, *Un Código civil perfecto y bien calculado. El proyecto de 1821 en la historia de la codificación*, Madrid 2019, 409 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28678>

75. Eduardo de Hinojosa, *El elemento germánico en el derecho español*, Madrid 2019, 82 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28877>
76. Carlos Petit (ed.), *Derecho ex cathedra. 1847-1936. Diccionario de catedráticos*, Madrid 2019, 491 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/28916>
77. Manuel Ángel Bermejo Castrillo (ed.), *La memoria del jurista español. Estudios*, Madrid 2019, 416 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/29108>
78. Elisabetta Fiocchi Malaspina/Simona Tarozzi (ed.), *Historical Perspectives on Property and Land Law. An Interdisciplinary Dialogue on Methods and Research Approaches*, Madrid 2019, 236 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/29290>
79. Daniel J. García López, *La máquina teo-antropo-legal. La persona en la teoría jurídica franquista*, Madrid 2020, 121 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/29463>
80. Concepción Arenal, *Las colonias penales de la Australia y la pena de deportación*, Madrid 2020, 99 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/29667>
81. Cristina Morales Segura, *Galeotes de mercurio. El caso de Mateo Alemán: la interacción entre el derecho y la literatura en el informe de la mina de mercurio de Almadén y El Guzmán de Alfarache*, Madrid 2020, 276 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/29888>
82. Eduardo de Hinojosa, *La condición civil de la mujer en el derecho español antiguo y moderno*, Madrid 2020, 50 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/30043>
83. Eduardo de Hinojosa, *Influencia que tuvieron en el derecho público de su patria y singularmente en el derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, Madrid 2020, 146 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/30052>
84. Eva Elizabeth Martínez Chávez, *España en el recuerdo, México en la esperanza. Juristas republicanos del exilio*, Madrid 2020, 343 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/30520>
85. Rafael de Ureña y Smenjaud, *Una tradición jurídica española: La autoridad paterna como el poder conjunto y solidario del padre y de la madre*, estudio preliminar y edición de Carlos Petit, Madrid 2020, 174 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/30550>
86. Carlos Petit, *Derecho por entregas. Estudios sobre prensa y revistas en la España liberal*, Madrid 2020, 311 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/30841>

87. Massimo Meccarelli/Cristiano Paixão/Claudia Roesler (ed.), *Innovation and Transition in Law: Experiences and Theoretical Settings*, Madrid 2020, 352 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31394>
88. Fernando Martínez-Pérez, *Posesión, dominio y Registro. Constitución de la propiedad contemporánea en España (1861-1944)*, Madrid 2020, 286 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31430>
89. Fernando Liendo Tagle, *Prensa jurídica española. Avance de un repertorio (1834-1936)*, Madrid 2020, 235 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31583>
90. Rafael Ramis Barceló, *El nacimiento de la Filosofía del derecho. De la Philosophia iuris a la Rechtsphilosophie*, Madrid 2021, 248 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31704>
91. Eugenia Torijano Pérez, *Ser (de nuevo) doctor por Salamanca. Las tesis doctorales de la Facultad de Derecho en el Sexenio Revolucionario (1868-1874)*, Madrid 2021, 441 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31694>
92. Víctor Saucedo, *The Poulterers' Case (1611): A Landmark in the History of Criminal Conspiracy*, Madrid 2021, 302 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31790>
93. Albert Venn Dicey, *¿Puede enseñarse el derecho inglés en las universidades?*, estudio preliminar y traducción de Javier Carlos Díaz Rico, Madrid 2021, 134 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/31912>
94. Cristina Nogueira da Silva/Margarida Seixas (coordinadoras), *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito. Estudos Luso-Hispanos de Historia del Derecho*, vol. II, Madrid 2021, 648 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32002>
95. Giacomo Demarchi, Francesco Di Chiara, Elisabetta Fiocchi Malaspina, Belinda Rodríguez Arrocha (eds.), *Las fronteras de la Ilustración. Itinerarios entre historia y derecho*, Madrid 2021, 313 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32201>
96. Manuel Ángel Bermejo Castrillo (ed.), *Temporalidades inter/disciplinares (Derecho, Filosofía, Política)*, Madrid 2021, 246 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32263>
97. Julius Hermann von Kirchmann, *La falta de valor de la jurisprudencia como ciencia*, Madrid 2021, 43 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32336>
98. Víctor Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*, Madrid 2021, xi + 617 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32572>

99. Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, *Documentos de Benedicto XIII referentes a la Corona de Castilla*, Madrid 2021, 3673 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/32581>
100. Jesús Bogarín Díaz, *Formación léxica y conceptualización jurídica: el vocablo «excepción»*, Madrid 2021, 193 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/33149>
101. Eduardo Esteban Magoja, *La obediencia a la ley como coraza del pueblo: la defensa de las instituciones jurídicas en el texto del Anónimo de Jámblico*, Madrid 2021, 141 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/33227>

