

LA JUSTICIA EN EL MARCO CONSTITUCIONAL DEL ESTADO GRIEGO ARISTOTÉLICO¹

Iván Cadavid²

RESUMEN

La justicia es la máxima valía de un pueblo. Los griegos de la antigüedad, desde tiempos remotos hasta Aristóteles se ocuparon por encontrar un sentido pleno a la cuestión de la justicia. Lo que este estudio tomado de la investigación terminada *Las virtudes del gobernante según Aristóteles* presenta, es esa evolución de la justicia en el marco de la sociedad y el orden griego, pero especialmente, en el orden del marco de la constitución política que plantea Aristóteles, con el fin de describir las líneas generales que deben orientar a un Estado o polis.

INTRODUCCIÓN

Muchos pueblos del mundo eligen hoy a sus gobernantes, y aceptan renunciar al ejercicio personal del derecho a decidir los fines de su sociedad para endilgar a otro esa responsabilidad. Cómo elegir bien es la pregunta que los ciudadanos responsables se hacen, teniendo en cuenta que de ello dependen no sólo los destinos en abstracto de la comunidad política a la cual pertenecen, sino también los destinos ineludibles de sus vidas, que por libres que parezcan, no pueden, ni dejarán nunca, de estar ligadas a esa comunidad política.

La respuesta a la pregunta, puede residir en múltiples concepciones políticas, teniendo como base, que unas y otras, pueden tener un poco de razón, pero, que en definitiva, el único elemento fiable de medición respecto del éxito o fracaso de un pueblo reside en la posibilidad del proyecto individual de cada ciudadano, a través de la realización del proyecto general de esa comunidad política.

¹ Tomado de la Investigación para Magister ante la Universidad de Navarra: *Las virtudes del Gobernante según Aristóteles*. Autor de la Investigación. Investigación iniciada en 2009 y finalizada en 2011.

² Candidato a Doctor en Filosofía. Universidad de Navarra, España, Magister en Ciencias Políticas, Universidad de Navarra, España, Abogado, Filósofo y Teólogo, Asesor científico en temas de constitucionalismo y ciencia política ante la Corte Constitucional del Ecuador,

Integrante del Comité editorial de la Revista de Fenomenología Jurídica I VARDANDE de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Docente de tiempo completo de la Universidad Autónoma Latinoamericana de Medellín. Integrante del Grupo de Investigación Ratio Juris en la línea: Pensamiento Latinoamericano, Derecho y sociedad. Mail: zhefiros@yahoo.com

Sin embargo, para que sea posible la realización de los destinos de una comunidad, juega un papel fundamental la forma como se vayan desarrollando y alcanzando, mediante la acción constante y continuada de sus gobernantes, y mediante sus constituciones, los proyectos individual y colectivo de esa comunidad política. Pero, dicha consecución depende muchas veces de un sistema teórico que sustente tanto la ejecución como el desarrollo práctico del mismo.

Para presentar la importancia y veracidad de lo anterior este trabajo desarrollará cuatro capítulos. En el primero se pretende ubicar conceptualmente los términos anacrónicos utilizados en el título de esta ponencia, a su vez, que se pretende, desmitificar y desmentir, ciertos conceptos de la Teoría constitucional y de la Teoría del Estado que carecen de un verdadero sustento científico.

En un segundo capítulo se presenta el concepto de justicia como entramado en la cosmogonía de los griegos antiguos. ¿Qué implicaba?, ¿cómo se relaciona con los demás conceptos religiosos y sociales?, ¿cómo se constituye el derecho y la sanción a partir de este concepto de justicia?, son algunas de las preguntas que se pretende resolver aquí.

En un tercer capítulo se desarrollan las relaciones entre la cosmogonía y el orden social, poniendo éste como eje y factor relacional de aquella.

En un último capítulo se explica como el resultado de los factores anteriores, es decir del orden social, que conlleva a su vez, a los capítulos antes desarrollados, se representa al momento de concebir los conceptos fundamentales de la justicia, la ley, la constitución, la política, la politeia, y demás en un marco de aplicación posible, que supere la mera teoría.

En las conclusiones se verá como todo el entramado cultural de los griegos se disponía para justificar una sola cosa.

PALABRAS CLAVES

Justicia, Constitución política, Estado, Polis, Politeia.

METODOLOGIA

Para la elaboración sistemática de los capítulos anteriores, los cuales están debidamente referenciados y sustentados, con base en los textos de Aristóteles, se ha tomado la obra aristotélica, además de otros autores, también debidamente referenciados, y se ha aplicado el método bibliográfico hermenéutico, siguiendo los pasos de lectura y selección, síntesis, triangulación de datos en esquemas diseñados para la pregunta formulada en cada capítulo, y construcción final del texto, revisión y lectura final.

Las fuentes que sirvieron a esta investigación, son en su orden de importancia: *Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Política, Magna Ética, Metafísica, Constitución de los atenienses, Física, Poética y Acerca del alma*. Además de otras obras complementarias y algunos comentaristas de Aristóteles como Rus Rufino, Marías Aguilera, y Leopoldo-Eulogio Palacios, entre otros.

Esta ponencia es producto de la investigación para el título de Magister en Ciencias Políticas de la Universidad de Navarra, España, titulada *Las virtudes del gobernante según Aristóteles*.

1. Ubicación conceptual en el espacio y el tiempo de los términos en la Ciencia Jurídica

La modernidad, que deambula vertiginosamente hacia su tumba, pareciera parodiar, en su inevitable camino, al Napoleón derrotado diciendo: yo iré a la tumba, *pero con la invención del Estado* bajo el brazo. Sin embargo, aunque el Estado se concibe como un invento de la modernidad, las circunstancias que lo circundan y que dan lugar a una definición común que lo describe como *“una forma moderna de organización de la sociedad que posee los elementos de población, territorio, poder político y poder soberano”*(Xifra Heras, 1921, pág. 521), hasta sus orígenes y su formación, son muy similares a las que dieron origen a las primeras colonias griegas en el siglo VIII antes de nuestra era, momento en el cual aparecen las primeras polis. Los factores comunes encontrados son de orden político, económico y social. Sobre este punto, haciendo alusión al Estado moderno, se refiere Gonzales Enciso cuando dice:

“La invención del Estado moderno se debe fundamentalmente a la caída de los grandes imperios, el de Carlomagno y el de Carlos V, que tuvo como consecuencia la aparición de los pequeños reinos; el cambio radical de la forma económica con el surgimiento de los cambistas y prestamistas bancarios y el reconocimiento multilateral y recíproco de unos límites y una soberanía pactados en Westfalia en 1648 como una nueva forma de vida”(Gonzales Enciso, 2009).

Motivos similares a los expuestos por Gonzales Enciso, son los que permiten la aparición de las primeras polis en Grecia. Éstas se consolidaron por varios motivos, en lo político, siguiendo a Pérez Jiménez podemos citar dos:

“La desaparición de la monarquías micénicas y el establecimiento de las sociedades aristocráticas”(Pérez Jiménez, 1995, pág. 16).

La caída de las grandes monarquías, denominadas en la modernidad como primer y segundo *reich*, cuyo avenimiento se debe fundamentalmente a la excomuni3n de

Federico II el Grande en 1157 en el primer caso y a la muerte de Carlos V en el segundo, y en la antigüedad como disolución de los Micenas, dieron lugar al surgimiento de nuevos reinos más pequeños, como los Estados modernos postwestfalianos y las aristocracias o *gobiernos de pocos*, en la edad antigua, con los cuales surge el mundo Panhelénico, un universo compuesto por lo menos, de acuerdo con el testimonio de Aristóteles, por 156 pueblos con Constituciones Políticas diferentes. La finalidad de cada uno de estos nuevos pueblos, era sostenerse a pesar de las hostilidades, por lo cual se puede decir que, como anota Aristóteles, la expresión “*si quieres la paz prepárate para la guerra*”(Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1995, pág. 8), no es una invitación a ésta, sino, una, a conseguir lo que se denominaba la *asfaleia*, o seguridad, pues un pueblo fuerte garantizaba seguridad a sus ciudadanos, mientras que uno débil, sería fácilmente atacado por otros pueblos. La *asfaleia* traía como consecuencia la libertad, otorgando un rango de derechos a quienes fueran acogidos por esta garantía.

En lo atinente a lo económico, la cuestión también varió mucho de un momento a otro, en la modernidad, aparecen los denominados cambistas, sujetos bancados, es decir, sentados en un escritorio o *bureau*, que a las afueras de los pequeños nuevos reinos, esperaban para cambiar moneda que los comerciantes, que eran bastantes, traían y llevaban de un lugar a otro como consecuencia de la fiebre que la sociedad en el siglo XVI y desde finales del XV tuvo por el comercio. En poco tiempo, y debido a ese mismo furor comercial que permeo toda la sociedad, estos cambistas se convirtieron en prestamistas, dando origen a los bancos.

En la edad antigua, a partir del siglo XII y hasta el IX, probablemente debido a una invasión de los dorios, los aqueos se vieron forzados a emigrar hacia el Asia Menor, lo que trajo como consecuencia, una considerable expansión de establecimientos que en poco tiempo requirieron del comercio para seguir existiendo. Hacia el siglo VIII, debido a la segunda oleada de migraciones, que según Pérez Jiménez “*tiene por característica su desorganización, la actividad comercial de centros y la ocupación de ciudades jonias*”(Pérez Jiménez, 1995, pág. 18), se encuentran los primeros enclaves comerciales griegos, eubeos concretamente, tanto en Oriente como en Occidente. Por Oriente se encuentra cerámica de Calcis, en Al-Mina y otros lugares de de la costa de siria. En Occidente, Pitecusa, da testimonio del comercio griego con los etruscos. Hacia el 750 a. C. calcidios, eretrios y cimeos fundan la primera colonia griega de Italia, Cumas. Sobre este punto también se refiere A. Graham cuando dice:

“Como parece, las causas de estos primeros enclaves fueron principalmente económicas –obtención de metales principalmente–,”(Graham, 1971).

Al tenor de este autor, la vanguardia en la colonización se debe también a otro hecho económico que corresponde a poblaciones con pocas tierras cultivables, como Calcis, Eretria, Corinto y Mégara. Aparecen aquí las primeras polis, como unidades que habían alcanzado, además de la *asfaleia*, descrita líneas arriba, la autarquía, o autosolvencia. Después de Cumas, los calcidios fundaron en Italia las

colonias de Naxos, en el 734, al pie del Etna; Zancle, en el 730; y Regio, en el mismo año. Los eretrios que habían colaborado con la fundación de Cumas, se establecen en Corcira, antes del 733 y en Meona en el 730. Los corintios, siguiendo la ruta de Calcis, fundan Siracusa hacia el 733 y ese mismo año se apoderan de la colonia eretria de Corcira. Los megarenses se establecen en Sicilia con Mégara Hiblea, en el 730 y desde allí se dirigen hacia Selinunte. Por la ruta del Egeo, fundan en la Propóntide Trotilón en el 728 y Ástaco en el 710. También fundan Selimbria y Calcedón en el 685 y, en el 667 la famosa ciudad de Bizancio. Los Aqueos, partiendo de Zacinto, se establecen en Italia con colonias como Sibaris en el 720, que hacia el 700 funda a su vez Posidonia, Crotona en el 708 y Metaponto. Finalmente los Rodios se asientan en Sicilia, donde fundan Gela en el 688.

En lo social, lo común tanto en la edad moderna prewestfaliana, como en la edad antigua, fue la cantidad de guerras y hostilidades entre los nuevos pueblos que aparecieron. En la modernidad trajo como consecuencia la desaparición de algunos reinos, y la unión de otros con el fin de hacerse más fuertes. Los Estados actuales, en algunos casos, como Italia o España, son la unión de varios reinos o casas que tuvieron que aliarse para no dejar de existir. Entre los griegos, debido a esas constantes guerras, y las múltiples invasiones dóricas, las migraciones tuvieron lugar desde las ciudades de Samos, Mileto, Tenos, Priene, Éfeso, Colofón y Lébedos, hacia Clazómenas, Esmirna, Quíos, Focea y Eritrea, siendo, como afirma Thomas, “los mismos jonios los que se trasladaron de unas a otras”(Thomas, 1966). Entre algunos autores, sin embargo, la razón de estas colonizaciones no se debe del todo a factores como las guerras, sino también a factores de orden religioso, dependientes enteramente del templo délfico de Apolo. Pero para otros, como W. G. Forrest, es al contrario de lo expuesto, por lo que afirma:

“Al comienzo es sin duda verdadero que más contribuyó la colonización al auge de Delfos que éste al de la colonización”(Forrest, 1957).

Lo que ha llevado a pensar a algunos que la colonización se debe a un hecho religioso, es precisamente, el arraigo numinoso que los griegos de ese entonces tenían como herramienta supersticiosa para conjurar de sus ciudades la maldad y la enfermedad, o el *kakos* y el *paulos* respectivamente, que imposibilitaban a la *etné* o pueblo, convertirse en polis.

La polis de este modo, se entendía como una unidad de administración, con unas reglas específicas impuestas por un gobierno y asentada en un territorio, cuyos requisitos fundamentales para ser entendida como tal, eran la autarquía y la *asfaleia*, y como resultado de la abolición del *kakos* y del *paulos*. V. Bluntschili anota:

“Todas las tendencias, todos los esfuerzos comunes de los helenos en la religión y el derecho, las costumbres y la sociabilidad, el

arte y la ciencia, la propiedad y la agricultura, el comercio y la industria, convergen a la noción de ciudad. Es en la ciudad solamente donde el hombre es un ser jurídico; fuera de ella no hay ni seguridad, ni libertad, ni aun humanidad. Él es un bárbaro y está sometido a una sumisión incompatible con la idea del hombre”(Bluntschili, 1877, pág. 4).

Por esto, se dice que el griego antiguo era cosmopolita, fuera de la polis no sabía a que atenerse ni como actuar, ni que pensar, ni como estimar lo bueno y diferenciarlo de lo malo. En la polis reposaban las virtudes que hacía posible la vida, individual y comunitaria, y los demás factores de importancia para alcanzar la felicidad, máxima valía entre los griegos de aquella época.

Además de las anteriores coincidencias entre las polis y el Estado moderno, su estructura de poder también encuentra grandes confluencias, como por ejemplo, el paso de un poder centralista absoluto, a unos poderes más particulares y con ciertas restricciones o frenos, tal como refiere Starr cuando dice:

“Lo cierto es que rondando el siglo VIII a. C. los testimonios parecen indicar un declive de la institución monárquica. La desaparición del rey va unida a las causas que determinan el nacimiento de la *polis*. Hay que destacar, además, la debilidad del rey inherente a su posición heredada: los reyes en la tierra al igual que Zeus en el cielo, encuentran restricciones a su poder en el peso de la tradición y la costumbres tribales”(Starr, 1961).

Por esto, aunque quien acuñó el termino Estado fue Maquiavelo para reemplazar el de comunidad política empleado por Aristóteles, la situación de uno y otro es común y muy parecida, permitiendo hablar de un Estado moderno y de uno antiguo, haciendo la salvedad del momento histórico del término para no pecar por un anacronismo.

2. La Justicia en la cosmogonía griega antigua

La justicia era entendida entre los griegos de la antigüedad como una forma de equilibrar las cargas. La definición común tomada por Aristóteles de Simonides “*a cada cual lo suyo*”(Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1995), expresa la forma de comerciar que tenían. En el mercado, estaba representada Temis, como la diosa de la justicia, cuya razón de ser, era en un principio, equilibrar el peso en los brazos de la balanza. Cuando el peso se equilibraba, es decir, se hallaba en el medio, había justicia, cuando no, no había. Posteriormente fue entendida como una forma de retribución social, donde el bien por bien o mal por mal, y en su exacta medida: ojo por ojo, diente por diente, brazo por brazo, etc., representaba lo justo. Los griegos decían haber aprendido esto de sus dioses, pues ellos lo enseñaron a sus profetas o *ninfoleptoi*, que traduce literalmente poseídos por las ninfas. Hesiodo y Homero, Orfeo y Museo, son los grandes profetas de los griegos. Hesiodo dice por ejemplo, haber recibido la iniciación profética en las

laderas del Helicón mientras apacentaba sus ovejas(Hesiodo, Teogonía, 1995, pág. 22). Este origen de la justicia la identificaba con la ley, ya que al ser escrita y tomar un sentido general como en el caso de *Trabajos y días* de Hesiodo, debía ser observada por todos y tenía un estricto cumplimiento. La ley era un *leggere*, una forma de ligar lo divino con lo humano, tratando de sacar la *hybris*, o maldad propia de la condición humana, y cambiarla por la *dike*, que era la justicia divina o, estado, si se quiere, de condición divina.

La justicia fue aprendida de los comportamientos de sus dioses, como por ejemplo, el castigo que impuso Zeus a Prometeo a quien encadenó a una roca y un águila le devoraba diariamente las vísceras(Hesiodo, Teogonía, 1995, pág. 27). Así justifican los griegos varios de sus castigos, que a diferencia de los romanos, cuyo castigo mayor era la privación del agua y el fuego, privaban a sus reos de la libertad y en ocasiones les obligaban a beber algún veneno para privar la vida. Ya en los relatos de Hesiodo encontramos un referente entre los dioses a la privación de la libertad:

“A Briareo, a Coto y a Giges, cuando en un principio su padre se irritó con ellos en su corazón, les ató con fuerte cadena receloso de su formidable vigor, así como de su belleza y estatura, y les hizo habitar bajo la espaciosa tierra. Allí aquéllos, entre tormentos, viviendo bajo la tierra, permanecieron en lugar remoto, por largo tiempo”(Pérez Jiménez, 1995, pág. 98).

Los griegos antiguos confirieron un doble carácter a la justicia: como ley eterna y como ley divina. Como ley eterna o universal, expresa la forma como fue creado el Universo, veamos:

“En primer lugar existió el caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo (en el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso tártaro.). Por último Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos”(Hesiodo, Teogonía, 1995, pág. 76)³.

Para la explicación acerca de la creación del Universo, Hesiodo ofrece dos relatos en los que presenta la organización del Cosmos y el orden genealógico de los dioses, aunque éstos no concuerdan entre si. Existe una variación del orden en el primer relato, al comienzo de la *Teogonía*, respecto del orden que sigue el resto de la obra. Este hecho ha causado curiosidad entre los críticos, lo que los ha llevado a buscar una explicación al respecto. Algunos como B. Snell justifican el orden de este primer *Catálogo* en la dignidad y santidad de los dioses

³ Así mismo se refiere Perea Morales cuando dice: “según Hesiodo, Tierra nace de Caos. De la unión de Tierra y Urano (Cielo), nacido de ella, proceden los Titanes –seis varones y seis hembras- y por último Crono. (Perea Morales, 1998, pág. 139)

enumerados. Zeus como el rey de los dioses, Hera como su esposa, Posidón sigue a las divinidades y así sucesivamente. Posteriormente se encuentra Temis encarnando el Derecho divino o justicia, que a su vez, precede al Amor. Éste a la *Belleza* representada en Hebe, y posteriormente enumerar las personificaciones naturales como la Aurora, el Sol y la Noche:

“A Zeus portador de la égida, a la augusta Hera argiva calzada con doradas sandalias, a la hija de Zeus portador de la égida, Atenea de ojos glaucos, a Febo Apolo y a la asaetadora Ártemis, a Posidón que abarca y sacude la tierra, a la venerable Temis, a Afrodita de ojos vivos, a Hebe, a Leto, a Jápeto, a Cronos de retorcida mente, a Gea, al espacioso Océano, a la negra Noche y a la restante estirpe sagrada de sempiternos Inmortales”(Hesiodo, Teogonía, 1995, pág. 69).

La ubicación de Temis, en un lugar tan privilegiado, ya que después de Metis que encarnaba la sabiduría, era la segunda esposa de Zeus, es una clara muestra de lo que significaba la Justicia dentro del orden cósmico para el griego antiguo. Ésta, a la vez que no podía estar antes que la sabiduría, pues, se entendía como una consecuencia de ésta, representaba la justa medida en la distribución de la creación, por lo que si había equilibrio, estarían protegidos los bienes de los mortales:

“En segundo lugar, se llevó a la brillante Temis que parió a las Horas, Eunomía, Dike y la floreciente Eirene, las cuales protegen las cosechas de los hombres mortales”(Hesiodo, Teogonía, 1995, pág. 109).

El arbitrio de los dioses, en su cotidiano discurrir, respondía a un orden que permitió al griego de la antigüedad, intuir una legalidad física, al ser una reincidencia permanente: todos los días el sol asalta el horizonte a la misma hora, y la luna procede igual a su turno. Unas estrellas se ven durante una época del año, y no pueden verse en otras, unos meses son de lluvia o invierno, mientras otros son de verano, y otros de fuertes vientos. El mar se agita y alcanza la playa a una hora del día, y luego a otra hora se aleja. Durante un mes al año, las mareas suben mucho más que de costumbre y cada año, el mismo mes, sucede igual, y en fin, aunque la creencia religiosa del hombre griego de la antigüedad lo conduce a atribuir el acaecimiento de los fenómenos naturales a los dioses, lo hace considerando que éstos suceden con un determinado orden. Ese orden es lo que se conoce con el nombre de Ley eterna, y aunque habrá que esperar un poco más de un par de siglos todavía para que alguien se plantee la posibilidad de separar la mecánica del mundo, de la voluntad de sus deidades, fue debido a ese orden que vieron en el cosmos y con el cual definieron la personalidad de sus dioses, como el caso de Helios, que todas los días a la misma hora salía en su carruaje a recorrer el mundo, que sus relatos, por mágicos y ficticios que parezcan, guardan una correlación desconcertante con el acontecer del universo.

Por otro lado, al requerir no sólo una explicación del origen del cosmos, sino también de la comunicación entre los dioses y los hombres, representaba la Ley divina, entendida como un conjunto de normas que se debía seguir para agradar a los dioses. Así se refiere Hesiodo a su hermano Perses, instándolo al trabajo:

“Trabaja, Perses, stirpe de dioses, para que te aborrezca el hambre y te quiera la venerable Deméter de hermosa corona y llene de alimento tu cabaña”(Hesiodo, Trabajos y días, 1998, pág. 140).

Para que el hombre alcance ese estado de equilibrio y no falte a los mandatos de los dioses, debía alcanzar el *tó metrón*, o justa medida, que algunos como Vernant, llaman *dike*. Lo contrario a la *dike* es la *hybris*, que en un sentido simbólico representa el orgullo, la altanería, la soberbia, la injuria, la violencia, el desenfreno, la licencia, y la testarudez, entre otras. El hombre se debate entre éstas dos realidades buscando la *dike*, y apartando la *hybris*.

Hesiodo, según Vernant, explica el sentido de la disputa entre *dike* e *hybris* en el Mito de las edades. Dice:

“La Edad de Oro forma par con la de plata, a la que se opone por una mayor *dike* frente a cierto grado de *hybris* (ambas en un plano jurídico teológico). A su vez, la Edad de Bronce se caracteriza por su mayor *hybris* frente a la mayor *dike* de la de los héroes, pero aquí el tipo de *hybris* y de *dike* es diferente al de las edades anteriores (son entendidas en un plano guerrero). Por último, la Edad de Hierro sería la culminación y fin de este ciclo y se divide en dos etapas: 1. La época de Hesiodo: los males se mezclan con los bienes y todavía es posible remediar el mal, la injusticia. 2. Etapa futura y sombría en la que triunfará la *hybris*, la vejez y las calamidades”(Vernant, 1998, pág. 16).

Sobre esta base se configuró un imperativo de orden moral que servía para medir con cierta tendencia objetiva las acciones de los hombres, y que valía para distinguir lo bueno de lo malo, y por ende, lo permitido de lo prohibido. Por medio de este imperativo moral, lo religioso pudo llegar a tornarse coercitivo, y en consecuencia, inspirador de lo legal, dando lugar a una mezcla muy criticada en nuestros días por diferentes juristas del mundo, como es la de lo jurídico y lo moral.

Este carácter legal del mito, se hace aún más evidente, cuando se analiza la cantidad de moralejas o enseñanzas éticas que guarda el mito, acompañadas de elementos como el premio y el castigo para quienes no las siguieran:

“¡Japetónida conocedor de los designios sobre todas las cosas! Te alegras de que me has robado el fuego y has conseguido engañar mi inteligencia, enorme desgracia para ti en particular”(Hesiodo, Teogonía, 1995, pág. 125).

A partir de estos elementos: premio y castigo, surge la legitimación en la coerción ejercida por el rey, o representante de los dioses en la tierra, confiriendo un doble sentido al poder, como autoridad emanada de Dios para gobernar, y como poder emanado de su autoridad para castigar(D´Ors, 1999, pág. 4).

Cuando se transgredía una ley divina, los griegos de la antigüedad pensaban que podía hacerse efectivo un castigo enviado por los dioses, algunas veces consistente, en la alteración del orden cósmico o ley eterna, como el caso contado por Sófocles en *Edipo Rey*, de la plaga que azotaba a la ciudad debido a los crímenes impunes en contra de Layo, el padre biológico de Edipo:

“Porque Febo⁴, si es que no lo has oído a los mensajeros, contestó a nuestros embajadores que la única liberación de esta plaga nos llegaría si, después de averiguarlo correctamente, dábamos muerte a los asesinos de Layo”(Sófocles, 1998).

Algo parecido sucede en la historia de Grecia, cerca del siglo VI a. C., evidenciando que estos planteamientos no son algo exclusivo del relato mítico, sino, una fuerte realidad social. Según el testimonio de Aristóteles(Aristóteles, Constitución de los atenienses, 1998, pág. 53), existen consecuencias, resultado de los asesinatos de los secuaces de Cilón por parte de los Alcmeónidas. El asesinato se dio en el templo de la diosa Atenea en la Acrópolis. Tuvo lugar por que Cilón, joven vencedor de los juegos olímpicos en el año 640, intentó convertirse en tirano de Atenas, instigado por un oráculo délfico y apoyado por su suegro, tirano de Mégara. El pueblo no se sublevó conforme a sus planes, sino que apoyó al gobierno aristocrático del arconte Megacles, de la familia de los Alcmeónidas. Cilón y su hermano lograron escapar, pero sus partidarios fueron sacados del templo por la fuerza y asesinados. Este hecho trajo, como consecuencia, una impureza de enorme trascendencia sobre Atenas y los Alcmeónidas(Moulinier, 1946). De acuerdo al testimonio de Tucídides, el pueblo ateniense sufre a causa de esta prolongada situación de impureza sacral, por lo que, siguiendo a éste, Manuela García dice:

“El sacrilegio anticiloniano era un hecho vivo y preocupante en el siglo V: fue una razón de la peste del tiempo de Pericles y de todas las otras desgracias derivadas de los acontecimientos bélicos”(García Valdés, 1998, pág. 54).

Esta intérprete, establece una relación entre estos hechos y los de la tragedia de Sófocles *Edipo Rey*. Para ella, las condiciones de impureza y el significado que se atribuía en el mundo ateniense, puede iluminarse con el estudio de dicha obra, por lo que refiere:

⁴ Epíteto para designar a Apolo, quien es designado con muchos epítetos como el de Delio por ser oriundo de la isla de Delos. Personificando el adjetivo se le llama Peán. También es conocido como Loxias, Flechador y Liceo, posiblemente por *lýkos* o lobo, o quizá por *lykia* de Licia, o tal vez por *lýke* de luz.

“Quien vertía sangre fuera de la guerra quedaba impuro hasta que, mediante una ceremonia ritual, se liberara de la *miasma* o impureza, azote temible que amenazaba a las colectividades enteras”(García Valdés, 1998, pág. 55).

Ese castigo, o azote temible, como lo denomina García, era la evidencia de la comunión entre la ley eterna y la ley divina. Mediante éste, se entrelazan los categoriales inmanentes: el hierático con el teofánico, pero no sólo para constituir los fundamentos místicos de sus religiones y los cánones éticos de los mismos, sino también, para legitimar el derecho, que ha sido siempre, al tenor de Garófalo una forma de representar la venganza pública(Pérez, 1978), que emana del dolor colectivo de una comunidad ante un hecho cometido por uno o varios individuos, con el fin de restablecer las cosas a su orden inicial. En el fuero interno de cada sujeto, comienza a surgir la idea de la legitimación del juez por parte de sus dioses, para tomar en sus manos los destinos de la justicia e impartir en su nombre la venganza que la comunidad, fruto de ese dolor compartido, exigía para el infractor. La venganza, como lo indica el texto de Sófocles, tenía como fin, equilibrar las cuentas y presentar a los dioses la sangre del culpable o, en algunos casos, de cualquier víctima expiatoria, como un animal, para que éstos, volvieran el orden cósmico a su estado de bondad, eliminando una plaga, o terminando una sequía, o finalizando un periodo de hambruna o de peste, o en fin, de tantos males que podían aquejar a un pueblo y que correspondían por entero a la disposición del cosmos. El Derecho era en ese entonces, al ser emanación de la justicia, cuyo fin es equilibrar las cargas entre los hombres, un regalo con el cual los dioses premiaron al hombre y por el cual le dieron la oportunidad de asemejarse a ellos.

La expiación de la culpa de ese entonces, no tenía nada que ver con el sentido técnico de la pena actual, donde la función de ésta es retributiva, privativa y resocializadora, y su finalidad es responder a una forma de justicia positiva. La expiación de los griegos antiguos se entendía como la liberación de una impureza y el aplacamiento de la sed de sangre de las Erinias, o hijas de Gea, concebidas con la sangre de los genitales de Urano (Hesiodo, Teogonía, 1995, pág. 79). Apolonio de Rodas describe el ritual de purificación hecho por la maga Circe, por mandato de Zeus, para dejar libre de impureza a Jasón que había matado al hijo del rey Eetes:

“Circe baña sus manos en la sangre de un cochinillo recién nacido, e invoca a Zeus como purificador de los criminales con libaciones y quema tortas y ofrendas expiatorias para que Zeus aplaque la ira de las Erinias y la suya propia”(Rodas, 1998, pág. 700).

Otro ejemplo, es el caso de Orestes, quien se hace perdonar por el crimen de matricidio, invocando a Apolo (Esquilo, 1998, pág. 681), el dios purificador por excelencia, pues él mismo hubo de purificarse después de dar muerte a Pitón. A este respecto Manuela García anota:

“La mancha del crimen, (de Orestes), queda lavada mediante el sacrificio de un cerdo. Aunque ha sido prescrito por Apolo, se trata de (un) sacrificio característico de las potencias ctónicas e infernales”(García Valdés, 1998, pág. 55).

De esta forma, el sentido religioso, se imponía sobre el jurídico, al ser su fuente y legitimación. Cuando Manuela García dice que “*Esquilo (deja) ver en su obra el sentido religioso de la absolución de Orestes*”(García Valdés, 1998, pág. 55), es porque toda mirada al mundo de los griegos de antaño, involucra una noción de lo religioso, como concepto fundamental del sistema de su cosmovisión y de su sociedad, que se articula, existe y prevalece, gracias a sus dioses, que aunque fuente, también sentido contrario a lo que después será *el amor a la sabiduría*.

3. La cosmogonía en el orden social antiguo

A partir de la cosmogonía planteada anteriormente, se establece un orden determinado para la organización social entre los griegos de la antigüedad. El primer orden corresponde al de la fundación ontológica, cual es al tenor de Aristóteles, el de la casa doméstica, la aldea y la ciudad(Aristóteles, Política, 1998, pág. 33). Se establece una cosmogonía en este punto, al ser requisito, para pasar de una a la otra, el mayor grado de cumplimiento de los principios de justicia, autarquía, y *asfaleia*, tal y como lo ordenaban sus dioses. Así las cosas, había dioses domésticos, dioses de grupos de familias, y dioses de la ciudad. Sobre este paso de una institución a otra, si es que la familia puede llamarse institución, al ser una vocación natural del hombre, Alzate Avendaño refiere:

“La primera es el asiento del “*genos*”, la segunda un enjambre de familias con compartimentos o alvéolos, la última un circuito de aldeas bajo el gobierno de un rey y la asistencia de la divinidad poliada”(Alzate Avendaño, 1979, pág. 29).

Para entender el paso del clan a la fratria, de ésta a la tribu y de ésta a la polis, es necesario como sugiere Fustel de Coulanges, y Alzate Avendaño, ir dilatando el *genos* en círculos concéntricos. El *genos* sedentario es un conglomerado de tipo más religioso que jurídico, fundado en el culto del antepasado epónimo. La casa como anota Alzate Avendaño “*cuenta con una justicia familiar y unos ritos domésticos, un hogar común y una tierra que laborean todos obligatoriamente, para hacer prósperos sus olivares, viñas y pasturas*”(Alzate Avendaño, 1979, pág. 29). Cuando existen enemistades entre clanes vecinos, se hace necesario un derecho más amplio que el doméstico. Aparecen tratados de amistad denominados *philotes*, entre las familias enemigas, que con el tiempo dan lugar a estructuras autónomas y más autárquicas como la fratria, consistente fundamentalmente en solidaridades más vastas y compañías guerreras cuyos componentes se denominaban *phrateres* o *hetairoi*. Las fraterías reunidas, generalmente para expediciones, forman las tribus, cuyo afincamiento territorial

promueve un nuevo organismo que es la polis. A este respecto se refiere Alzate Avendaño cuando dice:

“La polis no anonada al *genos*, la fratria, la tribu, sino que engloba tales grupos en su marco, aunque entre ella y las autonomías patriarcales se mantiene un estado de tensión. El culto de los antepasados se amplía hasta constituirse, sin detrimento del rito doméstico, una religión poliada que sustenta la ciudad e informa las instituciones, como que el patriotismo es una piedad municipal y el destierro es una excomunió” (Alzate Avendaño, 1979, pág. 29).

Pero no todo en el mundo griego antiguo eran fratrias, pues éstas son exclusivas de grupos gentilicios. Existen también asociaciones fácticas similares a las fratrias denominadas *thiasas*, que promovieron ocultamente los ritos órficos y dionisiacos.

Los que no están dentro de las demarcaciones de las fratrias y las tribus, no teniendo tierra propia para trabajar, se dedican generalmente a trabajar para el público, son denominados demiurgos. Entre estos cuentan los adivinos, cantores, herreros, carpinteros y alfareros entre otros.

Los que no tienen un oficio viven al azar y arriendan su trabajo, no convirtiéndose por esto en esclavos, sino que dada su condición de libertad se denominan *tetos* o mercenarios. Al no pertenecer a un *genos* están fuera de los marcos de la ciudad, por lo que Alzate Avendaño apunta:

“Están sin hogar, sin la protección de la *themis*, sin acomodo en la fratria, carecen de valor social y de derechos” (Alzate Avendaño, 1979, pág. 30).

El trabajo se cumple entre los griegos antiguos, con la ayuda de algunos siervos, para quien existe un benévolo trato, configurando una primigenia relación heril. Entre los habitantes de un mismo poblado existe una relación de trabajo cooperativa, como la que se hace en honor a Ceres, al recolectar la cosecha. Para explicar la diversificación del trabajo y las funciones que eran posibles, Gustave Glotz anota:

“el hortelano viene a la ciudad con sus frutas y legumbres. El propietario envía allí sus asnos cargados con leña y madera. El acarcanio trae sus seras de carbón. Cuantos tienen algo para la venta, esclavos portando telas nuevas, artesanos del Cerámico y de Scambonides, aldeanos salidos al alba de sus lugares y megarenses que conducen piaras de cerdos, confluyen y se cruzan. Por las avenidas bordeadas de árboles llegan hasta los sitios asignados a toda suerte de mercancías, separados por vallas móviles. Sucesivamente, en las horas reglamentarias, se abren los mercados a las legumbres, a las frutas, al queso, al pescado, a la volatería, a la quincallería, a la leña” (Glotz, 1970, pág. 22).

El segundo orden establecido entre los griegos es el de la distribución de la justicia. Para tal efecto se encuentra una división en las Magistraturas.

Las magistraturas se crearon con el fin de sustituir a los reyes. Los magistrados eran elegidos para ocupar un cargo y eran sometidos a un control mientras desempeñaran ese cargo. Su elección era anual y al terminar rendían cuentas. Podían ser juzgados por las *ekklesias*, o asambleas. Sus funciones podían ser legislativas, judiciales, militares y financieras.

Las magistraturas principales eran las relacionadas con el arcontado y la estrategia. Los arcontes eran nueve y un secretario. El primero de ellos era el arconte epónimo, con funciones ejecutivas dentro de la vida civil de la ciudad, era la máxima autoridad a no ser que se estuviese en guerra o situación extraordinaria. El arconte epónimo era el principal o arconte por antonomasia. Éste es quien da nombre al año, le competen los procesos familiares y la organización de la grandes Dionisias de Marzo, o fiestas en honor a Dionisos o dios del vino.

El segundo arconte era el polemenco. Recogía las funciones militares dirigiendo al ejército ciudadano, que se organizaba según las tribus. Éste organiza las ceremonias cívicas en relación con el ejército. Se encarga de instituir y tutelar las causas sobre metecos y extranjeros.

El tercero era el arconte basiléus, que era el encargado de las funciones religiosas. Heredero ritual de los reyes micenas, pues de esa época data su existencia y su nombramiento es una conmemoración a los *basileis*, o descendientes de los micenas una vez terminó la época de la monarquía. Este arconte basiléus está encargado de los Misterios, de los sacrificios públicos en general, de las posesiones, de las Dionisias de enero y, judicialmente, de los procesos por asesinato o impiedad, dejando ver con total claridad, la relación aun vigente entre la ley divina expuesta antes y el orden social. El basiléus es además el presidente del Areópago.

Por último había seis arcontes *thesmothetai* o tesmotetes. Eran los magistrados encargados de transcribir y custodiar las sentencias emitidas por los jueces. Los seis tesmotetes, o depositarios de las instituciones, instruyen el resto de las causas y pleitos.

El secretario se encargaba de las funciones de archivo, del sorteo de jurados o jueces en las tribus cívicas.

Por su parte, los Diez Estrategos eran elegidos por la Asamblea, uno de cada tribu. Debían ser varones casados y no tenían un sueldo establecido. Actuaban como Jefes del ejército. Se especializaban en la marina, en la infantería hoplítica, en la caballería, en la logística, etc. Además de dirigir los ejércitos tenían otras funciones tales como asignar el impuesto de guerra; cobrar el foros a los aliados

de la Liga y a los Metecos en Atenas; dirigir la policía ateniense y, en general, los asuntos de defensa; y proponer mociones a las *ekklesias*.

4. El orden social en la Constitución de Aristóteles

Aristóteles admite la justicia como un equilibrio. El equilibrio es para Aristóteles un justo medio, pues lo que ha encontrado su justa medida es lo que se encuentra en equilibrio (Eggers Lan, Conrado; y Juliá, Victoria, 1998, pág. 226). Una comunidad política, busca del mismo modo que cada individuo, su equilibrio, es decir, su justo medio.

Sin embargo, para que sea posible encontrar ese justo medio o equilibrio de la comunidad política, se hace necesaria la autarquía y la justicia, que al reconocer lo que a cada quien le corresponde, se convierte en la base material de todo equilibrio.

La filosofía de Aristóteles, desde una aproximación descriptiva de su esencialidad, es una filosofía de "equilibrios". Es una filosofía que al rechazar los extremos, excesivos o defectivos, privilegia el justo medio, la moderación, el equilibrio. Ésta forma de filosofía que se aplica perfectamente al hombre, pues es éste quien está llamado a encontrar el equilibrio de las cosas, es perfectamente aplicable, y necesariamente también, a la organización social o comunidad política.

Sin embargo, no puede perderse de vista, que por más cosas que una comunidad posea, y quiera administrar, cuando el fin no es el hombre, ni la sociedad, entendida como un conjunto de hombres, sino las cosas, no existe un fin en sí mismo, sino que al ir de una cosa a otra, en el afán por tener, habría un fin de otro y este de otro hasta el infinito, tal como advierte Aristóteles: "no puede haber un fin de otro, pues dicha prolongación consecutiva se proyectaría al infinito" (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1995, pág. 12). Pero cuando el fin es el individuo y por ende la sociedad, todo se dirige a alcanzar un equilibrio.

Aristóteles dice: "*La autarquía según algunos parece ser el fin de la economía*" (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1995, pág. 12), puesto que lo que busca la economía es la optimización de los recursos para prestar unos bienes y servicios, siendo necesario que dicha optimización consiga con el menor esfuerzo posible, la máxima efectividad alcanzable.

Una buena política debía estar dirigida a alcanzar esa máxima efectividad de los recursos, para que la polis pudiera sostenerse por sí misma. Por eso los griegos consideraban las reglas económicas, o sea de lo que tiene que ver con el manejo y la administración de los recursos como subordinadas a las reglas generales del manejo de la polis. Así lo explica Aristóteles:

"A la política, las facultades más estimadas le son subordinadas, como la economía" (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1995, pág. 12)

La buena constitución política debe procurar para su comunidad la autarquía, en tanto que sin ella no existe justicia, pues no sería posible el equilibrio. Pero si el gobernante, ha alcanzado para su comunidad la autarquía, otorga a sus ciudadanos la posibilidad de la justicia.

“La justicia política existe por causa de la autarquía”(Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1995, pág. 134), dice Aristóteles, y en tanto, sin justicia no puede haber equilibrio.

Cuando una comunidad es autárquica es justa, porque cada cosa está en su lugar, y a cada cual, se le reconoce lo que le es propio, dando así, un paso fundamental hacia la justicia que puede ser de dos maneras: una legal y otra equitativa⁵. La justicia equitativa es la que está guiada por la prudencia o el recto juicio, aunque no sirve para legislar, sino para el caso concreto en el que el juez la requiera, pues no es posible legislar sobre lo particular, sino sobre las generalidades de la vida y de la polis. Ella se subdivide a su vez en distributiva y conmutativa, la distributiva que tiene por objeto el equilibrio de derechos y obligaciones, mientras la conmutativa los actos de intercambio de bienes y cargas. Rus Rufino explica:

“La distributiva, especie de la equitativa, tiene como actos propios los de las distribuciones de bienes o cargas comunes. La conmutativa tiene como actos propios los intercambios de bienes”(Rufino, 2009, pág. CXIV).

La justicia legal en cambio, sobre la cual se constituye una comunidad, identifica la justicia con la norma. Aristóteles piensa que la ley norma la virtud y empuja al sujeto hacia ella. Por eso la correspondencia entre *physis* y *nomos* se encuentra en un círculo de perfeccionamiento.

“Aristóteles admite esta correspondencia de polis y naturaleza humana en el nomos. Es la ley la que expresa esa correspondencia”(Rufino, 2009, pág. CXVI), en tanto que la ley busca acercar al hombre a la naturaleza. Al momento de hacer la ley, el sabio, estudia la *physis*, es decir, la naturaleza misma de lo que es bueno, de lo que es agradable, de lo que es bello, etc. Por eso, lo que hace la norma es describir, bajo un sistema de coerción, lo que naturalmente debe hacerse y lo que debe evitarse, bajo la advertencia de que su violación es la

⁵ La tradición jurídica de los estados modernos, ha tomado estas dos concepciones de justicia. La tradición alemana por una parte, con el estado de normas o el estado de leyes, se ha apegado a la justicia legal, según la cual, se piensa que se requiere de la ley para que sea posible alcanzar la justicia, coexistiendo éstas en una simbiosis de identidad esencial, pues sin la una no se llega a la otra respectivamente. La tradición inglesa o *commonlaw* a su vez, ha retomado la concepción de la justicia equitativa, que se aleja de la ley para buscar en la prudencia de quien juzga, el camino hacia la justicia. La primera tiende a la generalidad dada la impersonalidad, generalidad y obligatoriedad de la ley. La segunda trata de ser mucho más particular, al dejar al juez el criterio de decisión respecto de cada caso, alejándose de la ley, y buscando en la prudencia. Éste último sistema se dice que está basado en una concepción prudencialista de la justicia, de donde viene la palabra *jurisprudencia*, mientras que el primero, está basado en una concepción técnica de la misma.

violación misma del orden natural, de la naturaleza humana y de la polis, que es el cosmos en miniatura.

Por esto, y al ser *“la una para la otra incrementándose mutuamente”*(Rufino, 2009, pág. CXV), es el derecho un fortalecimiento de la condición humana. El gobernante al ostentar el poder temporal de una comunidad, debe buscar por medio de las leyes, el máximo acercamiento a la condición humana, la cual sirve de guía para no perderse en las interpretaciones o apreciaciones que de los hechos naturales pueda hacer el legislador. Así lo explica Aristóteles:

“La soberanía debe residir en las leyes establecidas correctamente y que buscan el bien de los ciudadanos”(Aristóteles, Política, 1998). Por eso, “La forma concreta de instaurar la vigencia normativa de las leyes y de encauzar la tendencia natural a vivir en comunidad que tiene el hombre se llama *politeia*”(Rufino, 2009, pág. CXVII).

La norma debe en conclusión buscar la autarquía y la justicia, residiendo su legitimidad en la naturaleza humana, que a su vez, debe buscar, a partir de esto, todos los equilibrios. Por eso, la norma constitucional de Aristóteles ha logrado establecer una forma de constitución política. En ella establece el orden social de Atenas e intenta alcanzar la justicia. La Constitución de los atenienses inicia, con una alusión a la culpabilidad de los Alcmeónidas por el asesinato de los secuaces de Ción, un héroe olímpico que intentó ser tirano de Mégara(García Valdés, 1998, pág. 53). Quizá el objetivo de esta primera parte, es enseñar acerca del *miasma* o impureza de sangre, que se debía cobrar según la tradición general del griego antiguo, tal y como quedó expuesto en varios ejemplos citados líneas arriba. La razón de ser de este acápite está relacionado directamente con la cosmogonía de ese entonces. Se indica la forma de pagar la culpa al infractor que consistía fundamentalmente en el derramamiento de su sangre bajo la creencia de que con esto se calmaría el ansia de sangre de las erinias.

Posteriormente, Aristóteles establece el orden de las magistraturas. Dice: *“Las más altas y primeras magistraturas eran: rey, polemenco y arconte”*(Aristóteles, Constitución de los atenienses, 1998, pág. 56). Justificando la existencia de esta última bajo el siguiente argumento: *“se estableció la polemarquía porque algunos reyes fueron blandos para la guerra, por lo cual también hicieron venir a Ión”*(Aristóteles, Constitución de los atenienses, 1998, pág. 57), respecto de lo cual García Valdés comenta: *“Aristóteles, al relacionar a Ión con la institución de la polemarquía eleva esta magistratura a la historia mitológica”*(García Valdés, 1998, pág. 57), volviendo una vez más sobre el presupuesto hierático de los griegos antiguos.

CONCLUSIONES

1. La estructura del Estado, no es algo propio de la modernidad, y aunque durante ésta tiene sus estructuras distintivas y exclusivas de este tiempo, no por eso marcan una notable diferencia con el Estado antiguo o polis.
2. La justicia no debe entenderse como un factor propio del positivismo y separado del orden natural que los griegos antiguos poseen como visión del mundo, sino todo lo contrario, debe entenderse como un factor de legitimación de lo natural y viceversa.
3. Todo el orden social de los griegos, una vez recabadas sus estructuras, se encuentra permeado por la cosmogonía propia de sus antiguos constructores de su civilización.
4. El factor fundamental al momento de hacer una constitución es ligar todos estos factores anteriores mediante la fórmula *physis* y *nomos*, bajo un círculo constante de perfeccionamiento.

BIBLIOGRAFÍA

Alzate Avendaño, G. (1979). *Ensayos históricos*. Bogotá: Cámara de Representantes.

Aristóteles. (1998). *Constitución de los atenienses*. Barcelona: Planeta de Agostini.

Aristóteles. (1995). *Ética nicomáquea*. Barcelona: Planeta de Agostini.

Aristóteles. (1998). *Política*. Barcelona: Planeta de Agostini.

Bluntschili, V. (1877). *Teoría general del Estado*. Bogotá: Tupac Amaru.

D'Ors, Á. (1999). *Doce proposiciones sobre el poder*. Pamplona: Eunza.

Eggers Lan, Conrado; y Juliá, Victoria. (1998). *Los filósofos presocráticos*. Barcelona: Planeta de Agostini.

Esquilo. (1998). *Euménides*. Barcelona: Planeta de Agostini.

Forrest, W. G. (1957). Colonization and the Rise of Delphi. *Historia* , 174.

García Valdés, M. (1998). *Introducción y notas a la Constitución de los atenienses*. Barcelona: Planeta de Agostini.

Glötz, G. (1970). *El trabajo en la Grecia antigua*.

Gonzales Enciso, M. (2009). *Notas sobre la economía en la sociedad estamental*. Pamplona: Pro scriptum.

Graham, A. (1971). Patterns in early Greek Civilization. *Journ. of Hell. St.* , 35-47.

- Hesiodo. (1995). *Teogonía*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Hesiodo. (1998). *Trabajos y días*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Moulinier, L. (1946). *Revue des Études Anciennes*. Paris: Anciene Studes.
- Perea Morales, B. (1998). *Traducción y notas a la Orestíada de Esquilo*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Pérez Jiménez, A. (1995). *Traducción y notas a la Teogonía de Hesiodo*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Pérez, L. C. (1978). *Derecho Penal Colombiano*. Bogotá: Temis.
- Platón. (1998). *Política*. Barceelona: Planeta de Agostini.
- Rodas, A. d. (1998). *Fragmetos*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Rufino, R. (2009). *Comentarios a la Ética a Nicómaco*. Madrid: Tecnos.
- Sófocles. (1998). *Edipo rey*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Starr, C. G. (1961). The Decline of the Early Greek Kings. *Historia* , 129-138.
- Thomas, C. G. (1966). The Roots of Homeric Kinship. *Historia* , 403.
- Vernant, J. P. (1998). *Introducción a la Orestíada de Esquilo*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Xifra Heras, J. (1921). *Curso de derecho constitucional*. Paris: Ancienne Librarie Fontemoing.