

# ANUARIO N°32 · 2017

---

**Decir lo justo**

**Páginas 19-33**



---

## DECIR LO JUSTO.

### ACERCA DE *TO DIKAION* EN ARISTÓTELES

#### Max Maureira

Doctor europeo en derecho y filosofía, Universidad Diego Portales(Chile) Universidad de Hagen (Alemania). Berlín, Alemania, maxmaureira@yahoo.com

---

### RESUMEN

Aristóteles pone de manifiesto que el hombre, porque habla, es decir porque tiene *logos*, puede referir lo justo (*to dikaion*), y este trabajo se concentra precisamente en esta relación, resaltando que, en el decir lo justo, está en juego, además de lo dicho, su horizonte, o sea el ordenado trasfondo (*kosmos*) de su misma expresión.

---

### PALABRAS CLAVE

Aristóteles, *dikaion*, *logos*, *kosmos*

---

## ABSTRACT

Aristotle reveals that, because the man speaks, that is to say because he has *logos*, it can recount the just thing (*to dikaion*). Precisely in this relation - between the *logos* and *to dikaion* - this work is centralized, revealing that in to say the just thing is in game, besides the above-mentioned thing, his horizon, this is, the tidy background (*kosmos*) of his same expression.

---

### KEY WORDS

Aristotle, *dikaion*, *logos*, *kosmos*

Aristóteles – en las primeras páginas de la *Política* – afirma que una de las peculiaridades constitutivas del *logos* o lenguaje<sup>1</sup> es la manifestación de lo justo y de lo injusto (καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον) (Aristóteles, 2004: 1253a11). Que acontezcan de un modo u otro, es entonces el caso gracias al *logos*. Ahora bien, en lo configurado así tiene lugar igualmente lo presupuesto en él, a saber el conjunto de quienes se congregan, v. gr. hablando.

Cuando, en efecto, se refiere *to dikaion*, o lo justo, se deja ver también una manera de hablar, una forma común de entenderse, de relacionarse, de vivir, propia de quienes intervienen en tal habla (Maureira, 2006/2007: 87-98). Que esto se revele en el *logos*, es decir que hablando se haga valer el vínculo escondido en la compartida expresión hablada, pone de manifiesto que *to dikaion*, lejos de, sencillamente, limitarse a referir esto o lo otro como tal, presupone un trasfondo, en el que tiene lugar cada una de sus determinaciones, por lo tanto, con las referencias a *to dikaion* no se trata solo que en lo expresado acontezca una mediación, la propia del *logos*, sino que en cada expresión concreta se presenta también lo presupuesto en él. Con lo cual, en cada determinación hablada, lo que se revela es, sobre todo, el modo de actuar de la comunidad que habla.

Ahora bien, hablando se pone en juego también el lugar que le corresponde a cada uno en una comunidad, y que, por cierto, no depende meramente del hecho que uno hable, sino de *cómo* lo haga. Aunque Aristóteles no detalle mayormente esto, hay en este énfasis no pocas referencias a sus precursores. Que *to dikaion* se presente de este modo referido al *logos*, tal como él advierte, exige tener en cuenta entonces los presupuestos de tal relación, porque la comprensión sistemática de la concepción aristotélica de lo justo, y de su expresión, lo reclama.

Al revisar, pues, la *Teogonía*, antes que referencias al *logos* o a la justicia (*dike*) y al orden (*kosmos*), asoma una al caos (*chaos*), en griego χάος. Allí se lee, traducido: “en primer lugar existió (...) el caos” (Hesíodo, 2005: 118)<sup>2</sup>.

---

1 Aunque *logos*, de raíz λέγω, significa primeramente justificación o dar cuenta de algo, su concreción va variando según el contexto de uso (Stenzel, 1957: 108ss). Si bien no se puede asegurar, probablemente Aristóteles conoció a este respecto algunos trabajos de Jenofonte, en particular aquellos en los que se pone en evidencia lo presupuesto al hablar: la vida o quehacer compartido (Jenofonte, 1993:3, 12). Artículo recibido el 5 de junio de 2017 y aceptado el 7 de julio de 2017.

2 Hesíodo, en el original, anota: ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ’.

Con explícitas referencias a Hesíodo, este mismo término aparece también considerado más tarde en Aristóteles, quien indica que χάος mienta un espacio primordial. Conviene insistir por tanto, que el término no refiere un des-orden, tampoco un momento temporal, sino un espacio “(...) como si tuviese que haber [uno] primordial para las cosas, pues [Hesiodo] pensaba que todas las cosas tienen que estar en un donde, tener un lugar” (Aristóteles, 1995, 208b)<sup>3</sup>. Así como el hombre, todos los cuerpos, todas las cosas ocupan entonces un lugar, un espacio en el que aparecen, siendo *caos* el primigenio de las mismas, y por eso Aristóteles puede decir que este es su “realidad primaria”, un lugar independiente de los cuerpos, un πρῶτον ὄν, un lugar previo a aquel en el que aparecen las cosas determinadas. *Caos* es, en suma, el sitio en el que encuentra su sitio lo que se presenta. Platón, en el *Timeo*, una obra que tendrá una incuestionable influencia en las lecturas medievales, también sugiere un espacio primordial, χώρα, que “no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen” (Platón, 1992: 52b)<sup>4</sup>, por tanto, ocupar un lugar es consustancial a que haya tal o cual cosa, es el recipiente en el que ellas se posan.

Cada una de las mismas, dispuestas en el lugar primero, va configurando, a su vez, un entramado de disposiciones espaciales (Kranz, 1995: 7-112; Kerschesteiner, 1962; Diller, 1956: 47-60; Haebler, 1967: 101-118), dándose lugar con ello a un κόσμος (*kosmos*), en el que, en relación con otras cosas (*ta panta*), queda puesto también el hombre. Sin embargo, él no ocupa meramente un lugar en aquel, sino que, porque tiene *logos*, se pregunta por él mismo. Que el hombre ocupe un lugar en medio de las cosas se revela, dicho de otro modo, mediante este su ponerlo de manifiesto, constituyendo el *logos* la mediación que posibilita tal revelación. Ocurre por consiguiente que, a través del *logos*, más que descubrir su lugar en medio de las cosas, el hombre lo dispone en medio de las mismas, poniéndose también el suyo en juego en esta mediación. Que en las referencias aristotélicas a lo justo (*to dikaion*) o a lo injusto (*to adikon*), no queden en evidencia

3 Propiamente: ὡς δεόν πρῶτον ὑπάρξαι χώραν τοῖς οὔσι, διὰ τὸ νομίζειν, ὥσπερ οἱ πολλοί, πάντα εἶναι που καὶ ἐν τόπῳ. Con el griego πρῶτον se refiere un neutro, lo primero, a saber aquí, el lugar en el que aparecen las cosas.

4 Propio de *khôra* es no poseer ninguna determinación, sino recibirlas, distinguiéndose así de lo que toma lugar en ella. Que ella tenga lugar mediante discursos, es decir que se la refiera, ya la ubica, la pone, la ordena en el cosmos. Sobre esto, cf. Derrida, 1992: 36-37, 58, 92-96.

estas resonancias previas a propósito del *logos*, pone suficientemente de manifiesto la maduración en la comprensión griega de lo justo. Así, pues, *to dikaion*, a través del *logos*, es revelado – dicho en términos aristotélicos – por un animal que, con otros (a saber socialmente), habla, ajustándose el lugar de cada cosa hablando, y en suma, en el horizonte que lo posibilita: la *polis*.

Considerando que al hablar, uno se ajusta o encaja respecto al resto, disponiéndose en su estar hablando el propio lugar, no deben sorprender entonces las ya mentadas referencias a Hesíodo. Con lo justo, en él también se trata de una mediación, pero en términos distintos a los de Aristóteles.

Al considerar Hesíodo a *Diké*, hija de Zeus, como la encargada de velar por la justicia<sup>5</sup>, lo hace en términos que ella media entre los hombres. A ellos corresponde ajustar el lugar de cada uno en el todo (*cosmos*), y esto en el entendido que, a diferencia de lo que ocurría en Homero, para quien los dioses eran garantes de la justicia, ellos son ahora la justicia, la mediación misma (Jaeger, 1947: 354), es decir, y dicho de otra manera, los dioses dan al hombre la justicia (*dike*), poniendo así lo divino a disposición de los humanos, para que sean ellos quienes ajusten el lugar correspondiente en el conjunto de las cosas: “a los peces, fieras y aves, comerse unos a otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, [Zeus] les dio justicia, que es mucho mejor” (Hesíodo, *Trab.*: 277-280). A partir de esto, Hesíodo propone, considerando el momento adecuado (*kairos*), obediencia a lo justo (*dikaios*) (*Trab.* 218, 694). Adviértase que justicia (*dike*) no es aquí todavía *to agraphoi* (lo no escrito), tampoco desde luego *nomos*<sup>6</sup>. Hesíodo sigue refiriendo como *themis* lo que se considera como justicia<sup>7</sup>. Que en Platón se hermanen más tarde los términos *dike* (justicia) y *nomos* (ley), evidencia justamente lo referido, el despliegue de la justicia en la comprensión griega; en tal sentido, ya en los primeros escritos platónicos, la injusticia no es fruto de las leyes, sino de los hombres (Platón, 1986:

---

5 A decir suyo, mientras Themis es la madre, Dike es una de las Horas (siendo las otras Eunomia e Irene). (cf. Hesíodo, *Teogonía*: 902-903). Con todo, lo que importa aquí es lo sugerido con esto. Themis regula las relaciones al interior de la familia, prescribiendo, divinamente, esto o lo otro. Dike, en cambio, apunta a las entre ellas. Cf. con detalle Benveniste, 1969: 99-110.

6 Sobre esto se vuelve más adelante.

7 Cf. sobre la distinción en el relato entre Dike y su madre Themis, con referencias más específicas, Ehrenberg, 1921: 71ss., y también Wolff, 1961: 249.

51d, 54a)<sup>8</sup>, confirmándose esto mismo en Aristóteles. Al referir *to dikaion*, tampoco asoman en estas referencias a los dioses, sino al *logos*, esto es, al hecho que *to dikaion* se diga o exprese por parte de los hombres, y al modo *cómo* se lo dice, tal como se descubre en sus llamados trabajos de campo<sup>9</sup>. Al revisarlos uno se percata, siguiéndolo, cómo se dispone, con el modo en que se dice *to dikaion*, el lugar que le corresponde a cada uno en el conjunto, siendo por tanto esta constitución (*politeia*) de la comunidad (*polis*) el horizonte en el que, conforme con la misma, cada uno encuentra la justeza de su sitio (Aristóteles, 1996: 42-43).

Consagrado a estos trabajos empíricos, Aristóteles advierte también que la concreción de las leyes es una tarea entregada originalmente a los tesmotetas (*thesmothétai*) o magistrados, quienes establecen como tales, en primer lugar, las normas arcaicas de la conciencia común o *thesmoí* (Meier, 1983: 275-325). Aquellas que, proviniendo de la razón, los hombres someten, en cambio, a la decisión de la asamblea, escriturándolas, son las *nómoi*, entregadas a la vigilancia del consejo del Areópago<sup>10</sup>. Que las *thesmoí* (costumbres comunes ancestrales, no escritas) vayan quedando progresivamente desplazadas por las *nómoi* (escritas), que aquellas se vayan convirtiendo en leyes escritas<sup>11</sup> (*to nomion*), no quiere decir que dejen de estar en relación con las no escritas. Ocurre más bien que, con este desplazamiento, va quedando en el centro el quehacer de los hombres, quienes, hablando, revelan mediante este mismo la manera en que esta mediación ajusta el lugar que le corresponde a cada uno en tal quehacer. Aunque Aristóteles ya no considere esta mediación en términos divinos, porque las *nomoi* son disposiciones, además de escritas, humanas, esto no supone, sin embargo, que *to dikaion* deje de considerarse en términos tales que, con él, no esté en juego una mediación. Ciertamente la sigue habiendo, pero ahora es la propia. O en otras palabras, al decirse *to dikaion*, ello no se limita a un caso u otro, sino que esta constitutiva mediación está

8 Precisamente este argumento es el que sirve a Sócrates, mientras espera la muerte, para no huir de la prisión, pese a los requerimientos de Critón.

9 Como se sabe, las constituciones recopiladas por Aristóteles son varias, aunque solo conozcamos la ateniense.

10 Aquí las referencias concretas de Aristóteles son a la época de Dracón (Aristóteles, 1996: 3-4).

11 Sin perjuicio de esto, aún aparece en el *Protágoras* la concepción según la cual el saber político es un don de los dioses (Platón, 1993: 321d). Con Aristóteles, en cambio, *nomos* alcanza, a partir de las explícitas referencias al lenguaje, no solo un sentido nuevo, sino también un significado espacial, como dominio de una propiedad. Sobre esto ha llamado la atención Schmitt, enfatizando las consecuencias que se siguen de aquí (Schmitt, 1950: 36-42).

puesta respecto al conjunto de la polis, es decir, en el logos se revela el quehacer conjunto de la misma polis, que, mediado por el habla, conserva, a su vez, la remisión a toda ella. Con lo cual, lo dispuesto como nomos es el quehacer constitutivo que se expresa en el habla conjunta. Y si se trata de casos puntuales, es la comprensión conjunta de *to dikaion* lo que se revela en ellos. A esto ya había apuntado, antes, siguiendo a Hesiodo, también Heraclito.

Con *dike*, Heráclito ya no refiere *themis* sino *nomos*, es decir las leyes escritas (Diels, 1906: 114). Aunque en él ellas conservan todavía las referencias divinas, están remitidas al conjunto, tanto de lo que es, como del quehacer de los hombres, siendo esto lo que se pone como *nomos*. Así expresado, el quehacer conjunto se presenta, entonces, no como *thesmoi* sino como *nomoi*, es decir, la revelación de los dioses entre los hombres es lo presupuesto en las leyes generadas al interior de este conjunto (*nomoi*). Consiguientemente, que Heráclito llame a proteger las *nomoi* como a los muros de la polis (Diels, 12 B: 44), es una consecuencia bastante obvia, ya que si pereciese la polis, los términos del ajuste entre los hombres no solo ya no serían los mismos, sino que, desaparecidas las *nomoi*, la mediación se convertiría, respecto a quienes la configuran, en una disposición que carecería de su interioridad. A esta interioridad, entendida como la relación entre el conjunto de las *nomoi* y cada uno de sus miembros, apunta también más tarde Platón.

Consecuente con esto, al atenerse, al defender y al exaltar la ley (*nomos*), uno está destinado, anota Platón, a la felicidad (*eudaimonia*), pues con ello se alcanza, según sus palabras, la realización interior de la expresión divina del *kosmos* (Platón, 1988: 576e; 1999: 716a), siendo la configuración de su expresión lo que se manifiesta exteriormente en el logos de la polis. O en otras palabras, lo expresado en la ley (*nomos*) es la constitución del orden verdadero y justo, que habla en boca de los jueces, revelándose a través suyo la verdad y la justicia de tal orden (*kosmos*). Con lo cual, lo que el juez desoculta, ensamblando o ajustando, lo que se revela en este su decir y en este otro, son las generales manifestaciones particulares de *to dikaion*. Aun más preciso, en este ajuste consiste la verdad de lo verdadero (Hirzel, 1960: 108-109). Que la justicia sea entonces, paradigmáticamente en Platón, la mediación del orden concretado por los hombres en la ley (*nomos*) de la

*polis*, quiere decir que en ella está presente, mediado, lo divino, y que, por tal razón, allí donde hay justicia (*dike*), lo que se presenta como trasfondo de la misma es el orden (*kosmos*) expresado por los hombres como ley (*nomos*).

Con esto queda suficientemente en evidencia el énfasis de Platón, y no menos el de Aristóteles respecto al todo. Así como en el primero abundan las referencias armónicas al alma (*psique*) en su relación con la *polis*, es decir a la armonía del conjunto; con el énfasis en la sociabilidad del hombre, en caso de Aristóteles, se apunta también al conjunto de una comunidad que habla. Solón había destacado tempranamente la armonía (εὐνομία) del orden (*kosmos*), planteándola como un modo adecuado de disposición, en el entendido que este, además de tener lugar entre los hombres (*polis*), lo hace de acuerdo con una medida (*metron*), fruto del mismo quehacer supuesto en ella.<sup>12</sup> Anaximandro, por su parte, también advertía que el *nomos* armonioso representa un acuerdo conjunto del *kosmos* en cuanto todo, presentado en cada caso, sin dejar de ser todos ellos momentos del ajuste supuesto por el mismo acuerdo conjunto (cf. Kahn, 1964: 189-191; Heidegger, 1984: 329-330). Considerado de esta manera, que la verdad no se diga, sino que se muestre en el ajuste de sus momentos y que, por lo tanto, lo asomado en lo dicho sean manifestaciones de tales momentos, la conserva en referencia al mismo conjunto presupuesto en medio suyo, nunca más allá. Así, entonces, la imposibilidad de decir la justicia, de expresar su verdad, no se debe a la limitación supuesta en la referencia a los casos, sino a que, mediante ellos, hay una determinación suya, siempre la hay, pero, no obstante, ninguna es la última ni puede serlo, dado que con ellas se trata de sus momentos, no de ella toda.

Al concretarse entonces *dike* (*justicia*) como *nomos* (*ley*), al realizarse en tales términos un orden (*kosmos*), manifestado en un caso y en otro, lo que se perfila asimismo es, pues, el puesto que cada uno consigue en este todo (*polis*). Cada cosa, cada uno se configura a partir de esta relación de todo con todo, de cualquier algo con cualquier otro algo (Diels, 1906), de

---

12 Para una revisión de la concepción solónica de la justicia, cf. la edición inglesa de Linforth, 1919: 129-171. Sobre esto, además Scheier, 2005: 9-22 y Wolf, 1950: 189-217.

manera que en las leyes (*nomoi*) armoniosas, concretadas de acuerdo con una medida (*metron*), se expresa, hablando entre los hombres, y a saber poniéndose como *nomos*, lo divino (De Romilly, 1971: 24).

Conforme con esto, la comprensión aristotélica de *to dikaion* no presupone sencillamente el *logos* (que el hombre hable), sino que, con ello, se fragua la configuración del conjunto de los mismos hombres. Por eso él puede enfatizar la presupuesta sociabilidad entre los mismos al hablar (Aristóteles, 2004: 1253a2)<sup>13</sup>. Aquello que se expresa cuando los hombres hablan (Aristóteles, 2004: 1253a10), haciéndose valer por medio suyo, es lo que se pone, sea en leyes escritas o no. Con lo cual, el hombre hace valer hablando la medida del conjunto presupuesto en su habla, medida revelada al decir lo justo (*to dikaion*) y lo injusto (*to adikon*), de modo que con esta manifestación se pone no solo el *metron* o medida de lo justo como *nomos* o ley, sino también el propio lugar de cada uno conforme con ella, revelado mediante el habla; un lugar que, al igual que lo justo (*to dikaion*), no encuentra nunca una determinación última, sino que siempre está en proceso. Consecuencia de esto es que el sitio de cada uno, determinado mediante la expresión de lo justo (*to dikaion*), es siempre provisorio, está en un ajuste continuo. Cada vez que *to dikaion* se dice, lo que se pone en juego es, en definitiva, la correspondencia del lugar que esa expresión determina.

Ahora bien, que *to dikaion* devenga por antonomasia ley v. gr. escriturada (*nomos*), la mediación en virtud de la cual el conjunto (*polis*) se dispone hablando, presupone el establecimiento por medio suyo de una figura, de una representación escrita del mismo conjunto en movimiento. O dicho de otro modo, en la *figura*, puesta como *nomos*, adquiere forma el *cosmos*; él es contenido y forma. Al margen de estar puesta, Platón considera la ley (*nomos*) no solo un fruto de la razón (*nous*), sino la obra más “bella y mejor” (Platón, 1992: 30b). Y es que con esta *figura* o imagen (Platón, 1992: 48a) del conjunto en movimiento se revela, por una parte, lo que comparece, lo que se presenta, o el conjunto de lo que, siendo, aparece (en griego, *physis*), y, por otra, lo que no es nada distinto de ello, a saber la razón (Platón, 1988: 511b), con la que se relaciona la disposición suprema

---

13 Así, pues, no es que el hombre sea un ser que habla y, además, un ser sociable, sino porque habla es sociable.

arbitrada en la misma, la del bien o de *to agathon* (Platón, 1988: 517c), configurada por las relaciones de unas cosas con otras, tanto en el mundo sensible como en el inteligible. Si el bien, *to agathon* es, pues, la idea suprema en movimiento realizada *como logos*, lo figurado en las *nomoi* (leyes) son los términos del encaje entre *to agathon* (el bien) y su propia realización concreta. Consiguientemente, dar con la justeza (*dike*) de lo supremo, es dar con la realización de lo bueno (*to agathon*).

Con todo, si en lugar de enfatizarse este encaje permanente, este proceso en constante movimiento, se enfatiza la concreción, la determinación, el resultado o particularidad que esto supone, entonces lo hecho valer con ello es más bien lo dispuesto por alguna autoridad<sup>14</sup>. Protágoras lo advierte de modo paradigmático. Considerar a los hombres la medida de todas las cosas, no solo supone el abandono de lo divino de toda mediación entre ellos, como se suele observar, sino que con esto se dispone también la posibilidad de una medida (*metron*) que puede ser cualquiera, con una sola condición: que se determine, que se ponga, que se haga valer por y entre los mismos hombres<sup>15</sup>. Cada medida puede ser cualquiera, basta, pues, que una autoridad la disponga.

A diferencia de los sofistas, lo que Platón enfatiza, en cambio, es que las leyes no pueden ser sencillamente esto o lo otro, es decir una concreción circunstancial según dispongan los hombres conforme a una serie de convenciones o disposiciones discrecionales, sino que tal concreción es un momento, una realización permanente de la razón, manifestada en una *figura*, en el entendido que las *nomoi* (leyes), más que un acuerdo o convención, expresan o representan tal *figura*, siendo cada una de ellas, *a su vez, un momento del ajuste conjunto*. Con las referencias divinas, Platón supera la reducción a un momento, el de la ejecución, poniendo en la *figura* del orden (*kosmos*) todo la medida del mismo, no habiendo por consiguiente en tal comprensión ninguna reducción a un acuerdo, a una discreción particular, sino una mirada a la totalidad. Si se advierte, y esto es lo determinante en el planteamiento platónico, ya no se trata de lo meramente divino respecto a

14. Heródoto afirma, por ejemplo, que la ley ha de obedecerse en los términos que establece la autoridad en ella: *νόμος ἐστὶ βασιλεύσαι γνησίου παρεόντος* (3,2).

15. Con detalle, cf. Platón, 1993: 324d-328d y 13b, también Sofistas, 2003: 33. Consecuente con esto, el mismo Protágoras afirma respecto a los dioses que no puede saber “si existen o no”, dependiendo ello de su disposición (Platón, 1993: 26).

*nomoi*, sino de lo divino en el hombre, la razón misma: τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπινομάζοντας νόμον (Platón, 1999: 714a). Así, entonces, aquello que se expresa *como* ley es el estar en obra de lo divino en el hombre.

Aristóteles comparte este presupuesto. *Nomos* es la realización hablada de la razón (*logos*). Cada representación del todo (*polis*) pone en juego el *nomos* en tanto decir provisorio, y esto significa que en cada una de estas representaciones, lo manifestado son los momentos constitutivos del movimiento de la *polis*, momentos en los que *to dikaion* se hace valer como esto o lo otro. Al advertir este desplazamiento, no es casual que Aristóteles, en su desarrollo más sistemático de *to dikaion* (cf. *physei dikaion*) (Aristóteles, 1999)<sup>16</sup>, omita las determinaciones últimas. Cualquiera que hubiese, precisaría ajustes continuos. A la configuración de sus términos se aboca, precisamente, el análisis que él emprende sobre la justeza o justicia, un análisis cuyo trasfondo es siempre el hecho común de hablar (*logos*), y el quehacer conjunto que, a través suyo, configura la *polis*.

---

16 Considérense ahí, sobre todo, sus referencias a *epieikeia* o, en la tradición romana posterior, a *aequitas*.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. (1995) *Física*. Madrid: Gredos (Trad. Guillermo de Echandía).

Aristóteles. (2004). *Política*. Madrid: Gredos (Trad. Manuela García)

Aristóteles. (1996). *La Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos (Trad. Manuela García).

Aristóteles. (1999). *Ética a Nicómaco*. Madrid: CEPC (Trad. María Araujo y Julián Marías).

Benveniste, Emile (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Editions de Minuit.

Derrida, Jacques. (1992). *Khôra*. Paris: Galilée.

Diels, Hermann. (1906). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin:Weidmannsche Buchhandlung.

Diller, Hans. (1956) “Der vorphilosophische Gebrauch von kosmos und kosmein“. En: VV. AA., *Festschrift für Bruno Snell*. München: Beck. pp. 47-60.

Ehrenberg, Victor. (1921)., *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*. Leipzig: Hirzel.

Haebler, Claus. (1967)., “Kosmos. Eine etymologisch-wortgeschichtliche Untersuchung“. En: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Vol. XI. pp. 101-118.

Heidegger, Martin. (1984). *Gesamtausgabe. Vol. V: Holzwege*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.

Heródoto (1824). *Historiarum*. Leipzig: G. Stallbaum.

Hesíodo (2005). *Teogonía*. Madrid: Alianza (Trad. Adelaida Marín y María Ángeles Martín).

Hesíodo (2000). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos (Trad. Aurelio Pérez y Alfonso Martínez).

Hirzel, Rudolf. (1960). *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*. Hildesheim: Olms.

Jaeger, Werner (1974). "Praise of law". En: Sayre, Paul (ed.), *Interpretations of modern legal philosophies. Essays in honour of Roscoe Pound*. Nueva York: Rothman. pp. 352-375.

Jenofonte. (1993). *Memorabilia*. Madrid: Gredos (Trad. Juan Zaragoza).

Kahn, Charles (1964). *Anaximander and the Origins of Greek cosmology*. Nueva York - Londres: Columbia University Press.

Kranz, Walther. (1955). "Kosmos". En: *Archiv für Begriffsgeschichte*. Vol. II, 1ª parte. Bonn. pp. 7-112.

Kerschensteiner, Julia (1962). *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratiker*. München: Beck.

Linforth, Ivan (1919). *Solon the Athenian*. Berkeley: University of California Press.

Maureira, Max (2006/2007). "Ethos y Logos. A propósito del habla en Aristóteles". En: *Philosophia*, 66/67. pp. 87-98.

Meier, Christian (1983). *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Platón (1986). *Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias mayor, Hippias menor, Laque, Protágoras*. Madrid: Gredos (Trad. J. Calonge, E. Lledó, C. García).

Platón (1988). *República*. Madrid: Gredos (Trad. C. Eggers).

Platón (1992). *Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos (Trad. M. Ángeles Durán, Francisco Lisi).

Platón (1993). *Protágoras*. Ciudad de México: UNAM (Trad. Ute Schmidt).

Platón (1999). *Leyes*. Madrid: Gredos (Trad. F. Lisi).

Scheier, Claus-Artur. (2005). "Solons Hut oder Recht und Kosmos". En: Englisch, Felicitas, Lauermann, Manfred, Schröder, Maria-Brigitta, *Randfiguren. Spinoza-Inspirationen. Festgabe für Manfred Walther*. Hanover-Laatzten: Wehrhahn. pp. 9-22.

Schmitt, Carl (1950). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum europaeum*. Colonia: Greven.

Sofistas, Testimonios y fragmentos (2003). Madrid: Gredos (Trad. y ed. Antonio Melero).

Stenzel, Julius. (1957). *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Wolf, Erik (1950). *Griechisches Rechtsdenken*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.

Wolff, Hans Julius (1961). *Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands und des hellenistisch-römischen Ägypten*. Weimar: Böhlau.