

# ARTÍCULOS

# ALÉTHEIA, POLIS Y DIKE EN *EUMÉNIDES* DE ESQUILO

**María Guadalupe Barandica**

Universidad Nacional de Cuyo  
mgbarandica@hotmail.com

## **Resumen**

La lectura de *Euménides* nos acerca a la rica significación del drama en la Atenas del siglo V, a su valor educativo para los ciudadanos que asisten al nacimiento del régimen democrático. En ese marco, el conflicto que plantea el mito del argivo Orestes es resuelto por la intervención de la diosa Atenea y el fallo de los jueces atenienses. Se trata de un juicio paradigmático no solo para los ciudadanos de Atenas, sino para los griegos en general.

**Palabras clave:** verdad - polis - justicia - mito.

## **Abstract**

*Eumenides* approaches the readers to the deep meaning of the Athenian drama in the fifth century BC and its teaching value for the citizens who witness the birth of the democracy. Thus, the conflict that affects the argive Orestes is solved by the wisdom of Athena and the Athenian judges. It is a paradigmatic trial not only for the citizens of Athens but for all the Greek as well.

**Keywords:** truth - polis - justice - myth.

Asociar los conceptos de polis y *alétheia* remite casi inevitablemente a la tercera obra de la *Orestía* de Esquilo. En relación con la tragedia, decir polis es decir Atenas, ciudad en que el género dramático alcanza su grado de excelencia, y en el que la tragedia y la comedia forman parte de la vida de sus ciudadanos en el marco de las festividades religiosas en honor de Dioniso. En efecto, la acción de la trilogía comienza en Argos, se traslada a Delfos, pero se resuelve en Atenas.

Mucho se ha dicho acerca de la dimensión política en el teatro de Esquilo:

“política en el sentido más noble de la palabra, en el sentido de la educación, que no se añade a la obra de arte como una intención, para destruir así infaliblemente tal obra de arte, sino que se produce por medio de la fuerza viva que en ella contiene”. (Lesky, 1973: 108).

A su vez, la noción de *alétheia* nos ubica en la trama de las relaciones que ligan a los integrantes de la comunidad organizada como polis, la posibilidad de la convivencia armónica dentro de la ciudad que se sustenta en la credibilidad de los ciudadanos, en su dedicación a desarrollar la *τέχνη πολιτική*<sup>1</sup>. Es necesario que los ciudadanos verdaderamente respeten la ley.

Tres sentencias atribuidas a los Siete Sabios de Grecia parecen oportunas en relación con el tema que estamos considerando:

- Μη ψεύδου ἀλλ' ἀλήθευε<sup>2</sup>.
- Νόμοις πείθου<sup>3</sup>.
- Τοῖς μὲν νόμοις παλαιοῖς χρῶ, τοῖς δὲ ὄψοις προσφάτοις <sup>4</sup>.

En el contexto de un juicio esta exhortación a no decir cosas falsas sino la verdad es una obligación que puede incluso llegar a ser riesgosa para quien deba cumplir con ella<sup>5</sup>. Tal es el caso del juicio de Orestes en Atenas. A partir del veredicto que se emita, Orestes, liberado de la culpa y del consecuente castigo por parte de las Erinias, podrá regresar a Argos y reclamar su derecho a reinar como legítimo heredero de Agamenón. O no.

En relación con la injerencia de la verdad en el conflicto de esta obra y su resolución algunas preguntas parecen oportunas:

- ¿Basta la verdad para resolver el conflicto que se plantea en esa obra? En efecto, sólo en la verdad -no en el dominio de la retórica, frecuente en los discursos de algunos personajes de Eurípides- ha de encontrarse la respuesta. En relación con esta explicitación de la verdad, parece oportuno citar la descripción que ofrece Foucault de la noción de *parresía*,

---

<sup>1</sup> Platón, *Protágoras*, 320d-322 d.

<sup>2</sup> "No mientas sino di la verdad", Solón de Atenas, en: D. K., 1956: 63.

<sup>3</sup> "Obedece las leyes", Quilón de Esparta, *ibidem*.

<sup>4</sup> "Sírrete de antiguas leyes y de alimentos frescos", Periandro de Corinto, *op. cit.* 65.

<sup>5</sup> En su análisis de la *parresía*, M. Foucault señala que "el *parresiastés* es alguien que asume un riesgo. [...] la *parresía* "está vinculada al valor frente al peligro, requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto peligro. Y en su forma extrema, decir la verdad tiene lugar en el "juego" de la vida o la muerte. (Foucault, 2004: 42). Sin duda Orestes está en esa situación extrema y elige decir la verdad, manifestar qué ha hecho y por qué lo ha hecho.

“una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más concretamente, la *parresía* es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a ciertas personas (y también a sí mismo). En la *parresía*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la *apatía moral*”. (Foucault, 2004: 46)

- ¿Representa Apolo la verdad porque también el oráculo es en última instancia la palabra develada de Zeus<sup>6</sup>? Aquí resulta oportuna la referencia al discurso de Sócrates en la *Apología*, cuando el acusado relata a los jueces cómo comenzó la búsqueda de un hombre más sabio a fin de darle sentido al oráculo de Delfos y la afirmación de que Sócrates era el hombre más sabio.
- ¿Hay un doble plano en el conocimiento de la verdad? El doble plano corresponde al fenómeno de la representación de la obra, su puesta en escena. Existe el conocimiento que los personajes tienen (con la certeza de que algunos de esos personajes, los dioses, saben más) y el que es accesible al público, que proviene de su familiaridad con los relatos míticos, su pertenencia a la comunidad (con las resonancias de los recientes cambios propiciados por la democracia), y su situación privilegiada como espectadores de toda la secuencia de acontecimientos, desde el regreso de Agamenón hasta el juicio de Orestes. Cuando

---

<sup>6</sup> En el *Himno a Hermes* se narra la historia del nacimiento de Hermes, sus acciones en pos de acceder al lugar que le corresponde entre los Olímpicos como hijo de Zeus, especialmente las hazañas que lo enfrentan con Apolo. Cuando, ya reconciliados, Apolo ofrece al niño Hermes sus dones, le advierte que el de la adivinación le está vedada como a cualquier otro inmortal y sólo es accesible a Apolo, pues contiene la voluntad de Zeus (αἰετιγενεῖται / ἄλλον γ' εἰσοσθαι Ζητὸς πυκινόφρονα βουλήν, vv. 537-538).

éste dé su testimonio, los jueces del Areópago, Atenea y las Erinias tendrán una información más completa acerca de las causas de las acciones de Orestes y su cumplimiento. Para Apolo y los espectadores, sus palabras serán la confirmación de lo que ya sabían.

En relación con la noción de polis, por su no pertenencia a ella aparece la categoría de extranjero:

• ¿Qué significa “extranjero” en este texto? En los ensayos recogidos en *La hospitalidad*, J. Derrida comenta –a partir de las reflexiones de Benveniste sobre la *xenia*– la situación del extranjero tomando como base el caso de la defensa de Sócrates. Afirma que el extranjero

“siempre corre el riesgo de quedar sin defensa ante el derecho del país que lo recibe o que lo expulsa, el extranjero es sobre todo extranjero a la lengua del derecho en la que está formulado el deber de hospitalidad, el derecho de asilo, sus límites, sus normas, su policía, etc. Debe solicitar la hospitalidad en una lengua que por definición no es la suya, aquella que le impone el dueño de casa, el anfitrión, el rey, el señor, el poder, la nación, el Estado, el padre, etc.” (Derrida, 2006: 21)

Esta condición de desventaja y vulnerabilidad describe la situación de Orestes, pero también las Erinias llaman “extranjeros” a los ciudadanos de Atenas integrantes del jurado.

Volvamos a Orestes, el extranjero suplicante protegido de Apolo y de Zeus<sup>7</sup>. En esta tercera obra, su condición de extranjero se debe a que no es ciudadano de Atenas; no es perito en leyes; es un hombre envuelto en un conflicto que parece pertenecer más a los dioses que a los seres humanos<sup>8</sup>, por haber derramado la sangre de otro ser humano, está excluido de todo trato con los dioses y con los hombres<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Doblemente, por ser Zeus protector de extranjeros y suplicantes y por ser su voluntad la que se manifiesta a través de la voz de Apolo. Ver *Himno a Hermes*, vv. 533-538.

<sup>8</sup> Esta extranjería humana basada en la no pertenencia a la naturaleza divina es compartida por los atenienses que integran el Areópago, según el apelativo que utilizan las Erinias para dirigirse a ellos en el v. 679.

Por ello suplica a Apolo su asistencia. Pues Apolo sabe en qué consiste no cometer injusticia (ἀνάξ' Ἀπολλων, οἴσθα μὲν τὸ μὴ ἀδικεῖν. *Eu.* v. 85). Y el dios le indica qué hacer: buscar amparo en Atenas, suplicar a Atenea y esperar allí donde tendrá jueces justos y recursos para persuadirlos (Κάκει δικάστὰς τῶνδε καὶ θελκτηρίους μύθους ἔχοντες μηχανὰς εὐρήσομεν. *Eu.* vv. 81-82).

Algo curioso es que los términos ἀλήθεια y ἀληθής están ausentes en el texto de *Euménides*. Sí aparecen en el *Agamenón*<sup>10</sup>, y en *Coéforos*<sup>11</sup>.

¿Cuál es la verdad que puede enunciar Orestes para ser absuelto? La verdad de Orestes es la verdad de Apolo, y esto nos remite otra vez a la *Apología*, cuando Sócrates explica el origen de su δόξα, y relata la consulta del oráculo por parte de Querefonte y la respuesta sorprendente del dios acerca de la sabiduría de Sócrates. Este último intenta comprender qué quiso decir el dios cuando dijo eso, porque no es lícito que el dios mienta, οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ (*Ap.* 21b). *Themis*, una ley que proviene de la divinidad suprema, no fruto de la aceptación general ni de la convención.

Aunque en *Euménides* no se mencione la palabra 'verdad', el discurso de Orestes será verdadero porque es idéntico a lo que el dios Apolo dispuso que él hiciera: dar muerte a los asesinos del rey, su padre.

Si aceptamos la etimología de *alétheia* como derivada de la raíz *lath*<sup>12</sup>, "lo que está oculto", la acción misma de Orestes es una manifestación de la voluntad del dios, es *alétheia* porque muestra el designio que de otro modo habría permanecido oculto. Y por el testimonio de Orestes, se cierra el ciclo formado por palabra y acción: Apolo dijo lo que Orestes debía hacer, Orestes lo hizo, Orestes dice lo que ha hecho. Entre el decir y el hacer hay una perfecta consonancia, según lo ha podido comprobar el público que ha asistido a la representación de la trilogía. Orestes está sufriendo, pero debe defenderse, debe hablar, él, que ha aprendido mediante el dolor y los ritos de purificación cuándo es oportuno hablar y cuándo callar (διδαχθεὶς ἐν κακοῖς ἐπίσταμαι πολλοὺς καθαρμούς, καὶ

<sup>9</sup> Nilsson, 1970: 53.

<sup>10</sup> Dos veces ἀληθής, en los vv. 622 y 680, y una vez ἀλήθεια, en el v. 613 (correspondientes a la llegada del heraldo que confirma el regreso del rey a palacio).

<sup>11</sup> Una vez en el v. 844, cuando Egisto busca confirmación de la noticia acerca de la supuesta muerte del príncipe Orestes.

<sup>12</sup> Ver Chantraine (1990).

λέγειν ὅπου δίκη σιγῶν. *Επ.* vv. 276-278).

En esta particular situación, en este juicio, también los jueces, como Orestes, son extranjeros, ajenos al mundo de los dioses. Se les permite asistir a la resolución de un conflicto que trasciende lo humano, aunque sus consecuencias afectarán la dimensión humana, pero no son ellos los que han dictado las leyes que definirán el conflicto.

El conflicto y su solución pertenecen a un dominio que debe ser aceptado por los hombres (Orestes, los ciudadanos de Atenas) sin posibilidad de cuestionamiento. Es el ámbito del mito considerado como verdad incuestionable, una explicación del mundo que incluye un paradigma de conducta para quienes funcionan dentro de ese mundo<sup>13</sup>. El mito, que en un principio consiste en una historia que se considera verdadera y por lo tanto, incuestionable (se la sabe cierta, no admite preguntas para verificar su validez), se convierte en materia literaria cuando se descrea de su condición de verdadero e incuestionable. Ello ocurre en Grecia en un proceso a lo largo de varios siglos<sup>14</sup>. Entre los dioses de Homero y los de Solón ha surgido la reflexión de los filósofos jonios, los físicos. Entre la Atenas de Solón y la de Esquilo, ha ocurrido la invasión de los persas y la victoria de los griegos.

La referencia al juicio, a su vez, introduce en este comentario la noción de dike, tema de constante interés en la cultura griega desde Homero.

Precisamente en el canto I de la *Odisea*, Zeus manifiesta ante los dioses reunidos en asamblea su repudio a la necia actitud de los hombres que insisten en considerar a los dioses como causa de todos los males que padecen, sin advertir que con frecuencia son los mismos hombres quienes provocan su desgracia. Como prueba de sus afirmaciones, Zeus menciona dos ejemplos: el de los compañeros de Odiseo, que han devorado las vacas sagradas del Sol; y el caso de Egisto, quien ha planeado y ejecutado la muerte a traición de Agamenón, y ha recibido por ello la justa venganza del joven Orestes. Tan censurable resulta

<sup>13</sup> "El mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una "historia verdadera", puesto que se refiere siempre a realidades. [...] Por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas". (Eliade, 1991: 13).

<sup>14</sup> Aunque ya en Hesíodo se reconoce una cierta reformulación del mito como soporte de su tesis para persuadir a Perses, un claro testimonio del cuestionamiento del mito, en especial en lo referente a los dioses homéricos, aparece en Jenófanes.

la conducta de los castigados como dignos de elogio son Odiseo y Orestes. Este último, en particular, será mencionado con frecuencia en la *Telemaquía* por ser un paradigma que el joven Telémaco debe emular.

Después de Hornero, el rastro de esta preocupación por la noción de dike se hace visible en el noble testimonio de Hesíodo, pero será más tarde, en la obra de Solón donde encontraremos una reflexión acerca de la relación entre justicia y ley que será significativa también para la lectura de Esquilo.

En la palabra *eunomía*, que suele darse como equivalente de “buen gobierno”, se reconoce la palabra *nomos*, “ley”. Señala Rodríguez Adrados a propósito de este término:

En términos generales las leyes se llamaban *thesmoi*, algo que venía impuesto de arriba abajo; o retra, la “respuesta” o “dictado” del oráculo de Delfos a la pregunta de Licurgo. Exigían una vigencia eterna o por un tiempo dilatado. Pero las de Solón fueron llamadas *nomoi* por los atenienses posteriores, como todas las que venían de una legislación aceptada por el pueblo. Y el régimen en ellas fundado fue calificado por él mismo, en sus poemas, de *eunomía*. “buenas leyes”, “buen gobierno”. (Rodríguez Adrados, 1997:38)

La legislación de Solón, continuada por las reformas de Clístenes<sup>15</sup>, sentará las bases de la Atenas de Esquilo, reconocible en su tragedia.

Recordemos que Agamenón ha muerto de manera dolosa y violenta, a ma-

---

<sup>15</sup> “Uno de los elementos más importantes de la reforma concernía a la administración de la justicia, el establecimiento de un Tribunal popular ocupado por un jurado muy numeroso reclutado entre ciudadanos ordinarios, auténtico vehículo de un poder democrático. Otro elemento de esta reforma, relacionado con el primero: la emasculación política del antiguo Consejo aristocrático del Areópago. Para Esquilo era casi imposible introducir en la *Orestía* una referencia directa a estas medidas, pero podía representar al Areópago desempeñando la función que se le dejó entonces, la de tribunal para los casos de homicidio, y subrayar la victoria de la justicia cívica sobre la venganza aristocrática”. (Cartledge, 2000: 152). Aristóteles consideró estos cambios al analizar los sistemas políticos (*Constitución de los Atenienses*, 25, 1-2; *Política*, V, 4) y tomó como ejemplo el período posterior a las Guerras Médicas “en que se pasó de la dominación oligárquica presidida por el Areópago a las reformas democráticas atribuidas a Efilates. Sin embargo, ambos pasos tienen sus orígenes en acontecimientos de la guerra, el protagonismo del Areópago en la protección de la ciudad y el papel de la flota en la batalla de Salamina” (Plácido Suárez, 1999: 310).

nos de Clitemnestra y Egisto<sup>16</sup>. La llegada y muerte del rey de Argos son presentadas por Esquilo en la tragedia *Agamenón*, la más extensa de la trilogía<sup>17</sup>. En *Coéforos*<sup>18</sup>, Orestes da muerte a los asesinos de su padre impulsado por un oráculo del dios Apolo. En *Euménides*, la obra más breve de la trilogía<sup>19</sup>, la acción se ha trasladado al santuario de Delfos y luego, por indicación de Apolo, a la ciudad protegida por la diosa Atenea.

En Atenas, Orestes es, además de un hombre perseguido y atormentado por las Erinias, un extranjero. Doblemente extranjero, podríamos afirmar, pues no conoce las leyes de Atenas<sup>20</sup>.

La polis se construye y se sostiene institucionalmente por la existencia y aplicación de las leyes que regulan la convivencia de los ciudadanos dentro de ese ámbito jurídico. El aprendizaje de la ley y su ejercicio son parte de la educación que debe recibir el ciudadano<sup>21</sup>, para alcanzar la τέχνη πολιτική, una forma de ἀρετή propia del ciudadano.

En la tragedia es claro que los autores modelan y resignifican los mitos que han sido presentados, conocidos y transmitidos a través de la épica. Sin embargo, en *Euménides* podemos asistir a un procedimiento que parece hacer remontar el mito a los orígenes, como la recreación de un mito fundacional. En efecto, el enfrentamiento -en el marco de la polis- entre los “dioses demasiado jóvenes” (Atenea, Apolo, incluso Zeus) y las “hijas de la noche” (Erinias), de antiguas prerrogativas (γέρας παλαιόν, *Eu.* v. 393) parece ser el enfrentamiento entre la primitiva religión telúrica, matriarcal (representada por las Erinias), y la religión uránica, patriarcal (correspondiente a Zeus y los Olímpicos), con el triunfo de este último panteón, cuya verdad se acepta y define por el voto decisivo de la misma Atenea.

Las Erinias reclaman ser tratadas con justicia pues ellas se consideran administradoras de justicia (Εὐθυδίκαιοι δ' οἰόμεθ' εἶναι, *Eu.* v. 312).

---

<sup>16</sup> La responsabilidad de Egisto compartida con Clitemnestra no se menciona en el canto I de la *Odisea*, pero sí en el canto XI cuando Agamenón refiere a Odiseo lo que ha padecido a su regreso de Troya (vv. 405-434).

<sup>17</sup> 1673 versos.

<sup>18</sup> 1076 versos.

<sup>19</sup> 1076 versos.

<sup>20</sup> La situación de un extranjero sometido a juicio en Atenas es uno de los argumentos que Sócrates utiliza durante su defensa en *Ap.* 17 d.

<sup>21</sup> Ver nota 2.

Más tarde, transformadas en Euménides (“Benévolas”), se convierten también en protectoras de Atenas y de los atenienses<sup>22</sup>.

Con esa adecuación de las antiguas diosas al “nuevo orden” olímpico, Esquilo ofrece dos mitos de fundación: el del Areópago, tribunal que en 462 había visto reducido su ámbito de acción por Efiates, y el mito político<sup>23</sup> de Atenas como la protectora de la justicia amparada por la voluntad de Zeus, quien garantiza que esa acción protectora se pueda extender también a otras *poleis*, en este caso, Argos. Como muestra de ello Orestes promete la amistad de Argos, que ha de ganarse sin necesidad de emplear armas (*κτῆσεται δ’ ἄνευ δορὸς /αὐτόν τε καὶ γῆν καὶ τὸν Ἀργεῖον λεῶν /πιπτόν δικαίως ἐς τὸ πᾶν τε σύμμαχον*, *Eu.* vv. 289-291)<sup>24</sup>. En Esquilo será Atenas el escenario decisivo en *Euménides*, una Atenas vencedora del persa, eje del mundo griego, con un modelo de organización política que se está afianzando: la democracia.

Sin embargo, Esquilo no estará ciego, él mismo, al mito que propone para que sus conciudadanos lo acepten<sup>25</sup>.

Como un heredero de los sabios de la época arcaica, Esquilo propone a sus conciudadanos un modo de ver el mundo en el que están viviendo, un modo

<sup>22</sup> La metamorfosis de las Erinias remite a la transformación institucional del Areópago, que es puesta de manifiesto por Atenea en su apelación a la concordia como constante en la vida de los atenienses. “Puede parecer excesivo para un tribunal cuya única atribución eran los asuntos criminales, pero Esquilo tiene presente la peligrosa situación de Atenas después de la reforma, cuando parecía como si una guerra civil, cargada de matanzas y crímenes, fuese a desgarrar a la ciudad. En contraposición Atenea declara que el nuevo Tribunal es una fuente de unidad y orden”. (Bowra: 1988: 132). En cuanto a las Erinias, volvemos a encontrarlas como protectoras de la ciudad en *Edipo en Colono*. Según Erich Fromm (1972) su intervención en esa obra de Sófocles permite la reparación de una afrenta grave -la traición a su condición de madre cometida por Yocasta al renunciar a su hijo en favor de su esposo Layo- cuando las antiguas divinidades ya instaladas en el bosque sagrado cuya entrada le está vedada a los hombres, den asilo a Edipo, para beneficio de Atenas.

<sup>23</sup> “La vigencia de un mito exige que sea funcional, en el sentido de que contribuya al sostenimiento de posibilidades y actitudes vitales y, con ello, al mantenimiento o cambio de situaciones existentes, [...] apelando a los planos emocionales”. (García Pelayo, 1981: 23). Esquilo apela a esa funcionalidad cuando asocia un mito conocido por la comunidad, como es el de los Atridas, con la vida institucional de Atenas, en el marco de su naciente democracia.

<sup>24</sup> También se interpreta esta alusión a la intervención ateniense en asuntos propios de Argos como una manifestación de la política exterior de Atenas en el tiempo en que afianza su poder dentro del mundo griego después de su exitosa intervención en las Guerras Médicas.

<sup>25</sup> Hemos visto en Persas la reflexión acerca del peligro de la *hýbris* que lleva a la ruina de un pueblo entero, como desarrollo de aquellos versos de la Eunomia de Solón antes mencionados. Atenas y los atenienses deben cuidarse de caer en la desmesura.

de afianzar aquello que Atenas ha logrado por su victoriosa intervención en las Guerras Médicas. Apoya las medidas que se han tomado para garantizar que un modo de gobierno basado en la *isonomía* contribuya a un mejor modo de vida para los atenienses. Recurre al mito de los Atridas y lo ofrece como el marco de un nuevo comienzo: el de Orestes, liberado de la culpa y castigo que han marcado a su familia desde sus abuelos; el del Areópago, tribunal aristocrático que ha sido limitado en su injerencia política, pero que tiene el prestigio -en esta versión de Esquilo- de contar con el respaldo de Atenea para desempeñar su función con honor; de las Erinias-Euménides, benefactoras de la ciudad y de sus ciudadanos, siempre que ellos cumplan también su parte en el acuerdo y las honren como les es debido.

Tanto se ha dicho acerca de Esquilo que acudo, para justificar la escritura de este breve artículo, a las palabras de Italo Calvino en *Por qué leer los clásicos*: “Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir”. (Calvino, 1997: 15). Y especialmente: “Un clásico es una obra que suscita un incesante polvillo de discursos críticos, pero que la obra se sacude continuamente de encima” (Calvino, 1997: 16).

## BIBLIOGRAFÍA

- BOWRA, C. M. (1988). *La Atenas de Pericles*. Trad. por Marisa Yllera. Madrid, Alianza.
- CALVINO, I. (1997). *Por qué leer los clásicos*. Trad. por Aurora Bernárdez. Barcelona, Tusquets.
- CARTLEDGE, P. (2000). *Un teatro político*. En: BRUNSCHWIG, J.; LLOYD, G. *El saber griego*. Diccionario Akal. Trad. Marie-Pierre Bouyssou y Marco V. García Quintela. Madrid: Akal.
- CHANTRAINE, P. (1990). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksieck.
- DERRIDA, J. (2006). *La hospitalidad*. Trad. por Mirta Segoviano. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- ELIADE, M. (1991). *Mito y realidad*. Trad. por Luis Gil. Barcelona, Labor.
- ESCHYLE. (1925). *Tragédies*. Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris, Les Belles Lettres.
- FOUCAULT, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Trad. por Fernando Fuentes Megías. Buenos Aires, Paidós.
- FROMM, E. (1972). *El lenguaje olvidado. Introducción a la comprensión de los mitos, sueños y cuentos de hadas*. Trad. por Mario Calés. Buenos Aires, Hachette.

- GARCÍA-PELAYO, M. (1981). *Los mitos políticos*. Madrid, Alianza.
- LESKY, A. (1973). *La tragedia griega*. Trad. por Juan Godó Costa. Barcelona, Labor.
- NILSSON, M. P. (1970). *Historia de la religiosidad griega*. Trad. por Martín Sánchez Ruipérez. Madrid, Gredos.
- PLÁCIDO SUÁREZ, D. (1999). Grecia Clásica. En: Domínguez Monedero et al. *Historia del mundo clásico a través de sus textos*. Madrid, Alianza.
- PSEUDO HOMERO. (2007). *Himnos homéricos. Batracomiomaquia*. Trad. por L. Liñares y P. Ingberg. Buenos Aires, Losada.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1997). *Historia de la democracia*. Madrid, Ediciones Temas de Hoy.