

Lucas M. Álvarez
UBA - CONICET

Introducción

En su clásico trabajo *Los orígenes del pensamiento griego*, Vernant sostiene que uno de los rasgos definitorios de las incipientes *poleis* de los siglos VIII y VII a.C. es el carácter de plena publicidad que adquieren las manifestaciones clave de la vida social. La *pólis*, afirma Vernant, existe únicamente en la medida en que se ha separado un dominio público de otro privado en dos sentidos diferentes, pero solidarios: “un sector de interés común en contraposición a los asuntos privados” y “prácticas abiertas, establecidas a plena luz del día, en contraposición a los procedimientos secretos”.¹ Esta exigencia de publicidad permite que los ciudadanos tomen en sus manos el destino de la comunidad y que las cosas comunes se vuelvan objeto de un debate libre, de una discusión pública, bajo la forma de discursos argumentados.²

Este nuevo escenario de discusión pública propicia el advenimiento de la sofística cuyas preocupaciones centrales se vinculan justamente con el poder del *lógos* y la actuación política de los ciudadanos. Durante el siglo V, los sofistas se convirtieron en los verdaderos maestros de toda una generación que buscaba triunfar en los tribunales y en las asambleas y sus competencias comprendían no solo la dimensión práctica del *lógos*, sino también su dimensión teórica.³ No obstante, más allá de estas prácticas y teorías sofísticas sobre el *lógos* aquí nos proponemos indagar en los posibles esbozos que este movimiento intelectual habría brindado de la condición previa al establecimiento de la palabra como herramienta central de la política. Hablamos de aquella delimitación entre un espacio privado y otro público en el seno de la *pólis* que intentaremos hallar en tres textos sofísticos: los *Dissoi Lógoi*, la *Defensa de Palamedes* de Gorgias y el tratado *Sobre la verdad* de Antifonte.

I. *Dissoi Lógoi*

Este opúsculo anónimo está compuesto por nueve capítulos presentados, en general, bajo la forma de argumentos dobles u opuestos sobre temas como el bien y el mal, lo bello y lo vergonzoso, lo justo y lo

¹ Vernant (1962): 62-3.

² Vernant (1965): 189.

³ Bonazzi (2010: 59-82) enumera tres ámbitos de interés sofístico vinculados con el *lógos*: la gramática y el problema de la corrección de los nombres; la crítica y confrontación con la poesía y la retórica y, por último, la eficacia de las técnicas argumentativas. Sobre el interés teórico y práctico de los sofistas por el *lógos* véase los estudios clásicos de Guthrie (1969), Kerferd (1981) y Cassin (1995).

injusto o lo verdadero y lo falso.⁴ Puesto que la mayoría de estos capítulos se inicia constatando que, sobre esas cuestiones, “existen discursos dobles” se los ha vinculado con Protágoras quien, según el testimonio de Diógenes Laercio, habría escrito una obra titulada *Antilogías*.⁵ Ahora bien, en la primera parte del segundo capítulo de estos *Dissoi Lógoi*, el autor pasa revista a una serie de ejemplos para demostrar que las cosas son o bellas o vergonzosas y entre los argumentos que presenta aparecen los siguientes:

Que las mujeres se bañen dentro de casa (ἐνδοί) es bello, en la palestra es vergonzoso (αἰσχρόν) (§3). Hacer el amor con un hombre en la soledad (ἄσυχία), al amparo de las paredes (ὅπου τοίχοις κρυθήσεται), es bello; fuera (ἔξω), en donde se puede ver (ὅπου τις ὄψεται), es vergonzoso (αἰσχρόν) (§4). Maquillarse, unirse de perfumes y adornarse con joyas, en un hombre es vergonzoso (αἰσχρόν), en la mujer es bello (§6). Para los espartanos, que las muchachas hagan gimnasia y aparezcan en público (παρέρπεν) arremangadas y sin túnica es bello, para los jonios es vergonzoso (αἰσχρόν) (§9). Para los tracios, que las muchachas se tatúen es un adorno, para los demás los tatuajes son el estigma de los culpables (§13).⁶

Finalmente, unos párrafos después, el autor concluye que “todas las cosas en el momento oportuno (καιρόν) son bellas, fuera del momento vergonzosas” (§20). A partir de esta conclusión, parece indudable que el autor pretende demostrar que nada hay absolutamente bello ni vergonzoso, sino que todo depende de la ocasión; el momento oportuno (καιρός) hace que algo sea de un modo o del contrario. Sin embargo, más allá de esta clara referencia a una variable de tipo temporal, los ejemplos brindados también apelan a una variable de tipo espacial. El autor insiste tanto en las diferencias que se dan entre ciudades como en aquellas que se producen entre distintos espacios dentro de una misma ciudad: lo que en Esparta es bello, en Jonia es vergonzoso; lo que dentro de la casa es bello, fuera de ella es vergonzoso o viceversa.

Ahora bien, los espacios opuestos dentro de la ciudad son configurados del siguiente modo: por un lado, nos encontramos con lo interior, con el hogar (ἐνδοί), con la soledad (ἄσυχία) y con el amparo de las murallas; por otro lado, aparece lo exterior (ἔξω), la palestra, un espacio donde es posible ver (ὄραω). De esta forma, el autor parece estar delimitando un espacio privado y otro público, caracterizando al primero por medio del secreto que guardan la soledad y las murallas y al último por medio de la publicidad que

⁴ Sobre el sentido general del texto véase Guthrie (1969: 305) – quien le quita todo mérito filosófico y literario –, Kerferd (1981: 54) y Levine Gera (2000).

⁵ Según Diógenes Laercio, Protágoras habría sido el primero “en sostener que sobre cualquier cuestión (πράγματα) existen dos discursos mutuamente opuestos” (DK 80 A1). Sobre la concepción protagórica de los “discursos dobles” véase Schiappa (1954): 89-102.

⁶ La traducción del griego corresponde a Piqué Angordans (1985), modificada levemente siguiendo la edición de Diels y Kranz (1951-1952).

garantiza la mirada de los otros. Por otra parte, en paralelo a esas delimitaciones, el autor apela a la categoría de lo vergonzoso (*αἰσχρότης*) para señalar, en general, aquellos hechos y acciones que están en desacuerdo con los valores del espacio público. En este sentido, podría deducirse que si un sujeto pretende evitar la vergüenza, deberá acomodarse a lo establecido y no frustrar la expectativa de los otros: por ejemplo, maquillándose y adornándose con joyas si se es hombre. La insistencia en los aspectos visuales de los agentes (sus tatuajes, vestuario y actividades) vinculan lo vergonzoso con la cuestión de la mirada que aparece justamente cuando se franquea el ámbito privado.

En suma, en este primer texto sofisticado se ha planteado una delimitación de los espacios privado y público a través del establecimiento de ciertas fronteras, pero también se ha ratificado y esclarecido esta delimitación espacial a través de la incorporación de lo vergonzoso y la mirada del otro que parecen actuar como reguladores de la acción.

II. *Defensa de Palamedes*

En este discurso, Gorgias pone en boca del legendario personaje Palamedes una defensa frente a la acusación de traición a los griegos efectuada por Odiseo, acusación que finalmente habría desencadenado la condena y la ejecución de Palamedes por parte de un tribunal formado por aqueos.⁷ El alegato comienza estableciendo una distinción, propia del espíritu sofisticado, entre la muerte como un efecto de la naturaleza (*φύσις*) y la muerte como un producto de los hombres y, en este caso, del dictamen de unos jueces que puede causar una muerte violenta y vergonzosa (*αἰσχρότης*), en vez de una justa (*δικαίως*) (§1). Esta serie de valores señala los límites del espacio gobernado por el *νόμος*: por fuera de él, se impone la muerte neta; dentro de sus fronteras, una muerte justa o una violenta acompañada de vergüenza. Al parecer, esta muerte social podría ser vergonzosa en la medida en que el acusado sea visto por sus pares como un criminal hasta su ejecución y luego de ella recordado como tal. Sin embargo, la preocupación por la mirada y la opinión de los otros se retoma de manera explícita a la hora de configurar y poner en evidencia una especie de espacio público en el contexto de la batalla.

El defendido sostiene que Odiseo lo acusó de entablar relaciones con el enemigo basado en creencias e intenta demostrar que éste no dice la verdad por medio dos argumentos: “que, ni si hubiese querido, habría podido, ni, si hubiese podido, habría querido acometer tales acciones”⁸ (§5). Respecto de la primera alternativa, el orador afirma, en primer lugar, que no tuvo el poder de hacerlo, pues no hubo encuentro, conversación, juramentos ni intercambios entre él y un bárbaro (§§6-10). En segundo lugar, suponiendo que ese encuentro se hubiera efectuado, señala que debería haberse ejecutado un plan, lo que

⁷ Véase Clúa Serena (2006).

⁸ La traducción le pertenece a Melero Bellido (1996) aquí y en citas ss.

implica problemas más insolubles que los anteriores: muchos habrían estado involucrados y hubiese sido necesario contar con enemigos en el propio territorio (§§11-12). Sin embargo, introducir enemigos resulta imposible, aclara el orador, puesto que el control sobre las entradas y salidas es tarea de los vigilantes y aun así, si hubiera podido evitarlos, su aparición habría sido manifiesta para todos (ἀπάσιν ἄρα φανερὰ γένοιτο ἄν), pues “al aire libre – ya que es un campamento – se hace la vida bajo las armas, en la que todos ven todo y todos son vistos por todos.” (ἐν οἷς <πάντες> πάντα ὀρῶσι καὶ πάντες ὑπὸ πάντων ὀρῶνται) (§12).

En ese punto, el orador da por terminada la argumentación sobre la imposibilidad de las acciones que se le adjudican y se encarga del acusador a quien le endilga el haberle atribuido dos cualidades (la sabiduría y la locura) que, siendo tan opuestas, no pueden ser poseídas por una misma persona. Sagaz, hábil e ingenioso es el hombre sabio mientras que aquel que intenta traicionar a Grecia es un loco, pues la locura (μανία) consiste en “intentar acciones imposibles, inconvenientes, vergonzosas (αἰσχροί), de las que se seguirán daño para los amigos, beneficio para los enemigos y expondrán la vida de uno al oprobio y al fracaso” (§25). Finalmente, el orador exhorta a los jueces afirmando que su vida está libre de culpas, que es un benefactor de todos los griegos, que se mantiene alejado de acciones vergonzosas y perversas (§§28-31) y, ya en las últimas líneas, les advierte:

Grave es el riesgo que corréis, en caso de que os mostréis injustos (ἀδίκους φανεῖσι), de destruir la fama (δόξαν) de que [gozáis] y procuraos, a cambio, [una mala]. Y para los hombres de bien es preferible la muerte a una fama deshonrosa. Aquella es el término de la vida, ésta una enfermedad para la vida. Si me condenáis injustamente, ello resultará manifiesto para muchos (πολλοῖς γενήσεται φανερόν) (§§35-36).

Como vemos, el discurso parece concluir retomando, con otros términos, aquella distinción del comienzo entre la muerte como producto natural y la muerte vergonzosa como producto humano. En estas líneas finales, el orador supone que los hombres prefieren la muerte natural como fin de la vida antes que la fama deshonrosa, pues ésta, podríamos suponer, no es más que una muerte en vida.

Ahora bien, qué puede decirse sobre la configuración de un espacio público en este discurso gorgiano. El sofista de Leontinos basa la secuencia de argumentos en una visión de los motivos del comportamiento humano y en una profunda conciencia de los factores psicológicos que se encuentran detrás de esos motivos,⁹ pero enmarca tanto las acciones como los motivos en ciertos espacios. En primer lugar, delimita un ámbito propio del νόμος que se opone al espacio físico o natural (en el primero, puede desencadenarse una muerte vergonzosa o justa; en el otro aparece la muerte sin aditamentos). En segundo

⁹ Bons (2007): 42.

lugar, ya en el contexto del νόμος, Gorgias especifica dos sub-espacios: el del campamento al aire libre de un ejército y el de un juicio, ambos caracterizados por su visibilidad total (“todos ven todo y todos son vistos por todos”). De esta forma, el sofista parece caracterizar un espacio público como aquel en el que reina el νόμος y la absoluta visibilidad. Además, en este sentido, insiste en el cuidado que los sujetos deben tener en la proyección de su imagen y advierte sobre la locura que implica intentar acciones vergonzosas. El propio Palamades afirma que, de haber querido, no habría podido tratar con bárbaros porque sus acciones hubiesen sido manifiestas y así hubiese aparecido como un traidor y, por otro lado, exhorta a los jueces a no mostrarse injustos, pues sus decisiones serán manifiestas para todos y así se procurarán una fama deshonrosa.

III. *Sobre la verdad*

En este primer ejemplo de prosa filosófica escrita en dialecto ático, la gama de temas tratados por Antifonte parece haber sido extensa y desconcertante, pero entre ellos aparece una preocupación por las instituciones y los modos de comportarse del hombre en sociedad que nos puede ayudar en nuestra búsqueda de los esbozos de una delimitación del espacio público.¹⁰ A continuación, citamos algunas líneas de las dos columnas pertenecientes al fragmento 44A:

La justicia (δικαιοσύνη) consiste en no transgredir las normas legales (νόμιμα) vigentes en la ciudad de la que se forma parte. En consecuencia un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos (μαρτύρων). Pero si se encuentra solo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza. Pues las exigencias de las leyes son accidentales; las de la naturaleza, en cambio, necesarias. (Col. I, 1-33).

Por tanto, al transgredir las normas legales, en la medida en que lo hace sin conocimiento de aquellos que las han convenido, está libre (ἀπήλλακται) de toda vergüenza (αἰσχύνη) y castigo (ζημία); si se le descubre empero no. (Col. II, 1-10).¹¹

Tradicionalmente estos fragmentos han sido interpretados como parte de la discusión planteada por los sofistas acerca de la antítesis νόμος-φύσις y como una prueba para considerar a Antifonte un

¹⁰ Gracias al hallazgo y a la publicación de los papiros de Oxirrincos #1364, #1797 y #3647 editados por Grenfell y Hunt hoy contamos con aproximadamente cuatrocientas líneas del tratado antifonte. Una extensa bibliografía actualizada sobre los trabajos de Antifonte puede encontrarse en Gagarin (2002) y Pendrick (2002).

¹¹ La traducción le pertenece a Melero Bellido (1996).

defensor de la φύσις o un utilitarista.¹² Sin embargo, es posible pensar que la discusión planteada se dirige sobre todo al análisis de las concepciones populares sobre la justicia (y no a condenar el νόμος o a establecer su propia doctrina positiva)¹³ y que la preocupación central es la de observar la conducta del hombre en sociedad desde una perspectiva sociológica.¹⁴

Ahora bien, en las líneas citadas, Antifonte comienza con una definición de la justicia (δικαιοσύνη) y lo hace a través de un proceso que podríamos llamar de relativización y particularización. En primer lugar, ofrece una definición legalista al equipararla con las normas legales (νόμιμα), pero especifica que esas normas son las vigentes y aquellas vigentes en la ciudad particular en la que se habita. La justicia, como se ve, nada tiene de universal. En una segunda etapa de este proceso de definición, la relatividad y particularidad de la justicia se agudizan, pues esas normas legales (siendo accidentales, impuestas y acordadas) son respetadas por los ciudadanos solo en el caso en el que sean observados por otros (los testigos de sus acciones que son quienes han acordado aquellas normas). Por el contrario, si el sujeto se encuentra solo, sin testigos, puede obviar las normas y seguir los dictados necesarios de la naturaleza. Además, Antifonte añade que el violar las normas acordadas en presencia de esos testigos acarrea no solo una pena legal, sino también vergüenza.

De esta manera, el sofista parece delimitar dos espacios como marcos de la acción de un sujeto: *i.* la ciudad de la que se forma parte (que excluye a otras ciudades) y *ii.* un ámbito público gobernado por el νόμος y cubierto de testigos que pueden provocar αἰσχύνη (con su contraparte, lo privado, en donde parece reinar la φύσις y la soledad). Entonces, a la hora de actuar, los ciudadanos se atienen a dos conjuntos de convenciones: el primero define lo que debe hacerse en tal o cual ciudad y el segundo lo que debe hacerse en el espacio público de la ciudad en cuestión. En este sentido, la presencia e interrelación de los testigos y la vergüenza en este último espacio hacen de lo público un ámbito donde lo que cada ciudadano hace y muestra se vuelve un factor clave de la política de una πόλις. Por lo tanto, si el ciudadano pretende escapar de la vergüenza deberá, en sus apariciones públicas, controlar sus apariencias, deberá actuar y mostrarse de acuerdo a lo que todos acordaron.

Conclusiones

En nuestro breve recorrido por los tres textos que acabamos de analizar nos hemos enfrentado a los posibles esbozos de una configuración sofística del ámbito público en el seno de la πόλις. Esta

¹² Guthrie (1969: 118), por ejemplo, entiende que en el tratado se sugiere un curso de acción de acuerdo con la naturaleza en detrimento de la ley y la costumbre, mientras que Furley (1981) y Ostwald (1990) le adjudican al sofista un incipiente utilitarismo, al observar en el texto tanto una búsqueda del placer como una clara intención de evitar el dolor.

¹³ Véase Barnes (1982): 407 y Gagarin (2002): 73-4.

¹⁴ Veneciano (2008): 93-6.

configuración ha consistido en una delimitación espacial de ese ámbito (oponiendo lo exterior a lo interior, el hogar a la palestra o exponiendo eso público bajo la forma de un campamento al aire libre o de un tribunal), pero fundamentalmente esta configuración se ha fundado sobre una delimitación conceptual de ese ámbito a través de la insistencia en una determinada constelación de sentidos. Los tres textos han explotado una solidaridad conceptual entre la idea de vergüenza, la presencia de los otros y la mirada latente de esa otredad y en esta tríada la vergüenza parece ejercer la función de hilo conductor. Cairns, quien supone que *αἰσχύνη* (el término que ha aparecido en nuestros textos) es equivalente, en su sentido subjetivo, al término *αἰδώς*,¹⁵ justifica la asimilación – al menos parcial – de este último término con nuestro moderno concepto de vergüenza afirmando que ambos, en su funcionamiento, necesitan de la presencia de los otros, ambos están asociados con la cuestión de la visibilidad y la mirada y ambos suponen patrones de conductas como los de evitar la mirada del otro o esconderse del otro.¹⁶

En el esquema ya clásico de una cultura de la culpa que vendría a suplantarse a una cultura de la vergüenza, se ha pensado que esta última sólo supone sanciones externas (a través de la desaprobación de los otros) mientras que la culpa supone sanciones internas a través del mecanismo de la conciencia.¹⁷ Sin embargo, esta dicotomía ha sido severamente cuestionada, entre otros por el propio Cairns, quien afirma que si bien el *αἰδώς* representa una vulnerabilidad frente a una norma ideal expresada por los otros, esa norma es experimentada directamente dentro del yo. Por lo tanto, la distinción entre la vergüenza y la culpa en relación al tipo de sanción que implican es falsa. Por su parte, Williams (incluso admitiendo que estas emociones no difieren en relación con el tipo de sanción) supone que una se diferencia de la otra en el siguiente sentido: mientras que ante la vergüenza el sujeto no solo desea esconderse, no solo desea “hundirse en el suelo”, sino que anhela que el espacio que él ocupa se encuentre inmediatamente vacío; frente a la culpa, el sujeto está dominado por la idea de que incluso si desapareciera la culpa seguiría con él.¹⁸

Y es en relación con ese sentido de la vergüenza que los sofistas, según creemos, incorporan este concepto como elemento clave de lo público. Por medio de la vergüenza, los sofistas hacen de lo público un espacio atravesado por la mirada y la opinión de los otros, pero si el mecanismo de esta emoción comienza en el otro (representante de los valores ideales de la comunidad) termina en el yo como regulador

¹⁵ Cairns (1993: 175 n.100) se encarga de dilucidar la afinidad entre *αἰσχύνη* y *αἰδώς* al señalar que si bien en sus primeras apariciones el sustantivo *αἰσχύνη* lo hace con un sentido objetivo que se refiere a una situación vergonzosa, más tarde, el término indica la reacción o imagen mental ante esa situación y, con este sentido subjetivo, se convierte en un equivalente del *αἰδώς*. Ya en tiempos de Aristóteles, y en el lenguaje corriente, los términos aparecen como sinónimos, salvo en el caso de que *αἰσχύνη* se utilice con el mencionado sentido objetivo.

¹⁶ Cairns (1993): 14-5.

¹⁷ Esta dicotomía entre dos tipos de cultura le pertenece a Dodds (1951) aunque el propio autor supone que la transición entre una y otra (desde el mundo de la épica al de la poesía trágica) fue gradual e incompleta.

¹⁸ Williams (1993): 89.

no solo de la acción sino también, y fundamentalmente, de la propia imagen. La vergüenza no solo inhibe ciertas acciones, sino que además actúa como catalizador de la construcción del yo, de la proyección del yo en ese doble espacio de lo público y de lo personal dentro de lo público. Si, como decía Williams, la reacción ante la vergüenza es el deseo de vaciar el espacio donde se encuentra el sujeto, los mecanismos para evitar esa vergüenza supondrán entonces un control sobre lo que se hará y mostrará en ese espacio que se ocupa una vez que el sujeto franquea lo privado y se ofrece, en la arena pública, a la mirada escudriñadora que todo lo ve. En esta especie de construcción de la imagen del yo, los textos sofisticos puntualizan cuestiones que van desde el maquillaje, las joyas y los tatuajes, hasta el mostrarse justo, benefactor y respetuoso del νόμος. Incluso un mismo tipo de reflexión podría hallarse en el diálogo *Protágoras*, donde Platón le hace decir al sofista homónimo que en el marco de la justicia y de la virtud política (es decir, en un espacio público) si alguien se declara y se muestra injusto el resto creará que es un loco, pues dejar de aparecer participando de la justicia supone dejar de existir entre los hombres (323b2-c3).

Finalmente, nuestro estudio de los *Dissoi Logoi*, la *Defensa de Palamedes* de Gorgias y el tratado *Sobre la verdad* de Antifonte, nos ha permitido indagar en un terreno inexplorado como es el de la reflexión sofística no ya sobre el ejercicio de la palabra en el espacio público, sino sobre la caracterización de ese mismo espacio. En este sentido, la insistencia sobre la tríada conceptual gobernada por la vergüenza permite que nos aventuremos a comprender, desde la óptica sofística, el ámbito público de la *pólis* como una especie de espacio performativo donde cada ciudadano propone la ficción de actuar respetando los valores comunales para alimentar así el lazo imaginario que hace ser a la colectividad democrática.

Bibliografía

Ediciones, traducciones y comentarios:

AA.VV. (1980-1999): Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 9 vols.

Diels, H. y Kranz, W. (1951-1952⁶): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 3 vols.

Gagarin, M. (2002): *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin, UTP.

Melero Bellido, A. (1996): *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Madrid, Gredos.

Pendrick G. J. (2002): *Antiphon the Sophist: The Fragments*, Cambridge, CUP.

Piqué Angordans, A. (1985): *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Bruguera.

Secundaria:

Barnes, J. (1982): *The Presocratic philosophers*, New York, Routledge.

Bonazzi, M. (2010): *I sofisti*, Roma, Carocci Editore.

Cairns, D. (1993): *Aidos. The psychology and ethics of honour and shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press.

Cassin, B. (1995): *L'effet sophistique*, Paris, Éditions Gallimard.

Clúa Serena, J. A. (2006): "Palamedeia (iv): Acotaciones iconográfico-religiosas a la "justizmord" o muerte mítica de Palamedes" en Calderon Dorda, E. Morales Ortiz, A. y Valverde Sanchez, M. (edd.): *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*, Vol. I, Murcia, Universidad de Murcia Publicaciones, pp. 181-186.

Dodds, E. R. (1951): *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press.

Furley, D. J. (1981): "Antiphon's case against justice" en Kerferd, G. B. (ed.): *The Sophist and their legacy*, Wiesbaden, pp. 81-91.

Guthrie, W.K.C. (1969): *A history of greek philosophy. Volume III: The fifth century enlightenment*, Cambridge, CUP (citamos según trad. esp. de: Rodríguez Feo, J. (1994): *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos).

Kerferd, G. B. (1981): *The Sophistic Movement*, Cambridge, CUP.

Levine Gera, D. (2000): "Two thought experiments in the *Dissoi Lógoi*" en *American Journal of Philology*, 121, pp. 21-45.

Ostwald, M. (1990): "Nomos and Phusis in Antiphon's *Perí Aletheías*" en Griffith M. y Mastronarde, D. J. (eds.): *Cabinet of Muses. Essays on Classical and Comparative Literature in Honour of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta, pp. 293-306.

Schiappa, E. (1954): *Protagoras and logos. A study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press.

Veneciano, G. (2008): "Antifonte 44 D.K.: Una investigación sobre el comportamiento humano" en *Quaderni urbinati di cultura classica*, 89, pp. 87-116.

Vernant, J.-P. (1962): *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France (citamos según trad. esp. de: Ayerra, M. (1992): *Los Orígenes del Pensamiento Griego*, Barcelona, Paidós).

----- (1965): *Mythe et pensée chez les grecs*, Maspero, Paris (citamos según trad. esp. de: López Bonillo, J. D. (1983): *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel).

Williams, B. (1993): *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press.