

El concepto de *pónos* en Antístenes

ALDO BRANCACCI
Università di Roma Tor Vergata

Resumen: El concepto de *pónos* (“esfuerzo”) es el fundamento de la ética de Antístenes, en la que se conecta estrechamente con el de *phrónesis* (“inteligencia”, “sabiduría”): ambos conceptos definen la acción moral. En particular, en el *pónos* se expresan el ejercicio constante, la capacidad de persistir en una tarea y, en un nivel aun superior, la energía espiritual, que se requieren para la realización de la virtud en las obras y que conducen a la conquista de la felicidad. Ello es coherente con el hecho de que la *sophía* antisténica se manifiesta en un complejo de funciones que, conforme al significado teórico propio del intelectualismo ético socrático, presuponen, por un lado, la unidad de teoría y praxis y, por otro, la convergencia de conocimiento y voluntad.

I 155

Palabras clave: Antístenes, Sócrates, *áskesis*, *phrónesis*, intelectualismo ético.

The Concept of Ponos in Antistenes

Abstract: The concept of *ponos* (“toil”) is the fundament of Antisthenes’ ethics and is strictly

connected to *phronesis* (“intelligence” or “wisdom”). Both concepts refer to the moral action. In particular, in the *ponos* the following ethical elements are subsumed: the permanent exercise, the capability of enduring in a task, and, on a superior level, the spiritual energy required for reaching virtue and, consequently, happiness. This is consistent with the fact that Antisthenes’ *sophia* applies in a complex of functions that, in accordance with the theoretical meaning of Socratic ethical intellectualism, presuppose, on the one hand, the unity of theory and practice, on the other hand, the agreement of knowledge and will.

Key-words: Antisthenes, Socrates, *askesis*, *phronesis*, ethical intellectualism.

156 |

El racionalismo antisténico se expresa ampliamente por la centralidad con la que reivindica en su filosofía la noción de *lógos*, que emerge tanto en los discursos *Áyax* y *Odiseo* y en los fragmentos relativos a la concepción de la retórica, como también –sobre todo– en los fragmentos de contenido lógico-dialéctico. En líneas generales, toda la reflexión lógico-dialéctica de Antístenes no solo no está desconectada de las doctrinas morales sino que, de hecho, las fundamenta. Es característica de Antístenes la confianza en llegar, a través de los *logismoi* y el “recto uso” (*orthè khresis*) de las cosas, de los nombres y de los juicios, a la comprensión de la realidad y, consecuentemente, a ese estado de seguridad y libertad que es el objetivo de la ética.¹ Incluso en Diógenes, en quien la noción de “ejercicio” (*áskesis*) es tan importante, esta exigencia, de neta derivación socrática, no se verá diluida, y es esencial el recurso a la razón como instrumento de valoración de la realidad externa y como criterio de la acción, incluso de la más desprejuiciada.² Al mismo tiempo, junto a esta impostación francamente racionalista, en Antístenes tiene notable peso la noción de *pónos*, que es el concepto característico de su pensamiento moral, profusamente atestiguado en las fuentes antiguas. No obstante, creo que todavía no se ha tenido suficientemente en cuenta el alcance de este concepto en Antístenes, incluso se lo ha banalizado y en última instancia, mal entendido, de modo que este artículo se dedica

¹ Para todo esto, remito a Brancacci 2005a. Sobre la importancia asumida por el tema del recto uso en el estoicismo, véase Bénatoui 2007; para la importancia del tema del *lógos* en los discursos, véase Caizzi 1964; sobre la concepción de la retórica de Antístenes, véase Brancacci 2015a: 39-68.

² Ofrecí ya muchas indicaciones sobre este punto en Brancacci 2015b.

a clarificarlo. También debo precisar que, a pesar de que en mis estudios anteriores insistí decididamente en la fisonomía socrática de Antístenes, y aunque plantee que es perfectamente adecuado considerar a Diógenes, y no a Antístenes, el fundador del cinismo, también estoy convencido de que esta aclaración preliminar está lejos de dar por concluido el problema más complejo de las relaciones que pudieron darse entre Antístenes y Diógenes. Se sabe que un tratamiento adecuado de esta cuestión sería tema de una investigación autónoma y muy amplia, que excede los límites de este escrito. Sin embargo, deseo aclarar que, en lo que me concierne, estoy convencido de que la cuestión de si Diógenes fue discípulo de Antístenes –que permanece oscura y no ha sido aclarada en absoluto todavía³– incluso si se resolviera en modo negativo, no daría por cerrada la cuestión mucho más compleja de la influencia que Antístenes ejerció sobre Diógenes. Considero, por el contrario, que Diógenes tuvo conocimiento de los escritos de Antístenes y conoció su pensamiento; que Antístenes ejerció cierta influencia sobre Diógenes y sobre toda una línea del cinismo, influencia que a veces se revela de manera evidente; y que el tema ascético es uno de los motivos teóricos más claros que liga a Antístenes con Diógenes.

Un estudio de la noción antisténica de *pónos*, llevado a cabo en los textos específicamente relativos al Socrático es, entonces, ciertamente importante, y vale de por sí; pero su reconstrucción es además preciosa para poder captar las raíces de un motivo que constituye uno de pilares del pensamiento de Diógenes y de una parte de la tradición cínica. Esto, sin olvidar que en la misma representación de Sócrates, tal como la transmiten algunas fuentes arquetipo⁴, en particular Jenofonte⁵, pero no solo él, hay pasajes que pueden considerarse en el origen del concepto general de “ejercicio”, característico de Antístenes.

Si se quiere entender el significado antisténico de la noción de *pónos*

I 157

³ Los datos del problema, acompañados por riquísimas indicaciones bibliográficas, han sido expuestos de manera lúcida por Giannantoni 1990, IV: 223-233, 421-437.

⁴ Llamo “fuentes arquetipo” a los testimonios de Aristófanes y de los cómicos, de los socráticos, de Platón y de Jenofonte, porque son las originarias, de las cuales dependen todas las demás, y porque estos autores conocieron personalmente a Sócrates. Aristóteles no es una fuente arquetipo por evidentes razones cronológicas, y porque ha sido demostrado que él depende de Platón en lo que hace a su interpretación de Sócrates, y en menor medida de Jenofonte: de todas maneras, pertenece a las “fuentes canónicas” para la reconstrucción del pensamiento y de la personalidad de Sócrates.

⁵ Véase por ejemplo toda la conversación entre Sócrates y Epígenes en Xenoph. *Mem.* III 12. Para el tema de “Sócrates soldado” es importante también la conversación con el fabricante de corazas Pistias, *ibid.* III 8, 9-15.

hay que partir del testimonio relativo al *Heracles* y al *Ciro*⁶ que transmite Diógenes Laercio:

[1] Diog. Laert. VI 2 (=SSR V A 85). καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἑλκύσας.

Y que el esfuerzo es un bien lo establece a través del gran *Heracles* y de *Ciro*, trayendo el primero un ejemplo de los griegos, y el otro, de los bárbaros.

Junto con este testimonio hay que leer el pasaje doxográfico que transmite el mismo Diógenes Laercio:

[2] Diog. Laert. VI 11 (=SSR V A 134). τὴν τε ἀδοξίαν ἀγαθὸν κατ' ἴσον τῷ πόνῳ.⁷

La falta de fama es un bien al igual que el esfuerzo.

El concepto de *pónos* está atestiguado desde la fase más remota de la literatura griega. La concepción tradicional, según la cual la *areté* y todo otro valor solo pueden obtenerse gracias al cansancio y al sudor remite a Hesíodo, quien funda su pensamiento moral sobre la valorización del trabajo pesado, y que en la *Teogonía* trasforma el *pónos* en una divinidad.⁸

158 |

⁶ Antístenes compuso tres obras dedicadas a *Heracles*; de ellas, las más importantes fueron por cierto el *Heracles mayor* o *Sobre la fuerza* del cuarto tomo del catálogo de los escritos conservado por Diógenes Laercio, y el *Heracles* o *Sobre la sabiduría* o *Sobre la fuerza* del décimo tomo del catálogo laerciano (donde aparece también, por primera vez, un *Heracles* o *Midas*, cuyo título no se debe corregir como *Heracles* y *Midas*). Hay acuerdo entre los estudiosos en que la expresión *τοῦ μεγάλου Ἡρακλέως* que aparece en este pasaje es una referencia al *Heracles mayor*. El catálogo laerciano de los escritos informa de cuatro obras en cuyo título aparece el nombre de *Ciro*, pero de ellas solo sabemos algo preciso sobre dos, que fueron denominadas por los antiguos *Ciro mayor* y *Ciro menor*: los epítetos agregados al nombre propio no parecen indicar en este caso tanto la mayor o menor extensión de las dos obras, sino respectivamente *Ciro el grande*, fundador del imperio persa en el siglo VI a.C., y *Ciro el joven*, hijo de Darío II. Es muy probable que la primera de estas dos obras tuviera un contenido típicamente moral, y que tratara de los principios fundamentales de la virtud, y que la segunda fuera más específicamente dedicada a un tratamiento de la *basileía*. Sobre estos escritos son importantes las páginas de Gianantoni para los escritos titulados *Ciro* (1990: 295-308) y titulados *Heracles* (1990: 309-322).

⁷ Transmito el pasaje según la edición de Dorandi 2013: 412, quien corrige, siguiendo a Crönert 1906: 173, el *kai* de los códices confrontando con Diog. Laert. VI 99 (y también con Diog. Laert. IX 28 y 76 y con Ps. Diog. Ep. 12).

⁸ Cf. Hes. *Theog.* 226. Cf. también *Erg.* 287. Sobre las ideas morales (y jurídicas) de Hesíodo, véase Jaeger 1953: 121-154; Adkins 1960: 70-73; Bona Quaglia 1973; Gagarin 1973; Is-

Testimonios importantes del concepto están presentes en Epicarmo y en Demócrito, como también en algunos textos de matriz sofística, en particular en Pródico.⁹ Debemos notar que, a pesar de que el concepto de *pónos* es de ascendencia aristocrática, está presente, con matices diversos, también en los autores de tendencia democrática (Musti 1997: 103-137). En Antístenes el concepto de *pónos* aparece de manera decisiva con una connotación ética, y esto resulta de los dos testimonios doxográficos citados. No se dice – prestemos atención a esto– que ese sea el fin de la ética, pero su calificación como *agathón* no es menos importante: ella implica que el *pónos* recibe un valor ético positivo. La traducción preferible del término en el ámbito de la filosofía de Antístenes es “esfuerzo” (*effort* en inglés, *Streben* en alemán, *effort* en francés), que indica mejor que otros términos la actividad dirigida a vencer un obstáculo, a soportar una prueba, a perdurar en una resistencia, resistencia que también es tensión. Antístenes es el primer filósofo en la historia del pensamiento que valorizó el concepto de “esfuerzo”, al punto de convertirlo en una noción central de su propia filosofía, que seguirá viviendo en la filosofía posterior y que hallará ilustres representantes también en la filosofía moderna y contemporánea.¹⁰ La traducción de *pónos* por “fatiga” es posible en algunos contextos, especialmente cuando el término aparece en plural, y lo adoptan en general los traductores que tienden a subrayar la proximidad entre Antístenes y el cinismo. Sin embargo, esta traducción no debe generalizarse por dos razones: porque en la mayor parte de los casos es demasiado débil y genérica, y –sobre todo– porque presenta el defecto de adaptarse bien precisamente a la noción prefilosófica de *pónos*, conforme a la cual, incluso en el lenguaje común, se habla, por ejemplo, una vez más en plural, de las “fatigas de Heracles” o de las “fatigas de Sísifo”. Un ejemplo de este uso de *pónoi* en plural, para el que la traducción con los términos “fatigas” y “esfuerzos” es sustancialmente indiferente, aparece en una anécdota que transmite el proverbio:

I 159

nardi Parente 1982: 127-135; De Sensi 1990; Gagarin 1992; Naddaf 2002; Raafflaub 2005.
⁹ Véase Epicarmo 23 B 36 DK. Sobre la posición histórico-cultural y filosófica de Epicarmo, Olivieri 1947; Mondolfo 1958: 600-603; Berk 1964; Silvestre Pinto 1977; Álvarez Salas 2007; Rodríguez-Noriega Guillén 2012. Sobre la tradición pitagórica, véase Iambl. *Vita Pythag.* 85, y Detienne 1962: 86-89. Sobre Pródico véase el análisis del célebre apólogo en Mayhew 2011: 201-221 y también Solón, fr. 15.

¹⁰ Alcanza con pensar en Fichte, que lo introduce en la *Wissenschaftslehre*, y en Maine de Biran, que trata sobre este concepto, en sentido propiamente ético, en sus *Fondements de la psychologie*.

[3] *Gnom. Vatic.* 743 n° 1 Sternbach (= SSRV A113). Αντισθένης τοὺς πόνοὺς ἔφησεν ὁμοίους εἶναι κυσὶ · καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τοὺς ἀσυνήθεις δάκνουσιν.

Antístenes dijo que los esfuerzos son semejantes a los perros: incluso estos últimos en efecto muerden a los que no les son familiares.¹¹

En cuanto a la traducción de *pónos* en Antístenes con el término “sufrimiento” (*souffrance*), propuesta repetidamente por Goulet-Cazé (1986: 147, n. 29), es sin duda equivocada. Por un lado, en un plano general, no se adecua en absoluto al espíritu del pensamiento de Antístenes, e incluso lo deforma: Antístenes no pone el bien en el “sufrimiento”, y hablando de Heracles y de Ciro no quiere proponer un elogio del sufrimiento. Por otra parte, en un plano particular, esa interpretación del término no conviene en absoluto a las dos figuras paradigmáticas que la doxografía nos ofrece para ilustrar la tesis antisténica. Heracles y Ciro no son modelos de “sufrimiento” sino campeones de esfuerzos proverbiales y de arduas empresas, de esfuerzos y acciones difíciles orientadas a cumplir un objetivo. Si se desea acentuar el elemento penoso implícito en el esfuerzo se puede recurrir a la endiádis, sugerida por Calogero (1984b: 401), “esfuerzo penoso” que, enriqueciendo con un matiz ascético la noción central de esfuerzo, no desnaturaliza su significado. En todo caso, debe quedar claro que *pónos*, para Antístenes, es un esfuerzo investido de un alcance moral.

160 1

En el primer texto, Heracles y Ciro son citados como modelos de esfuerzo, cuyo propósito consiste en alcanzar la *areté*, que se expresa en Ciro como condición de la adquisición de la *basileía*, y en Heracles como adquisición global de la *paideía*.¹² Debe notarse cómo se representa esta función con dos personajes ejemplares. Heracles es una figura mitológica de semidiós, que tiene todo un pasado en la tradición literaria griega y, en tiempos más

¹¹ Cf. Ps. Plutarch. *Περὶ ἀσκήσεως* pp. 185, 26-186, 2 Gildemeister-Bücheler: “No evites las buenas obras porque la adversidad es (de hecho) molesta para aquellos que no están acostumbrados a ella, pero leve para quienes están entrenados por ella. La adversidad es como los perros, que muerden a quienes no les son familiares pero festejan a quienes le son familiares. Así también es la adversidad: causa dolor a quienes no están entrenados (para soportarlos), pero es buena para aquellos que están entrenados”. Tal vez deriva de Antístenes este texto, que nos llega de un manuscrito siríaco que se cree que traduce un original griego; véase el juicio de Sternbach, a propósito de *Gnom. Vat.* 743 n° 1, citado por Giannantoni 1990, vol. II: 181, *in apparatu*; y también Prince 2015: 357, que considera la “conexión con Antístenes [...] plausible”.

¹² Sobre el paralelismo entre Ciro y Heracles en Diog. Laert. VI 2 (= SSR V A 85), véase Höistad 1948: 92.

próximos a Antístenes, se había vuelto –no solo en el ámbito de la tradición pitagórica– un carácter ejemplar muy disponible para la tradición literaria y filosófica.¹³ El hecho de que Antístenes elija como modelos ejemplares de su concepción del *pónos* a un griego, Heracles, y a un asiático, Ciro, pone de manifiesto su voluntad de conferirle a la propia concepción un alcance universal, que trascienda toda distinción entre griegos y bárbaros. Esto está en línea con los fermentos cosmopolitas que transitan por algunas corrientes de la sofística, en particular, Hippias de Elis, con quien Antístenes –está atestiguado– mantuvo estrechas relaciones.¹⁴

En el segundo texto, es evidente que *adoxía* puede estar estrechamente ligada a *pónos* y se la puede considerar a ella también como un bien precisamente porque ambos implican una tensión moral. Esa tensión moral permitirá, en el primer caso, liberarse de la actividad de la *dóxa*, entendida en toda la variedad de sus significados, y valorizar en cambio el concepto de “oscuridad de fama”, “ausencia de fama”, “desprecio por la reputación” (todo lo cual debe entenderse dentro del concepto antisténico de *adoxía*, que a su vez está tan próximo al concepto antisténico de *atyphía*).¹⁵ En el segundo caso, *adoxía* indica un ejercicio voluntario de soportar, conectado con esa idea de “servicio” (*diakoneîn*) que también se subrayaba en el *Heracles*, y que también tenía un valor esencial para el fin de adquirir la *paideía*.¹⁶ Uno y otro valor presuponen la capacidad de ignorar, socráticamente, la *doxa tôn pollôn* (Platón, *Critón* 47c8-d6), y de superarla, tanto en relación con la opinión común que valora la reputación y rechaza la “oscuridad de fama” antisténica, como en relación con esa otra visión, también ella tan común, que juzga al *pónos* como un gasto inútil de energía que debe evitarse. Al respecto se puede citar otro fragmento, extraído de una colección de citas, que deja traslucir la polémica de Antístenes con esa visión común, y su valorización del ejercicio de soportar. Se trata de una máxima que transmite Juan Estobeo:

I 161

—

¹³ Detienne 1960; Höistad 1948: 22-50; Galinsky 1971: 1-107; Stafford 2012: 104-129; Moore 2017.

¹⁴ El importante testimonio laerciano puede también, desde este punto de vista, ponerse en paralelo con un fragmento de Hippias de Elis, que los estudiosos consideran extraído de su *Synagogé*: “De estos conceptos tal vez algunos se encuentren dichos en Orfeo, otros en Museo; en síntesis, algunos aquí, otros allá; algunos en Hesíodo, otros en Homero, otros en otros poetas, otros en libros en prosa; y algunos dichos por griegos, otros por no griegos [...]” (Clem. Alex. *Strom.* VI 15 [II 434, 19] = 86 B 6 DK).

¹⁵ Sobre este último concepto, Clem. Alex. *Strom.* II XXI 130, 7, y Theodoret. *graec. affect. cur.* XI 8 (= SSR V A 111). Acerca del texto, véase Mansfeld 1986: 336-339.

¹⁶ Cf. *Gnom. Vat.* 743 n. 11 (= SSR V A 95), y, sobre este texto, Brancacci 1997: 221.

[4] Stob. III 29,65 (=SSRVA126). Αντισθένης. ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων.

De Antístenes. Hay que elegir los placeres que tras los esfuerzos, no aquellos que anteceden a los esfuerzos.

Este fragmento desmiente una vez más la traducción del término con *souffrance/souffrances*. Si tradujéramos “hay que elegir los placeres que llegan tras los sufrimientos, no aquellos que anteceden a los sufrimientos”, el significado de la máxima quedaría completamente deformado: la segunda parte del dicho de Antístenes resultaría totalmente carente de sentido, pero ni siquiera tendría sentido la primera parte, salvo, tal vez, en una óptica masoquista, que sin embargo no está atestiguada en modo alguno en el caso de Antístenes. Por el contrario, se debe notar una vez más un punto crucial: Antístenes no habría podido declarar que el verdadero placer sigue a los *pónoi* y no los antecede, si no los hubiese entendido como productos de un “esfuerzo”, es decir, de resistencia moral: es esta valencia ética del concepto la que permite recuperar la valorización del placer, juzgado, por otra parte, severa y negativamente por el Socrático.¹⁷ La versión más larga del fragmento, conservada por Dion Crisóstomo, permite precisar los límites de esta concepción que, no casualmente, se inscribe en el ámbito de la teoría de la realeza, confirmando en este sentido la referencia al *Ciro* establecida por Diógenes Laercio.

162 |

En este texto se dice que el hombre virtuoso es aquel que comprende que:

[5] Dio Chrysost. Orat. III 83-85: ἔτι δὲ οἱ μὲν πόνου αὐτοὺς ἐλάττους αἰε ποιοῦσι καὶ φέρειν ἐλαφροτέρους, τὰς δὲ ἡδονὰς μείζους καὶ ἀβλαβεστέρας, ὅταν γίνωνται ματὰ τοὺς πόνους. ἡ δὲ γε τρυφή τοὺς μὲν πόνους αἰε χαλεπωτέρους ποιεῖ φαίνεσθαι, τὰς δὲ ἡδονὰς ἀπομαραίνει καὶ ἀσθενεῖς ἀποδείκνυσιν. ὁ γὰρ αἰε τρυφῶν ἄνθρωπος, μηδέποτε δὲ ἀπτόμενος πόνου μηδενός, τελευτῶν πόνον μὲν οὐκ ἄν οὐδένα ἀνάσχοιτο, ἡδονῆς δὲ οὐδεμίαν ἄν αἰσθοιτο, οὐδὲ τῆς σφοδροτάτης. ὥστε ὁ φιλόπονος καὶ ἐγκρατὴς οὐ μόνον βασιλεύειν ἰκανώτερός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἥδιον βιοτεύει πολὺ τῶν ἐναντίων.

Los esfuerzos se vuelven siempre menos graves y más fáciles de soportar, y los placeres más grandes y más inofensivos, cuando surgen a continuación de los esfuerzos. La debilidad, al contrario, hace ver los esfuerzos siempre más

¹⁷ Traté este argumento en Brancacci 1993.

difíciles, apaga los placeres y los vuelve débiles. El hombre que pasa su tiempo en banquetes sin realizar jamás un esfuerzo, nunca podrá cumplir una tarea ni gozar de placer alguno, ni siquiera el más intenso. Así, el hombre amante de los esfuerzos y dueño de sí no solo es más capaz y adecuado para reinar, sino que vive más placenteramente que aquel que sigue el estilo de vida contrario.

De todas estas tesis se puede concluir que el “esfuerzo” presenta en Antístenes una gran variedad de aplicaciones y, como precisan otros testimonios, cubre tanto la dimensión física como la dimensión psíquica: no se aplica en absoluto, como comúnmente se cree, solo al cuerpo; expresa un valor antitético a la pasiva condescendencia, hedonística pero además simplemente espontánea, a las pasiones y a los valores humanos, constituyendo así un momento dinámico fundamental, dirigido hacia dos objetivos fundamentales. Por un lado, a alejar al hombre de todo aquello que lo mantiene en la esfera del fenómeno, de la existencia común, prefilosófica; por el otro, a dirigirlo a la adquisición de la virtud y del bien, según una estrategia que aparecerá también en el concepto diogeniano de *áskeſis*.

Esta interpretación de la noción antisténica de *pónos* es confirmada y precisada por un testimonio central de Temistio, que depende también del *Heracles*, que es, sin duda, el testimonio más relevante que conservamos sobre este concepto. Temistio nos restituye un fragmento de Antístenes, que debemos considerar:

I 163

[6] Themist. Περὶ ἀρετῆς p. 43 R. (Mach) (= SSR V A 96). [...] *Ait enim Promethea Herculi ita locutum esse: vilissimus est labor tuus, quod res humanae tibi sunt curae, sed tamen curam eius, quod iis maioris momenti est, deseruisti. perfectus enim vir non eris, priusquam ea, quae hominibus sublimiora sunt, didiceris. si ista discas, tunc humana quoque discas; sin autem humana tantum didiceris, tu tamquam animal brutum errabis.*¹⁸

[Antístenes] dice en efecto que Prometeo habló así a Heracles: “Tu esfuerzo carece de todo valor, porque te ocupas de las cosas humanas, pero has dejado de lado el ocuparte de lo que es de mayor importancia. En realidad, no serás hombre enteramente virtuoso antes de haber captado las cosas que son más altas que los hombres. Si llegas a aprender esas cosas, entonces conocerás también las cosas humanas, en cambio, si solo captas las cosas humanas, entonces estarás errando como una bestia bruta”.

¹⁸ Para un comentario más amplio del pasaje en su contexto, véase Brancacci 2005a: 85-87 y Brancacci 2005b: 21-23.

Este pasaje capital demuestra que el *labor* (= *pónos*) que Prometeo recomendaba a Heracles llevar adelante no debe ser aplicado en absoluto a *res humanae* (el griego debía decir *tà anthrṓpina prágmata*) sino justamente a *ea quae hominibus sublimiora sunt* (el griego probablemente debía decir *tà daimónia prágmata*): estas últimas designan la esfera superior de la actividad moral y de la *paidéia* hacia cuya adquisición (fruto de *pónos* y de *phrónesis* al mismo tiempo) Antístenes orientaba, a través del modelo de Heracles. Coherentemente con esta distinción, no casualmente Antístenes, en Jenofonte, no tiene problemas para emplear también en sentido negativo el término *pónos*. En una declaración que Jenofonte pone en boca de Antístenes, él deplora los esfuerzos inútiles en los que se embarcan ricos y poderosos para hacerse dueños de riquezas, y a ellos contrapone el impulso dinámico que, a través de la capacidad de “contenerse”, conduce al placer veraz (Xenoph. *Symp.* 4, 35 = *SSR* V A 82). *Pónos* es por lo tanto el “esfuerzo” investido de alcance moral e incluido en un marco ético: en tal sentido, sublimado. Solo este *pónos* es valorado por Antístenes.

El fragmento del *Heracles* es confirmado y a la vez precisado por otro breve fragmento, que hasta ahora ha sido dejado de lado, del cual emerge el valor de la otra noción estrechamente conectada en Antístenes —como también lo estará en el cinismo— al *pónos*: me refiero a la noción de *áskeſis*. En este texto se revela cómo, para Antístenes, esta última noción deba entenderse en un doble plano, y cómo se la deba remitir, en su nivel superior, a fines intelectualistas. Antístenes aclara aquí, en efecto, que cuando se trata del cuerpo, el *askeîn* se lleva a cabo con pruebas físicas, mientras que cuando se trata de cuestiones del alma, los instrumentos del *askeîn* son los *lógoi*:

[7] P Köln 66 [II. 2] = *CPF* 18 Antisthenes 1T. 4-8: Stob. II 31, 68 [= *SSR* V A 163]

ἄδει τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἄνδρας γίνεσθαι τὸ μὲν σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν λόγοις.

Los que intentan volverse virtuosos deben ejercitar el cuerpo con pruebas físicas, el alma con razonamientos.¹⁹

Es interesante notar que este fragmento explicita algo importante respecto del fragmento ya examinado del *Heracles*. En este último, la contraposición era entre *pónoi* aplicados a *res humanae* (= *tà anthrṓpina prágmata*), y *pónoi*

¹⁹ *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* 1989: 237. Comenté esta sentencia en Brancacci 2004: 223-225.

aplicados a *ea, quae hominibus sublimiora sunt* (=τὰ δαιμόνια πρᾶγματα), es decir, investidos de fines éticos. La distinción es de orden axiológico, y la escala de valor de los πόννοι está dada por la presencia o no de un objetivo ético. Las *res humanae* representan la esfera de los objetivos insensatos que los hombres persiguen, como también el pasaje de Jenofonte citado nos ayuda a entender: la búsqueda de las riquezas, la búsqueda del poder, y de todo lo que es real y común pero vano. Representan también la esfera de todo lo que está privado de un valor ético positivo, y Antístenes interpretaba a las célebres “fatigas de Heracles”, tal como las representaba la tradición, como formando parte de este ámbito. Ellas eran un auténtico *exploit* de un *pónos* aplicado a realidades materiales, y requerían una extraordinaria concentración de fuerza física: eran, por así decirlo, “fatigas” y no “esfuerzos” en el sentido antisténico del término. Al asignar a Heracles un maestro como Prometeo, Antístenes procuraba justamente operar una transvaloración del célebre mitologema tradicional: arrancar a Heracles del plano inferior en el que se movía dentro del mito y elevarlo a héroe filosófico. La intervención de Prometeo marca un viraje en la conducta de vida de Heracles. Y que este último es dirigido por Prometeo en un momento bien preciso de su camino lo revelan las propias palabras que le dirige su admonitor celeste: “tu esfuerzo es carente de todo valor”, que implica la referencia a proezas anteriores, ya cumplidas por Heracles; e incluso más adelante: “has olvidado de cuidar aquello que tiene la mayor importancia”; y finalmente: “no serás un hombre de virtud total hasta que no hayas alcanzado las cosas que están más alto que los hombres”. Con estas últimas palabras, la necesidad de la transformación de Heracles en un hombre de virtud perfecta es explícita, así como su transformación de campeón de meras fatigas proverbiales a modelo de *pónos* filosófico. Es cierto, las fatigas que tradicionalmente llevaba a cabo Heracles eran de orden físico, pero el punto focal de la concepción de Antístenes no radica solamente en establecer una jerarquía entre los *pónoi* del cuerpo y los *pónoi* del alma, sino también en distinguir netamente los *pónoi* que están dirigidos a un fin ético y los *pónoi* que no lo están. El hecho de que, además, el alma sea para Antístenes superior al cuerpo y que merezca un cuidado y un constante perfeccionamiento por parte del hombre, algo que no difiere respecto de lo que afirma el Sócrates platónico en la *Apología*²⁰, nos lo dicen explícitamente, y

I 165

²⁰ Plat. *Apol.* 29d9-e3: “[...] ¿no te avergüenzas de ocuparte de las riquezas, para ganar lo más posible, y de la fama y del honor, y en cambio no te ocupas y no te preocupas por la inteligencia, la verdad y tu alma (*psykhês*), para que se vuelva lo más buena posible?”; *ibid.* 30 a1-3: “[...] Yo objetaré, en cuanto tiene poquísimo en cuenta las cosas que tienen el mayor valor (*tà pleïstou áxia*), y muchísimo en cuenta las cosas que valen muy poco”; *ibid.* 30 a9-b2: “[...]”

en primer lugar la extensa *Selbstdarstellung* filosófica que Jenofonte, sin duda tomándolo de escritos antisténicos, le hace pronunciar al propio Antístenes en su *Simposio*, y que en otro lugar examiné en detalle. En definitiva, los *pónoi*, convertidos en *ea, quae hominibus sublimiora sunt*, y el *askein*, que se ejercita mediante los *lógoi* y que tiene como objeto y campo de acción la *psykhé*, no son otra cosa que el instrumento de ejercicio de la filosofía.

Todo esto se confirma en el tratamiento antisténico de un último concepto, también este, como el de *áskesis*, conectado con el *pónos*: la noción de *iskhýs*. Ella está incluida en un célebre testimonio, muy relevante para la ética de Antístenes:

[8] Diog. Laert. VI 11 (= SSR V A 134): αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.

La virtud, ella sola, es suficiente para la conquista de la felicidad, y de nada más necesita salvo de la fuerza socrática.

La *Sokratikè iskhýs* que aquí exalta Antístenes no es por cierto idéntica a la *iskhýs* que Áyax se vanagloria de poseer en el discurso que lleva su nombre: de hecho, es exactamente lo contrario. Para eso es preciso recordar también que en el subtítulo de las dos obras mayores de Antístenes que llevan el nombre de Heracles aparece el término *iskhýs*: *perì iskhúos* en el caso del *Heracles mayor*, *perì phronéseos è iskhúos* en el caso del *Heracles* que habitualmente se llama *menor*. Teniendo en cuenta lo que se afirma en el testimonio de Temistio sobre Prometeo y Heracles resulta fácil concluir que, como la noción de *pónos*, también la de *iskhýs* debía ser reformulada en términos antisténicos en esos escritos, es decir, en oposición a la noción popular, y tradicional, puramente física de “fuerza”, y en consonancia con la noción de *Sokratikè iskhýs*. Esta dicotomía entre dos acepciones opuestas del mismo concepto propone una vez más el mismo movimiento conceptual que estaba en la base de la oposición entre el *pónos* puramente físico y desprovisto de un objetivo ético y el que se dirige a la adquisición de la virtud y de la *paidéia* del que hablamos recién. La *iskhýs* de Áyax es fuerza física bruta, y la única justificación que de ella puede dar el héroe en el discurso que pronuncia es la exaltación de los *érgea*, contrapuestos a los *lógoi*, propios de Odiseo. Pero Áyax entiende la propia acción en su carácter elemental, sin que intervengan otros elementos de valoración: para Áyax solo importa lo que obtiene un resultado, y de su discurso emerge que ese resultado prescinde sin duda de la

166 |

no de los cuerpos (*somáton*) tienen que ocuparse, ni de las riquezas ni de ninguna otra cosa con mayor empeño que del alma (*psykhés*), para que se vuelva buena lo máximo posible [...]”.

función del *lógos*, incluso si se contraponen a él y lo niega como inútil y hasta cierto punto peligroso. En este sentido el discurso de Áyax es la pura y simple negación del socratismo como filosofía. A Odiseo, en su respuesta, no le es difícil mostrar que Áyax confunde la “fuerza” con la *areté*, que aquí representa el valor y la excelencia, que es por otra parte función de la *sophía*. Por esto, la “fuerza” de Áyax está del lado de la *amathía*, que es, socráticamente, *mégiston kakón* para quien la padece. Por otro lado, Odiseo subraya que la “fuerza” elemental de Áyax, no iluminada por la luz del *lógos* tal como lo entiende Odiseo,²¹ no proviene del propio Áyax y de sus propios recursos sino solo de un dato externo: la posesión de las armas, que vuelven a Áyax invulnerable. Odiseo posee en cambio una serie de recursos y de capacidades distintivas y que le permiten cubrir de manera apropiada una pluralidad de funciones y adecuarse con éxito a la complejidad de la realidad.²²

A mitad de camino entre la representación de Áyax y la de Odiseo, debería estar la representación de Alcibíades, al que Antístenes había dedicado un diálogo socrático específico, el *Alcibíades*. Por cierto, el político ateniense, que Antístenes había conocido y visto con sus propios ojos, y de cuyas dotes había sido testigo directo, se ubicaba en una posición cercana a una valoración positiva, y sin embargo, en última instancia, no plenamente lograda: él poseía muchas cualidades para alcanzar la excelencia requerida por el pensamiento ético de Antístenes, pero no todas y, por lo tanto, no había llegado a realizarla. El objetivo de la obra era una exaltación de las dotes de Alcibíades, un personaje cuya fascinación Antístenes revela haber advertido, y que él retrata con cinco adjetivos inolvidables. El primero es *iskhyrós*, “fuerte”, que debe entenderse también en el sentido de vigoroso y eficaz en su fuerza y prestancia; el segundo es *andródes*, “viril”, que refuerza y confirma el concepto anterior, y prepara al cuarto adjetivo, *tolmerós*, “audaz”, y al quinto, *horaíos eph' helikías <páses>*, “bello en todas las edades de su vida”, que expresa una abierta admiración por la belleza viril de Alcibíades, admiración que Antístenes explicita con mayor énfasis aún en otro fragmento, en el que llega a decir que “si Aquiles no estaba hecho así, no era realmente bello”. Estos cuatro adjetivos, todos concentrados en sus dotes físicas envidiables y calificadas positivamente, reciben además del manifiesto elogio de la belleza de Alcibíades una valorización estética com-

I 167

²¹ Véase Brancacci 2005a: 102 y n. 75, 76, 77; 140 y n. 28; 181-182.

²² Relevo aquí solo algunos puntos teóricos esenciales en el ámbito de los discursos, que merecerían un estudio autónomo, y sobre los cuales me limito a recordar, entre los estudios más recientes, Eucken 1997; Prince 1999; Romeyer Dherbey 2001b: 333-350; Montiglio 2011: 20-37; Suvák 2017.

plementaria. Ellos están calibrados, sin embargo, por el tercer adjetivo, que no casualmente está colocado en posición central: *apaídeutos*, que alude a la falta de “educación” –en el sentido socrático del término– del político ateniense, y por lo tanto al famoso tema del fracaso de Sócrates en la educación filosófica de Alcibiades: con lo cual se ratifica que el valor fundamental, el que da sentido y positividad a todos los otros posibles, es la posesión de la virtud ética.

La *Sokratikè iskhýs* debía ser por lo tanto para Antístenes la fuerza de la que da prueba Sócrates al final del *Simposio* platónico, cuando, mientras todos los simposiantes están extenuados y se caen de sueño, él solo es capaz de volver a casa lúcido, tranquilo y dueño de sí (Platón, *Simposio* 223 d); y, una vez más, aquella por la que, como atestigua nuevamente Platón, en la fracasada incursión a Delio, mientras que los otros soldados corrían para aquí y para allá despavoridos tratando de salvarse, Sócrates actuó con método, autocontrol y perfecto dominio de la técnica de la retirada, poniéndose a salvo de manera inteligente (Platón, *Simposio* 221 a-b); pero debía ser también esa fuerza de concentración absolutamente extraordinaria por la cual, como cuenta Alcibiades en su elogio de Sócrates, durante todo el día Sócrates fue capaz de quedarse inmóvil meditando:

168 |

Absorto en algún pensamiento (*xunnoésas*), se plantó en el mismo lugar hasta el alba a reflexionar (*skopôn*), y puesto que no lo resolvía, no abandonaba (*ouk aníet*) y se quedaba allí quieto, a indagar (*zetôn*). Y ya era mediodía y algunos se habían dado cuenta y, estupefactos, se decían unos a otros que Sócrates desde la mañana temprano estaba ahí plantado pensando en alguna cosa. Finalmente, algunos, cuando ya anochecía, después de haber cenado –en ese momento, de hecho, era verano– trasportaron afuera los camastros y se pusieron a descansar en el fresco y, al mismo tiempo, a mirar si durante la noche seguía firme de pie. Y él permaneció ahí hasta que llegó el alba y despuntó el sol. Luego se fue, después de haber hecho la plegaria al sol (Platón, *Simposio*, 220 c).

Para decirlo con las palabras del Odiseo antisténico, su “fuerza” era función de su *sophía*, perfectamente en línea con la tesis sostenida por el Sócrates platónico en el *Protágoras*, en relación con la unidad de la virtud: las virtudes particulares se reducen a una única virtud, que es ciencia (*epistémē*) de los bienes y de los males.²³

²³ Véase toda la segunda conversación dialéctica del *Protágoras*, y en particular todo el pasaje 357 a-e. Sobre ella, puede verse, al menos, Dyson 1976; Calogero 1937; Vlastos 1994b.

Volviendo al contenido doctrinal del testimonio, la *areté* es por cierto *autárke* a los fines de la consecución de la felicidad, pero la felicidad misma no coincide inmediatamente con la posesión de la virtud, ni se genera inmediatamente de aquella. Antístenes no cae en este error, que implicaría volver coincidentes, es decir, idénticos, los dos conceptos. Para que el discurso sea riguroso, los dos conceptos deben permanecer diferentes; y sin embargo deben poder unirse. Para esto es preciso que ella exija la posesión de la *Sokratikè iskhýs*: ella desarrolla una función mediatriz entre *areté* y *eudaimonía*. Para comprender la tesis de Antístenes, además, es necesario recordar que, en el ámbito de su ética, rige el principio fundamental de que “la virtud lo es de las obras” (*tén te aretèn tón érgon éínai*. Diog Laert.VI 11 = SSR V A 134), como lo dice a continuación el testimonio citado. Es porque la virtud debe ser realizada, expresada en un comportamiento, debe informar e impregnar la vida en todas sus expresiones,²⁴ que resultan necesarios el *pónos*, la *áskeis* y la *Sokratikè iskhýs*: ellos representan esa energía, esa tensión hacia lo justo y el bien, ese persistir en las propias convicciones y en los propios valores, que la vida de Sócrates había manifestado en el más alto nivel, y que debe haber impactado particularmente a Antístenes, quien sin embargo recogió esa tesis de manera selectiva. Esto significa también que el concepto de “felicidad” no designa para Antístenes una condición estática, sino un estado dinámico: si la virtud es de las obras, no será jamás posible que una felicidad que derive de tal virtud no sea, ella misma, como las obras, empeño, movimiento, duración, desarrollo; por ello, el “esfuerzo” es un “bien”. En este sentido, resulta oportuno citar un último texto, él también ligado al grupo de las nociones ascéticas –o, mejor, relativas al ejercicio– que examinamos aquí, y que dice:

I 169

[9] Diog. Laert.VI 4 (= SSR V A 134): ὄνειδιζόμενός ποτε ὡς οὐκ εἶη ἐκ δυοῖν ἐλευθέρων, “οὐδὲ γὰρ ἐκ δύο, ἔφη, παλαιστικῶν, ἀλλὰ παλαιστικός εἶμι”.

Criticado una vez porque no descendía de dos libres, respondió: “tampoco nací de dos atletas; y sin embargo soy atleta”.

El término *palaistikós* debe entenderse naturalmente en sentido figurado: Antístenes está dotado de la “fuerza Socrática”. En el *pónos*, en la

—

²⁴ Este es el significado de la tesis antisténica, como he mostrado en varios de mis escritos: ella no procura expresar una actitud anti-intelectualista, como pretende la interpretación que se dio muchas veces en el pasado, sobre todo entre los estudiosos que no distinguían a Antístenes del cinismo que es posterior, sino que intenta subrayar que la virtud no se agota en el conocimiento de lo que es bueno y justo sino que debe encarnarse en las obras, en obsequio al principio de derivación socrática de la unidad de teoría y praxis, y de *prátein* y *légein*.

áskesis, en la *Sokratikè isklhýs* se expresan el ejercicio constante, la capacidad de persistir en un compromiso constante, y, en un nivel aún superior, la energía espiritual que requiere la realización de la virtud en las obras y que conducen a la conquista de la felicidad. Al mismo tiempo, la orgullosa afirmación de ser “atleta” no podría mostrar mejor el hecho de que, para Antístenes, el mayor bienestar, la mejor condición para el hombre, la felicidad, residen en esa tensión y en esa situación necesariamente dinámica. En el plano teórico, por otra parte, está en función del hecho de que la *sophía* antisténica no es un concepto abstracto, sino que se manifiesta en un complejo de funciones que, conforme al significado más profundo del intelectualismo ético socrático, presuponen por un lado la unidad de la teoría y la praxis, y por otro, la convergencia de conocimiento y voluntad.²⁵

BIBLIOGRAFÍA

- Adkins, A. W. H.** (1960), *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values* (Oxford: Clarendon Press).
- Álvarez Salas, O.** (2007), “I frammenti ‘filosofici’ di Epicarmo: una rivisitazione critica”, *Studi italiani di filologia classica*, IV Serie, 5: 23-69.
- 170 | **Bénatouïl, Th.** (2007), *Faire usage: la pratique du stoïcisme* (Paris: Vrin).
- Berk, L.** (1964), *Epicharmus* (Groningen: J. B. Wolters).
- Bona Quaglia, L.** (1973), *Gli Erga di Esiodo* (Torino: Giappichelli).
- Bosher, K.** (2012) (ed.), *Theater outside Athens: Drama in Greek Sicily and South Italy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Brancacci, A.** (1993), “Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène”, en M.-O. Goulet-Cazé y R. Goulet (1993) (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements : Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)* (PARIS: PUF, 35-55).
- Brancacci, A.** (1997), “Le modèle animal chez Antisthène”, en G. Romeyer-Dherbey, B. Cassin y J.-L. Labarrière (1997) (eds.), *L'Animal dans l'Antiquité* (Paris: Vrin, 207-225).
- Brancacci, A.** (2004), “Il contributo dei papiri alla gnomica di tradizione cinica”, en M. S. Funghi (2004) (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico II*, Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Studi, vol. 225 (Firenze: Olschki, 221-248).
- Brancacci, A.** (2005a), *Antisthène: le discours propre* (Paris: Vrin).
- Brancacci, A.** (2005b), “Episteme and Phronesis in Antisthenes”, *Méthexis*, 18: 7-28.

²⁵ Agradezco a la profesora Ivana Costa (Universidad de Buenos Aires) por traducir del italiano al castellano este artículo.

- Brancacci, A.** (2015a), “Philosophie et rhétorique chez Antisthène et dans le *Phèdre* de Platon”, en B. Cassin (2015) (dir.), *La Rhétorique au miroir de la philosophie: définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique* (Paris:Vrin, 39-68).
- Brancacci, A.** (2015b), “La ragione cinica e l’arte del vivere”, *Iride*, 28: 555-570.
- Caizzi, F.** (1964), “Antistene”, *Studi Urbinati*, n.s., 1: 25-76.
- Calogero, G.** (1984a), *Scritti minori di filosofia antica* (Napoli: Bibliopolis).
- Calogero, G.** (1984b) “Cinismo e Stoicismo in Epitteto”, en G. Calogero (1984a), *Scritti minori di filosofia antica* (Napoli: Bibliopolis, 395-408).
- Calogero, G.** (1937) “Il *Protagora* e l’etica socratica come ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ”, en G. Calogero (2019), *Le ragioni di Socrate*, a cura di A. Brancacci (Udine: Mimesis, 77-97).
- Cassin, B.** (2015) (dir.), *La Rhétorique au miroir de la philosophie: définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique* (Paris:Vrin).
- Corpus dei papiri filosofici greci e latini**, *Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte I: *Autori Noti*, Vol. 1* (1989) (Firenze: Olschki).
- Crönert, W.** (1906), *Kolotes und Menedemus: Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte* (Leipzig: Avenarius; reed. Amsterdam: Hakkert, 1965).
- De Sensi, G.** (1990), “*Kome, polis e dike* negli *Erga* esiodei. I. Il mondo della *kome* e la complementarità *erga/dike*”, *Messana*, 1: 27-44.
- Detienne, M.** (1960), “Héraclès, héros pythagoricien”, *Revue de l’histoire des religions*, 108: 19-57.
- Detienne, M.** (1962), *Homère, Hésiode, Pythagore: poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien* (Bruxelles: Latomus).
- Dorandi, T.** (2013), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, edited with Introduction by T. Dorandi (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dyson, M.** (1976), “Knowledge and Hedonism in Plato’s *Protagoras*”, *Journal of Hellenic Studies*, 96: 32-45.
- Eucken, Ch.** (1997), “Der schwache und der starke Logos des Antisthenes”, *Hyperboreus*, 3: 251-273.
- Firpo, L.** (1982) (dir.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Volume Primo: *L’Antichità classica* (Torino: Utet).
- Funghi, M. S.** (2004) (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico II*, Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Studi, vol. 225 (Firenze: Olschki).
- Gagarin, M.** (1973), “*Dike* in the *Works and Days*”, *Classical Philology*, 69: 81-94.
- Gagarin, M.** (1992), “The Poetry of Justice: Hesiod and the Origins of Greek Law”, *Ramus*, 21: 61-78.
- Galinsky, K.** (1971), *The Herakles Theme: the Adaptation of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century* (Oxford: Blackwell).
- Giannantoni, G.** (1990), *Socratis et Socraticorum reliquiae IV Volumina* (Napoli: Bibliopolis).
- Goulet-Cazé, M.-O.** (1986), *L’Ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71* (Paris:Vrin).

- Goulet-Cazé, M.-O. y Goulet, R.** (1993) (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements, Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22- 25 juillet 1991)* (Paris: PUF).
- Höistad, R.** (1948), *Cynic Hero and Cynic King: Studies on the Cynic Conception of Man* (diss. Lund-Uppsala).
- Isnardi Parente, M.** (1982), “Il, pensiero politico greco dalle origini alla Sofistica”, en L. Firpo (1982) (dir.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Volume Primo: *L'Antichità classica* (Torino: Utet, 127-223).
- Jaeger, W.** (1953), *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, trad. ital. (Firenze: La Nuova Italia, 1991, 4a ristampa).
- Mansfeld, J.** (1986), “Diogenes Laertius on Stoic Philosophy”, *Elenchos*, 7: 295-382.
- Mayhew, R.** (2011), *Prodicus the Sophist*, texts, translations, and commentary (Oxford: Oxford University Press).
- Mondolfo, R.** (1958), *La comprensione del soggetto umano nell'Antichità classica* (Firenze: La Nuova Italia).
- Montiglio, S.** (2011), *From Vilain to Hero: Odysseus in Ancient Thought* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Moore, C.** (2017), “Heracles the Philosopher (Herodorus, fr. 14)”, *Classical Quarterly*, 67: 1-22.
- Musti, D.** (1997), *Demokratia: Origini di un'idea* (Roma-Bari: Laterza).
- Naddaf, G.** (2002), “Hesiod as a Catalyst for Western Political Paideia”, *The European Legacy*, 7: 343-361.
- Olivieri, A.** (1947), *Frammenti della commedia greca e del mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia* (Napoli: Libreria scientifica edizioni, 2ª ed.).
- Prince, S.** (1999), “Ajax, Odysseus, and the Act of Self-Representation”, *Ancient Philosophy*, 19: 55-64.
- Prince, S.** (2015), *Antisthenes of Athens*, texts, translations and commentary (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Raaflaub, K. A.** (2005), “Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece”, en C. Rowe y M. Schofield (2005) (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, edited in association with S. Harrison and M. Lane (Cambridge: Cambridge University Press, 23-59).
- Rodríguez-Noriega Guillén, L.** (2012), “Epicharmus’ Literary and Philosophical Background”, en K. Bosher (2012) (ed.), *Theater outside Athens: Drama in Greek Sicily and South Italy* (Cambridge: Cambridge University Press, 76-96).
- Romeyer Dherbey, G.** (2001a) (ed.), *Socrate et les Socratiques* (Paris: Vrin).
- Romeyer Dherbey, G.** (2001b), “Les deux discours de la guerre d’Antisthène” en G. Romeyer Dherbey (2001a), *Socrate et les Socratiques* (Paris: Vrin, 335-350).
- Romeyer-Dherbey, G., Cassin, B. y Labarrière, J. L.** (1997) (éds.), *L'Animal dans l'Antiquité* (Paris: Vrin).
- Rowe, C. y Schofield, M.** (2005) (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, edited in association with S. Harrison and M. Lane (Cambridge: Cambridge University Press).

- Silvestre Pinto, M. L.** (1977), “Note sul pensiero filosofico di Epicarmo”, *Atti della Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli*, 88: 237-259.
- Stafford, E.** (2012), *Herakles* (London and New York: Routledge).
- Stavru, A. y Moore, C.** (2017) (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue* (Leiden: Brill).
- Suvák, V.** (2017), “On the Dialectical Character of Antisthenes’ Speeches *Ajax* and *Odysseus* in the Context of Socratic Literature”, en A. Stavru y C. Moore (2017) (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue* (Leiden: Brill, 141-160)
- Vlastos, G.** (1994a), *Socratic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Vlastos, G.** (1994b), “The *Protagoras* and the *Laches*”, en G.Vlastos (1994a) *Socratic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 109-126).

Recibido: 28-04-2019; aceptado: 26-07-2019