

## A PROPÓSITO DE TUCÍDIDES 2.53

Aida Míguez Barciela\*

Recibido em: 18/10/2021

Aprovado em: 27/01/2022

\* Docente no  
Departamento  
de Filosofia da  
Universidade de  
Zaragoza.  
aidamiguez@unizar.es



**RESUMEN:** El presente artículo propone un comentario a la descripción de la peste en Tucídides, especialmente al tramo de texto en el cual se constata que la nivelación de las diferencias, el desprecio de las normas, la primacía del placer y la búsqueda del interés individual son algunas de las consecuencias de la extraordinaria enfermedad. Este último punto se elabora mediante dos referencias complementarias: el diálogo “Critón” y el discurso de Demóstenes “Sobre la corona”.

**PALABRAS-CLAVE:** *pólis*; duración; placer; individuo.

### ON THUCYDIDES 2.53

**ABSTRACT:** This paper offers a commentary on the description of the plague in Thucydides' history, specially on the textual part in which the dissolution of differences, the disrespect for the norms (or laws), the primacy of the immediate pleasure and the search of the individual interest are presented as consequences of this extraordinary disease. This last issue is argued along with two further references: first, to Plato's “Crito”; second, to Demosthenes' speech “On the crown”.

**KEYWORDS:** polis; duration; pleasure; individual.

**T**homas Mann escribe en *Buddenbrooks. Verfall einer Familie* algo así como: los signos visibles y las señales externas del encumbramiento y la dicha solo aparecen cuando todo comienza a decaer. Son signos que tardan en llegar como la luz de las estrellas, de las que no sabemos si no estarán a punto de apagarse



o ya apagadas justo cuando brillan con más claridad.<sup>1</sup> Primero, algo brilla cuando empieza a apagarse: se habla de lo que se ha perdido o está a punto de perderse. Segundo, “caída” o “decadencia” es *Verfall* en alemán y *decay* en inglés: no solo “caer”, sino desmoronarse, corromperse, pudrirse. Quizá no sea ninguna casualidad que la descripción de la peste de Tucídides siga inmediatamente a la llamada “oración fúnebre” de Pericles: las dos secciones textuales son la doble cara de una sola hoja, la sombra y la luz de un mismo claroscuro.

## 1.

Llamamos *pólis* al proyecto de una comunidad que abre en su seno un espacio vacío. Tanto el espacio como el proyecto tienen sus nombres. *Agoré* es un nombre para el espacio; *apoikía*<sup>2</sup> y *komía* podrían ser nombres para el proyecto. También *keborós* se sitúa en esta misma constelación: un *keborós* no es solo un baile o un grupo de baile,<sup>3</sup> sino también, por un lado, un espacio claramente definido; y, por otro, un espacio libre y desocupado (para el combate o para el baile, por ejemplo). Tanto la *agoré* como el *keborós* son espacios que se constituyen como tales al ponerlos aparte; se los separa precisamente para que permanezcan vacíos. En Heródoto 1.153, la *agoré* – la palabra que Ciro *no* pronuncia – es un *keborós apodegéménos*: un espacio seleccionado y puesto aparte.

La *pólis* es una comunidad rota: es la comunidad que ha horadado un hueco en su interior, exponiéndose así al peligro que para la comunidad misma entraña el hecho de que la rasgadura, en principio limitada – en cada caso este espacio y esta *pólis* –, acabe desgarrando el tejido entero, con lo cual ya no hay ni tejido ni abertura en un tejido.

Si tomamos los textos del corpus griego eludiendo, en la medida de lo posible, la coacción interpretativa que imponen las (de)formaciones disciplinares previas, parece que también *kháos*, *aér*, *kerauóns*, *pólemos*, *phúsís* o *khásma akhanés* son posibles nombres para la abertura en el medio. Sea como fuere, la delimitación de un espacio abierto en el interior de la comunidad insta a la vez la tendencia que conduce a la liquidación de los diversos espacios vacíos que hemos identificado con la pluralidad irreductible de *póleis*. En Grecia no hay la *pólis* en singular ni el espacio en singular; no hay “el” contexto de pertenencia a secas, sino este o el otro contexto determinado; se pertenece a este espacio y no a aquel otro, sin que opere todavía la representación de “el espacio” único, total y universal en el que la diversidad de los espacios comunitarios resulta en el fondo obliterada o subsumida. Por lo mismo, ni *aér* ni *phúsís* ni otras palabras clave del llamado pensamiento “presocrático” son la substancia única y total. Veamos qué tiene esto que ver con el tramo de Tucídides que nos proponemos comentar (2.48-54, especialmente 2.53).

<sup>1</sup> “Ich weiß, daß oft die äußeren, sichtbarlichen und greifbaren Zeichen und Symbole des Glückes und Aufstieges erst erscheinen, wenn in Wahrheit alles schon wieder abwärts geht. Diese äußeren Zeichen brauchen Zeit, anzukommen, wie das Licht eines solchen Sternes dort oben, von dem wir nicht wissen, ob er nicht schon im Erlöschen begriffen, nicht schon erloschen ist, wenn er am hellsten strahlt”.

<sup>2</sup> Míguez Barciela (2017, p. 70-76).

<sup>3</sup> Chantraine (1999, s. v. *keborós*); cf. también Lonsdale (1993, p. 116-21).

La llamada “oración fúnebre” de Pericles es un *lógos* de elogio. Ahora bien, lo que dice, a pesar del brillo (o quizá a causa del brillo), no deja de ser – desde el punto de vista griego – terrible y desgarrador. Fijémonos en la ambigüedad – o el riesgo o el peligro – de al menos los siguientes puntos del decir de elogio: Atenas 1. se atreve a integrarlo todo – Pericles se dirige tanto a los ciudadanos como a los no ciudadanos: 2.34.4<sup>4</sup> –; 2. es capaz de traer aquí lo de allá – las cosas nativas no son “más propias” que las de fuera: 38.2 –; 3. no solo amplía el horizonte, sino que anula las distancias y rebasa las fronteras – *el mar entero y la tierra es accesible a nuestro atrevimiento*: 41.4.

Esparta es lenta, precavida y tranquila; Atenas es rápida, atrevida e inquieta (1.70-1). Esparta es el apego de la tierra; Atenas es el desapego del mar: la apertura, la movilidad, la desestabilización, el desarraigo. Esparta quiere conservar lo que tiene; Atenas quiere ganar más. La *pólis* que no se bloquea a sí misma es la aventura sin retorno hacia el siempre “más y más y más”;<sup>5</sup> hasta tal punto que, al engrandecerse la “patria” – esta tierra a la que pertenezco frente a aquellas otras a las que no pertenezco –, la noción misma de “patria” deja de tener sentido: *de los varones brillantes toda la tierra [es] tumba, y no solo de las estelas la inscripción en la [tierra] propia* (43.3).

La *pólis* “modelo” renuncia a la tierra (incluso a la estela y la tumba), lo cual no solo no está en disconformidad con el hecho de que de Atenas se haya dicho que se atiene máximamente a los *nómoi* – o sea, a su carácter mismo de *pólis* –, sino que está en conformidad profunda con la estrategia de Pericles durante los primeros años de la guerra: Atenas, sostiene Pericles, debiera hacerse isla (1.143.5).<sup>6</sup> La ambigüedad es inherente al fenómeno (cf. lo sugerido acerca del espacio vacío). En los propios contenidos del elogio asoma la amenaza, por eso la descripción de la peste responde en el texto a la oración fúnebre.

## 2.

Al elogio de la grandeza de Atenas que pronuncia una de las figuras de la narración sigue la descripción de la peste que hace el propio narrador. El *hístōr* retoma la palabra para decir algo que excede la capacidad de decir misma (el *eídos* de la enfermedad es “más fuerte” que el *lógos*: 2.50.1). No en vano la peste que asola Atenas – los peloponesios parecen gozar de inmunidad – es uno de los *paralógoi* dentro de ese enorme *parálogos* que es la guerra de griegos contra griegos (1.78.1, cf. también *pará dóxa*: 2.49.6).

Lo extraordinario se nota de entrada en el carácter repentino de la enfermedad, así como en lo que tiene de colonizadora. La peste entra por el mar y conquista la tierra. Cae como un rayo en todas partes. Se extiende desde el Pireo hasta la Acrópolis. No solo se apodera de los cuerpos de la cabeza a los pies, sino que absorbe en sí misma la pluralidad ordinaria de las debilidades comunes. Los detalles descriptivos son elocuentes: los enfermos no tienen reposo ni pueden dormir (cf. la intranquilidad de Atenas). Su sed no se apaga

<sup>4</sup> Cito por la edición de Rusten.

<sup>5</sup> Esto son la *polypragmosúne* y la *pleonexía*, así como la *elpís* y el *éros* de todo (cf. Ehrenberg, 1947, p. 46-67).

<sup>6</sup> Se realizaría así “físicamente” eso que Clístenes había iniciado “políticamente”.

nunca (cf. la fiebre y la euforia ateniense). Extraordinario es también el hecho de que las aves carroñeras no se acerquen a los muertos (el horror no consiste en que los cadáveres sean “para los pájaros banquete”,<sup>7</sup> sino precisamente en que no lo sean: 50.1-2<sup>8</sup>). No menos significativa es la pérdida de la unidad y entereza de los cuerpos: la enfermedad “captura” las partes más distinguidas y prominentes (50.8), desintegrando y emborronando la figura – se pierden los genitales, los dedos, incluso los ojos. La peste oscurece las diferencias: igualmente perecían los débiles y los fuertes, los atendidos y los que no recibían atención en absoluto. El saber – la capacidad, la *tékhnē* – no servía de nada y el mal los apresaba a todos en general (cf. la reiteración *homoíoi, en homoíoi, en isoí* en 2.53.2-4): morían “como ganado”.

“Semimueertos” ruedan por los caminos y en torno a las fuentes. Los hombres perecen solos; las casas se vacían. Los parientes de los muertos están lo bastante agotados como para no llorar las pérdidas – no hay duelo ni lamento. Muertos yacen sobre moribundos<sup>9</sup> al margen de cualquier orden; cadáveres polutos llenan templos impolutos; cuerpos de distintas familias se amontonan los unos sobre los otros en la misma pira fúnebre. Ya nada regula la conducta: el temor de los dioses no frena y el *nómos* de los hombres no detiene. Sacudidos todos los cimientos (*nómoi te pántes xunetarákthesan*: 52.4) y sobrepasadas todas las fronteras, lo que queda en pie es el vuelco (*metabolé*: 2.48.3), la conmoción, la confusión; queda la indiferencia (*ameleía*: 51.2<sup>10</sup>), el desquiciamiento (*anómia*: 53.1), la devastación (*eremía*: 1.23.2, 2.51.5), la desverguenza (*anaiskhúne*: 52.4), el descorazonamiento (*athumía*: 50.4) generalizado. Queda la ausencia, la amnesia y la enajenación – los supervivientes no se reconocían ni a sí mismos ni a sus parientes. Ni la *anómia* “causa” la peste ni la peste “causa” la *anómia*. El trastorno estaba ya en el aire. La enfermedad pone al desnudo el deterioro interno de Atenas.

### 3.

La patología descrita por Tucídides visibiliza la pérdida de los límites en general, lo cual resulta coherente con el hecho de que la descripción culmine en la detección de un fenómeno que a la vez es un resumen: durante la peste el tiempo mismo fue pulverizado, dejando en su lugar el placer inmediato, el instante desintegrado, el momento estéril y desesperado (cf. *kath' hedonèn poiéin; hóti dè éde te hedú*: 2.53.1-3). El abandonarse a la inmediatez del momento placentero es el resultado de la destrucción de la duración significativa, la que permite que las cosas crezcan, se desarrollen y maduren; la distancia inherente al que algo coagule en algo o llegue a ser algo.

Sabido es que el sentido básico<sup>11</sup> de las palabras griegas de la constelación semántica de la “temporalidad” es la duración y la medida: *khronós* es el intervalo; *kairós* es la justa

<sup>7</sup> *Ilíada* 1.4-5.

<sup>8</sup> En todo caso, el horror no se reduciría si aceptásemos que la ausencia de pájaros se debe a que comen los cuerpos y mueren en consecuencia (cf. Hornblower, 2003, ad II. 50.1).

<sup>9</sup> Siguiendo el texto enmendado de Gomme (cf. Schadewaldt, 1982, p. 354).

<sup>10</sup> Cf. Allison (1983, p. 14-23), sobre la importancia del *hápax* en este y otros pasajes.

<sup>11</sup> O “sancionador”, cf. Georgakopoulos, Piatta (2012).

medida; *bóre* es la edad o la estación – la edad de la nubilidad o la de las bodas; la estación del calor o la del frío. *Aión* no es el tiempo en general (el tiempo uno-todo), sino mi tiempo completo – la duración de mi vida –, que es valioso justamente porque se agota, se acaba y se termina.

El “tiempo” no es de entrada el tiempo indiferente e ilimitado. No es la vastedad inmensa que relativiza y ridiculiza cualquier lapso de tiempo humano; no es la sucesión inagotable de los instantes iguales los unos a los otros que se escapan y desvanecen como el agua de un río que fluye, sino que es el intervalo delimitado y cualificado por el contenido de cada caso – la cosa no está “en el tiempo”: tiene “su tiempo”. Las duraciones y los intervalos significativos, no el momento evanescente ni el “ahora” insignificante, constituyen la temporalidad primaria por lo mismo que son tiempo fenomenológicamente relevante; el “ahora” puntual es, en cambio, un residuo y un resto. Es una noción derivada y secundaria a cuya génesis se asiste con horror; es el resultado espantoso de haberse perdido el sentido de la duración que integra los momentos en una unidad significativa, pérdida que Tucídides incluye entre los efectos devastadores de la enfermedad que se ha adueñado de Atenas.

Abocados al momento presente y entronizado el placer inmediato, la degradación se propaga vertiginosamente –¿para qué esforzarme si no tengo porvenir?, ¿por qué temer si no va a alcanzarme nunca la recompensa o el castigo?. La urgencia del momento no solo es incompatible con la capacidad de prever nada a largo plazo (sin duración no hay proyecto); no solo elimina el sentido de esforzarse por lo significativo (“la belleza” y “la nobleza”: *tò kalón*), sino que destruye los criterios y las pautas vinculantes: si no hay mañana, todo está permitido; si no hay porvenir, el elemento rector es el placer privado e indiscriminado – lo placentero, o lo que favoreciese lo placentero, pasaba por lo “noble” y por lo “bueno”: 53.3.

Tucídides utiliza el adjetivo *ephémēros* para caracterizar la futilidad de los cuerpos y de las cosas (o “las riquezas”: 53.2).<sup>12</sup> No utiliza la palabra *arrhuthmía*, la cual, como *ataxía* o *ametria*, podría haber formado parte de su cuadro clínico. Un *rhythmós* (o *rhusmós*) es un movimiento ordenado y regulado; por ejemplo, el de un coro de baile: los danzantes siguen ciertos patrones, forman figuras que van y vienen, se acercan o se alejan no azarosamente, sino siguiendo esquemas determinados. El crecer y decrecer de las mareas es un “ritmo”; o el inspirar y exhalar de la respiración. Lo que carece de ritmo, carece de regla y configuración. Pues bien: la des-configuración que describe Tucídides no es puntual, no es coyuntural, sino que empieza a ser sistémica. Es el ser mismo de las cosas el que se está desregulando y desfigurando. La *phúsis*, la figura o la forma de algo o de alguien, es ahora – así lo dicen los sabios del momento –, sin dejar de ser “el ser”, “lo arrítmico en sí mismo” (Antifonte, Laks-Most D8).

<sup>12</sup> Recuérdese el uso homérico del adjetivo *ephémēros*: los pensamientos de “los rústicos” no rebasan el día de hoy (*Od.* 21.85). Vivir “al día” es miseria, nulidad, ruindad, baja; es inmediatez sin proyecto ni visión de futuro.

#### 4.

Resumamos los rasgos del cuadro clínico-ontológico presentado por Tucídides:<sup>13</sup>

1. Reducción de la pluralidad a unidad. La peste es *la* enfermedad en la que confluye la diversidad de las enfermedades ordinarias.
2. Aplanamiento de las distinciones y enajenación de todo. Los enfermos mueren indiscriminadamente; los supervivientes pierden la memoria.
3. Desprecio de las normas y de los dioses. Reina la indiferencia, aumenta la *anomía*.
4. Desintegración del tiempo como distancia y duración relevante. Se entroniza el placer inmediato.
5. Erosión del contexto vinculante. Los intereses particulares reemplazaron el bien común – la “idiocia” de los muchos tiene vía libre, cf. 2.65.7.

Añadimos a continuación dos referencias textuales que complementan este último punto.

#### 5.

En el “Critón”, el rechazo de Sócrates a las posibles evasivas descubre tanto su compromiso insobornable con lo común como su apartamiento de la *idiósis* de los muchos. Sócrates muere de tal manera que no efectúa el tránsito del miembro integrado al individuo desintegrado. Pese a quien pese y moleste a quien moleste, se niega a seguir viviendo como un particular que solo busca su propia ventaja y seguridad; prefiere morir como ateniense comprometido hasta la médula con su contexto vinculante. Está a punto de ser ejecutado no un individuo nutrido por sus padres, sino un ciudadano alimentado por los *nómoi* comunes de la *pólis* de todos, recuerden o no recuerden los atenienses lo que esto significa. Es más: en el diálogo Sócrates despersonaliza su propia voz hasta el punto de que no es él sino los *nómoi* mismos los que hablan.

Platón articula una estrategia de resistencia a la situación en la que el interés particular – que puede ser el interés de “los muchos”: el proyecto “común” no es el proyecto de “la mayoría” –, usurpando el espacio vacío y sin dueño, amenaza con volar por los aires el tejido comunitario. Esto es lo que se denuncia y se resiste. Por lo demás, en el mismo diálogo Sócrates recuerda que hay algo por encima de la vida, a saber, el “vivir bien” (48b), mientras que en el cuadro de Tucídides lo que encontramos “por encima” no es el bien, sino el placer cuyo carácter momentáneo resulta incompatible con el bien – la nobleza, la belleza.

---

<sup>13</sup> Hablamos de un “cuadro ontológico” para enfatizar el hecho de que no se trata simplemente, como se dice a veces, de los “efectos morales de la plaga”, sino de los síntomas de la desintegración de una determinada ontología sin la cual no puede tampoco comprenderse la desaparición de un determinado mundo histórico.

La segunda referencia es el discurso “Sobre la corona”. Platón muere en el 347 a.C.; el discurso de Demóstenes se data en el 330 a.C. La enfermedad de la *pólis* no ha cambiado: son los últimos estertores. Se dice ahí<sup>14</sup> algo así como: las ciudades se hallaban enfermas; los particulares y los muchos (*idiotón kai pollón*) no prevenían nada a largo plazo; al contrario: mordían el cebo de la indolencia<sup>15</sup> y del tiempo del día a día. La “felicidad” (*eudaimonía*) la medían por el estómago y las partes vergonzosas. Buscaban su propia seguridad como individuos (aduladores, traidores, criminales, sobornados), cuando *en los primeros tiempos jamás la pólis había preferido una seguridad sin brillo al peligro por lo bello, lo noble, lo bueno* (201). Los atenienses no solo han desmembrado y mutilado su patria (*ekroteriasménoi patrídas*: 296), sino que también han sacado de quicio “la libertad y el no tener ningún dueño”,<sup>16</sup> los cuales “eran límites y reglas de lo bueno para los primeros griegos”.

Si la *pólis* se ha desmembrado, si ya no es “una”, si no está “unida”, entonces ya no hay *pólis*. Si el individuo ya no pertenece a nada; si se ha des-integrado; si solo se pertenece a sí mismo o a la “totalidad” (o “substancia” o “naturaleza”) “universal”, entonces no estamos ya en Grecia, sino en el helenismo. Demóstenes – escribe Jaeger (1999, p. 241) – es como el héroe que infringe las reglas del teatro al sobrevivir a su propia catástrofe para comprenderla y comentarla. La heroína muerta es el Ática. El mundo ante el cual Demóstenes pronuncia su discurso ya no es el mundo en nombre del cual toma la palabra.

Grecia introduce esos procesos novedosos de los que hemos hablado en otras ocasiones:<sup>17</sup> la monetización, la alfabetización, la *pólis*, el proyecto de figurar los dioses, etcétera. Esto plantea dilemas al observador contemporáneo. La monetización se extiende, pero se la contiene; los griegos poseen “esclavos”, pero no explotan “racionalmente” su “fuerza de trabajo”. Proponen igualdad, pero la igualdad no tiene alcance universal. ¿Por qué los griegos se detienen? ¿Por qué no continúan por un camino que nadie sino ellos mismos se han atrevido a abrir? Parece – dice Schadewaldt (1960, p. 426) – “como si se golpearan contra alguna pared de cristal invisible, como si algún tabú misterioso les prohibiese dar el paso siguiente”. Un nombre para esa pared de cristal sin la cual Grecia no es Grecia es eso que convencionalmente traducimos por “vergüenza”, o sea: el freno, el dique, el límite; la distancia, la inhibición. Tucídides dice que la peste se la llevó consigo, por lo que lo que oigamos de aquí en adelante quizás sea no el canto del cisne, sino el silencio de ese canto.


<sup>14</sup> Sigo la edición de Yunis.

<sup>15</sup> Se trata de la *rhaistoné* que también Tucídides condena (cf. de Romilly, 1966, p. 142-8). Hemos encontrado un plexo coherente: “mi” “placer” se opone a la “belleza” (*tò kalón* no es lo bello para mí, sino a secas); el interés egoísta se opone a la comunidad que comparte objetivos. Por lo demás, Aristóteles (*Retórica* 1390a) opone el vivir para la belleza al vivir para la oportunidad característico de aquellos que tienen vínculo solo consigo mismos (*philantoi*).

<sup>16</sup> Compárese con las aclaraciones de Demarato en Heródoto 7.104.

<sup>17</sup> Míguez Barciela (2019).

## REFERENCIAS

- ALLISON, June W. Pericles policy and the plague. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 32, n. 1, p. 14-23, 1983.
- BELLEMORE, Jane; PLANT, Ian M. Thucydides, rhetoric and plague in Athens. *Athenaeum*, v. 82, p. 385-410, 1994.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.
- DE ROMILLY, Jacqueline. La condamnation du plaisir dans l'oeuvre de Thucydide, *Wiener Studien*, v. 79, p. 142-8, 1966.
- DEMONT, Paul. The causes of the Athenian plague and Thucydides. En: TAMIOLAKI, Melina; TSAKMAKIS, Antonis (ed.). *Thucydides' techniques: between historical research and literary representation*. Berlin: De Gruyter, 2013, p. 73-87.
- EHRENBERG, Victor. *Polypragmosyne: a study in Greek politics*. *Journal of Hellenic Studies*, v. 67, p. 46-67, 1947. 
- GEORGAKOPOULOS, Athanasios; PIATA, Anna. The meaning of *kbrónos* in Ancient Greek: a diachronic perspective. *Selected papers from the UK-CLA Meetings*, v. 1, p. 342-60, 2012.
- HORNBLOWER, Simon. *A commentary on Thucydides. Volume I. Books I-III*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- JAEGER, Werner. *Demóstenes*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- LAKS, André; MOST, Glenn. *Early Greek philosophy. Sophists. Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- MÍGUEZ BARCIELA, Aida. *Talar madera. Naturaleza y límite en el pensamiento griego antiguo*. Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones, 2017.
- MÍGUEZ BARCIELA, Aida. *El llanto y la pólis*. Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones, 2019.
- LONSDALE, Steven H. *Dance and ritual play in Greek religion*. London: John Hopkins University Press, 1993.
- NIELSEN, Donald A. Pericles and the plague: civil religion, anomie, and injustice in Thucydides. *Sociology of Religion*, v. 57, n. 4, p. 397-407, 1996.
- ORWIN, Clifford. Stasis and plague: Thucydides on the dissolution of society. *Journal of Politics*, v. 50, p. 831-47, 1988.
- PARRY, Adam. The language of Thucydides' description of the Plague. *Bulletin of the Institut of Classical Studies*, v. 16, p. 106-18, 1969.
- RUSTEN, Jeffrey S. *Thucydides. The Peloponnesian war. Book II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.



SCHADEWALDT, Wolfgang. Das Welt-Modell der Griechen. En: ZINN, Ernst. *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und neueren Literatur*. Zürich-Stuttgart: Artemis, 1960, p. 426-50.

SCHADEWALDT, Wolfgang. *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

WILSON, John. Kairos as 'due measure'. *Glotta*, v. 58, n. 3.4, p. 177-204, 1980.

YUNIS, Harvey. *Demosthenes. On the crown*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.