

## **Consideraciones sobre las tesis igualitaristas del *Sobre la Verdad* de Antifonte el Sofista**

**Francisco David Corrales Cerdón.**  
**Universidad de Barcelona.**

### **Abstract**

En nuestra comunicación tratamos de las interpretaciones sobre uno de los fragmentos textuales comprendidos en el *Sobre la Verdad*, texto sofístico que pasa, en interpretaciones clásicas como las de Untersteiner o Guthrie, por ser pionero en nuestra tradición filosófico política en cuanto en él se expondrían tesis de claro carácter igualitarista. Si bien en las interpretaciones mencionadas se proclama que el texto en cuestión ataca los fundamentos teóricos de los defensores de la esclavitud natural, no es menos cierto que otras lecturas (muy pujantes en nuestros días) atenúan tal rasgo, hablando de un igualitarismo parcial y relativo únicamente a las diferencias culturales. Sin perder de vista el vínculo que ambas posiciones mantienen con la famosa *Quaestio Antiphontea* criticamos, en base a los textos aducidos por los propios intérpretes, la última posición mencionada, defendiendo que las tesis igualitaristas que encontramos en el *Sobre la Verdad* constituyen un precedente de enorme valor para la evolución de un pensamiento a contracorriente de las doctrinas aristocráticas que permearán las dos grandes primeras filosofías políticas de nuestra tradición: la platónica y la aristotélica.

### **1. Introducción**

El *Sobre la Verdad* atribuido a Antifonte no es en rigor un texto en primera instancia político, sino que remite a los problemas físicos y gnoseológicos recurrentes en la tradición eleática, y al tratado de título similar atribuido a Protágoras<sup>1</sup>. Esto no impide, no obstante, que, a lo largo del mismo, puedan verificarse pasajes en los que el objeto principal cae dentro de lo ético y lo político, que es lo que ocurre con el fragmento papiráceo sobre el que nos proponemos discurrir (F 44 (b) col. II, 10-III, 12 [Pendrick]). El mismo ha sido valorado de modo muy distinto por la crítica:

---

<sup>1</sup> Cf. Heinemann (1945) 133.

a) Por un lado, unos arguyen que el autor del *Sobre la Verdad* sería un antecedente preeminente de lo que será en la antigua Grecia el cosmopolitismo de la época helenística<sup>2</sup>, así como de la tradición moderna del *Social Contract* o *Compact*, que encontraría en estos textos el momento teóricamente fundante del problema<sup>3</sup>. El *Sobre la Verdad* adquiriría así gran interés para la arqueología de la tradición política que desemboca en el proyecto político ilustrado, pues encontramos en él, según estas interpretaciones, la tesis de la igualdad natural de todos los hombres, tesis la cual apunta contra la línea de flotación de los argumentos que legitiman, partiendo de la premisa de las diferencias naturales constatables entre aquéllos, órdenes de la ciudad basados en el dominio de unos grupos por otros. Por el contrario, estas diferencias tendrían su origen en causas convencionales, entre las cuales se cuenta el propio ordenamiento jurídico de la ciudad<sup>4</sup>.

b) Pero, otros intérpretes y editores han estimado que el autor del *Sobre la Verdad* no sería sino Antifonte de Ramnunte<sup>5</sup>, notable ateniense, primero de entre los grandes oradores áticos y maestro de retórica que tendrá un rol protagonista en el desarrollo de la prosa ática, al que se le atribuye un nutrido *corpus* de discursos forenses: unos ficticios, concebidos para el aleccionamiento de los alumnos de la propia escuela de retórica, como en el caso de las *Tetralogías*<sup>6</sup>; y otros realmente pronunciados que lo consagran como proficuo logógrafo. Tal personaje, como demuestra con creces el episodio de la instauración del gobierno de los Cuatrocientos, en la cual es uno de los instigadores y conspiradores protagonistas<sup>7</sup>, ha de adscribirse a la tradición y partido oligárquico, algo que, *a priori*, no parece que sea consistente con la tesis igualitarista ya referida.

Esta presunta diferencia doctrinal entre el autor del *Sobre la Verdad* y Antifonte de Ramnunte es el escollo más difícil de salvar por parte de estos últimos intérpretes, los llamados unitarios, si aceptamos o concedemos que ni en los testimonios antiguos<sup>8</sup>, ni en las diferencias estilísticas que el *corpus* de textos atribuidos al ramnuntino

---

<sup>2</sup> Cf. Merlan (1950) 161-166.

<sup>3</sup> Así Guthrie (1969) 135 ss; en contra véase Heinemann (1945) 139 que ve más bien una doctrina genealógica de la moral.

<sup>4</sup> Cf. Sobre todo Guthrie (1969); Edelstein (1967), Kahn (1981).

<sup>5</sup> Sobre la génesis en la antigüedad y la evolución contemporánea de la *Quaestio Antiphontea*, es decir la cuestión sobre la existencia de dos Antifontes, el sofista y el orador, o por el contrario la existencia de un solo Antifonte, el orador, al cual habrían de adscribirse también los textos atribuidos al sofista, cf. Pendrick (2002), Ortolà i Guixot (2005).

<sup>6</sup> Si bien esta tesis es criticada por Pendrick (2002) 5.

<sup>7</sup> Cf. Tucídides, VIII, 68.

<sup>8</sup> Cf. los relatos contrarios de Gagarin (2002) y Pendrick (2002).

presenta respecto del conjunto de textos que, junto al *Sobre la Verdad*, se reúnen bajo el nombre de Antifonte el Sofista, encontramos indicios concluyentes que impidan defender sus tesis<sup>9</sup>. Según estos dos últimos criterios, se diría que los ejercicios exegéticos que nutren la *Quaestio Antiphontea* parecen estar condenados a caer, como si el mismo autor de las *Tetralogías* urdiese el destino de los intérpretes, en un infinito juego de discursos dobles fundados sobre las probabilidades que cada uno logra extraer de las fuentes. En cuanto a las diferencias doctrinales, tampoco creemos que haya una salida definitiva del dédalo de probabilidades, pero, no obstante la imposibilidad de ser categóricos al respecto, ha de reconocerse en el *Sobre la Verdad* de planteamientos filosófico-políticos, o al menos tesis que permiten construir ciertos planteamientos ético-políticos, difícilmente concordantes con un espíritu oligárquico, planteamientos que, sea quien sea la mente que los planteara suponen un antecedente textual insoslayable para la historia del pensamiento emancipador de todos los tiempos, y que nos inclinan a pensar, contra la insistencia en ese extremo de las interpretaciones unitaristas más recientes, que no cabe identificar al autor del *Sobre la Verdad* con Antifonte de Ramnunte.

## **2. Sobre la Verdad, F 44 (b) II, 10-III, 12 [Pendrick]: Igualitarismo parcial o universal?**

A este respecto, el texto decisivo en torno al cual los exegetas miden sus fuerzas dialécticas para determinar en qué medida cabe hablar de un Antifonte igualitarista es el fragmento papiráceo ya mencionado, entre cuyos retazos podemos leer lo que sigue, que traducimos del texto editado recientemente por Pendrick:

Pues por naturaleza todos los hombres hemos sido dotados de modo semejante, tanto los que son bárbaros como los que son griegos. Y es posible examinar las cosas necesarias por naturaleza para todos los hombres: [...] ninguno de nosotros ha sido marcado ni como bárbaro ni como griego: pues todos, en efecto, respiramos aire por la boca y por la nariz; reímos cuando estamos alegres y lloramos cuando estamos tristes; los sonidos los percibimos con el oído y por los ojos mediante la visión vemos; trabajamos con las manos y caminamos con los pies...<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Para la refutación de los argumentos separatistas fundados en las presuntas diferencias estilísticas vid. Ortola i Guixot (2005, 29-32).

<sup>10</sup> ἔπει φύσει γε/ πᾶντα πᾶντες/ ὁμοίως πεφύκ[α]- μιν και βάρβαροι και Ἕλληνας/ εἶνα σκοπεῖν/ δ[ὲ] παρέχει τὰ/ τῶν φύσει/ ἀναγκαῖα [ων/ πᾶσιν ἀνθρώποις/ π[ο]τε κατὰ τ[ὴ] δύναμιν/ και ἐν [τοῖς οὖτε βάρβαρος ἀφώρισται/ ἢ μῶν οὐδὲν οὐδὲν Ἕλληνας/ ἀναπνεόμεν/ τε γὰρ εἰς τὸν ἀ- ἔρ[α] ἄπαντες/ κατὰ τὸ στόμα/ [καὶ] κατὰ τὰς ῥῖνας/ και γελῶμεν

Este texto ha sido la principal arma dialéctica de los defensores de un Antifonte igualitarista, fuertemente comprometido con el progreso social y, por ello mismo, distinto del orador Antifonte de Ramnunte<sup>11</sup>. Otros, por el contrario, y principalmente entre los defensores de la tesis unitaria, entienden que en el mismo se trasluce, a lo sumo, un afán crítico dirigido exclusivamente con las presuntas diferencias naturales entre bárbaros y griegos, pero no crítico con las diferencias entre clases o grupos sociales, como ahora la diferencia entre libres y esclavos; dicho de otro modo, en el texto traducido se expondría un igualitarismo parcial, reducido a la crítica de las diferencias culturales<sup>12</sup>. A favor de esta interpretación hay que señalar que, en efecto, no hay afirmación explícita en el fragmento citado a propósito de las diferencias entre hombres libres y esclavos<sup>13</sup>, quedando la argumentación encajada en la oposición bárbaros (βάρβαροι)- griegos (Ἑλλήνοι), cuyas diferencias en ningún caso han de buscarse en sus naturalezas propias. Con todo, cabe observar con Guthrie que durante el siglo V un fenómeno como la esclavización del griego por el griego era poco aceptada<sup>14</sup>; por el contrario, la esclavización del bárbaro gozaba de buena aceptación, quedando esta práctica justificada por considerarse éste un hombre inferior naturalmente<sup>15</sup>.

---

χ[αίρον] / τες καὶ ] δακρύ -/ομε[ν] λυπού -/μενοι· καὶ τῆ ἀ -/κοῆ τοῦς φθόγ- / γους εἰ σδεχόμε- / θα· καὶ τῆ αὐ γῆ μετὰ τῆς ὄψε- / ως ὁ ρῶμεν.

<sup>11</sup> Así Bignone (1938) 68-70; 170-172; Luria (1963); Nestle (1942) 399.

<sup>12</sup> De entre los estudios más recientes sobre esta cuestión Gagarin (2002) es el más firme defensor de esta posición, pero, incluso el propio Pendrick (2002, 23), que defiende la posición separatista, ha juzgado insuficiente para la defensa de la existencia de Antifonte Sofista el argumento doctrinal basado en este texto, aceptando la interpretación culturalista del igualitarismo que en él se expresa. Aún más radicales en su defensa de la postura unitaria son Decleva Caizzi (1986, 1987) y Decleva Caizzi y Bastiani (1986), a los que sigue Solana (1996), los cuales denuncian por un lado la falta de evidencias a favor de una teoría política igualitarista en el papiro; y apuntan, además, que la crítica al νόμος que encontramos en el mismo ha de tomarse fundamentalmente como crítica al νόμος democrático, presentando a partir de ahí a un Antifonte que prefiguraría con su doctrina de la superioridad del derecho natural sobre el derecho positivo al Calicles platónico, un Antifonte en el polo opuesto, en definitiva, al de las tesis convencionalistas e igualitaristas de Protágoras. Esta interpretación, empero, parte de la premisa que φύσις-νόμος son irreconciliables para Antifonte y de la asunción de que toda crítica al νόμος democrático es *per se* antidemocrática (léase prooligárquica), siendo ambas cosas, a nuestro entender, muy discutibles.

<sup>13</sup> Algo que por el contrario encontramos, ya en el siglo IV, el *Meseniaco* de Alcidas, si damos crédito al testimonio de Aristóteles en *Rhet.* I, 13, 1373 b 18-19, cuando trata de la ley κατὰ φύσιν: como dice Alcidas en el *Meseniaco*: Dios hizo a todos los hombres libres; a ninguno esclavo ha hecho la naturaleza. (ὡς ἐν τῷ Μεσηνιακῷ λέγει Ἀλκιδᾶ μας· ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντα θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν)

<sup>14</sup> Guthrie (1969) 160ss.; cf. también Untertseiner (1949) 315: "Non è improbabile che Antifonte abbia espressamente condannato la divisione degli uomini in liberi e schiavi, strettamente connessa con quella tra Ellèni e barbari."; y Nestle (1942) 377-378.

<sup>15</sup> Idea que encontramos en el tratado hipocrático *Sobre los Aires, Aguas y Lugares* (12 ss.), y que sostiene asimismo Aristóteles ya en el siglo IV (*Pol.* 1327b29).

Esta última consideración permite decir que, al menos implícitamente, el texto acotado del *Sobre la Verdad* bogaría contra la institución de la esclavitud minando sus fundamentos teóricos mismos, pues ‘bárbaro’ designa en el texto a los hombres presuntamente inferiores por naturaleza. Pero, la tesis que afirma que el igualitarismo defendido en el *Sobre la Verdad* es un igualitarismo reducido puede ser socavada asimismo por otra vía. Es cierto, como ha argumentado Gagarin (2002, 69), que la crítica del *nomos* que encontramos en los textos del *Sobre la Verdad* no es una crítica en términos absolutos inscrita en una oposición irreductible entre la naturaleza (*φύσις*) y la ley (*νόμος*), sino que expresa el reconocimiento de que el *νόμος* impone restricciones al modo en que *κατὰ φύσιν* puede actuar el hombre, restricciones que no necesariamente han de ser contradictorias con *φύσις*<sup>16</sup>. Ésta es, a nuestro juicio, una interpretación correcta de la doctrina que se expone en el *Sobre la Verdad*, pero Gagarin no extrae todas las consecuencias de la misma, las cuales pueden invertir el veredicto a propósito del igualitarismo de su autor. En efecto, a partir de lo observado por Gagarin no hay nada que impida considerar que la condición humana de la que habla comprende al esclavo, siendo así que el texto defendería o daría pie a defender un igualitarismo universal que busca subrayar en el universo humano la unidad armónica originaria propia de la naturaleza; algo que anticiparía, como se ha observado frecuentemente, el cosmopolitismo que cuajará en el estoicismo<sup>17</sup>, y que, una vez socava los fundamentos teóricos que legitiman la esclavitud del bárbaro por el griego, mediante la premisa de la igualdad natural de ambas clases de hombres, no puede no ser entendida como un igualitarismo de corte universal<sup>18</sup>; un igualitarismo cuyos rasgos principales, como han subrayado otros, pueden ser encontrados también en Hippias<sup>19</sup>.

Para defender esta tesis cabe examinar el texto que el propio Gagarin aduce para ilustrar su interpretación (Aris. *Phys.* II, 1, 193 a 10-16) de la antítesis *φύσις-νόμος* en

---

<sup>16</sup> Cf. Gagarin (2002) 71: "Physis...is the basic -perhaps the original- human condition, to which nomos applies restrictions. The nature of these restrictions and the advantages and disadvantages they bring make up the realm of nomos..."

<sup>17</sup> Así Untersteiner (1949) 313-315 y en el comentario al paso en su edición del texto.

<sup>18</sup> Guthrie (1969, 156), reconociendo el hecho que no hay afirmación explícita en el *Sobre la Verdad* que contradiga la doctrina de la esclavitud natural tal y como será defendida en el siglo IV por Aristóteles, dirá (1969, 163): "The idea of the basic equality of mankind was firmly rooted in anthropological theory. Since all men originally come from earth, a by product of the fermentation of mud or slime, nature gave no one the right to vaunt himself as sprung from better stock than anyone else. That sort of distinction come on the scene later as a product of nomos only. This anthropological basis for the nomos-physis antithesis means that its justification of equality is universal, and it is reasonable to suppose that a man with any pretensions to philosophy who found it relevant to one distinction would apply it to all high and low born, master and slave, Athenian and Spartan, Greek and non-Greek."

<sup>19</sup> Cf. Melero Bellido (1996) 362, n. 44.

el *Sobre la Verdad*, reconstruyendo a partir del mismo el que sería el argumento antropológico en la base de su igualitarismo.

### **3. Aris. *Phys. B*, 1, 193 a 10-16 (= DK 87 B 15) y el igualitarismo de Antifonte**

En sustancia, la tesis que Aristóteles atribuye a Antifonte expresaría la prioridad ontológica de la materia prima de la que una cosa es producida respecto del artefacto, erigiéndose esa materia prima en el constituyente fundamental de la cosa producida. En efecto, el texto que introducimos se inserta en el primer capítulo del segundo libro de la *Física*, donde se comienza por establecer una diferencia fundamental entre las sustancias naturales y los productos de la técnica, a saber, que las primeras tienen en sí el principio del movimiento y el cambio y no así los segundos (que lo tienen en otro), y se prosigue pasando revista a las doctrinas de los antecesores a propósito de cuáles sean los principios determinantes en la constitución de las sustancias naturales.

La primera de estas doctrinas localizaría el principio fundamental de las sustancias naturales en eso de lo que primeramente la sustancia está constituida (τὸ πρῶτον ἐν ὑπάρχοντι), como, y aquí se adopta un ejemplo técnico, para la cama sería la madera (οἷον κλίβης φύσις τὸ ξύλον) o para la estatua el bronce (ἀνδριάντος δὲ χαλκός), es decir la sustancia vendría a ser fundamentalmente la materia prima (193a11-12). A continuación, Aristóteles menciona como defensor de estas tesis a Antifonte, poniendo en su boca el siguiente argumento: si alguien enterrara una cama y ésta se pudriera y tuviera la capacidad de germinar de algún modo, verificándose a partir de la misma algún brote, lo que se generaría no sería jamás una cama, sino madera. Esto se explicaría porque es la madera el constituyente original y natural de la cama, constituyente que sólo por la imposición mediante la convención y el arte de una determinada disposición (τῆν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τῆν τέχνην) deviene un tal objeto, siendo así que tal disposición se considera un accidente, mientras que lo que permanece y es sometido a estas modificaciones, la verdadera sustancia, es la materia prima (193a12-17).

En resumen, según la exposición que hace Aristóteles, Antifonte defendería que el principio fundamental de una sustancia es la materia prima que la constituye, alineándose el resto de características que permiten identificar una sustancia en particular, pasiones, hábitos y disposiciones, del lado de modificaciones adquiridas o actuadas sobre aquella materia. En un primer momento, empero, como en el caso del

brote generado a partir de la cama, lo que vendría a ser no estaría cualificado de ningún modo, vendría a ser como materia prima constituyente en potencia de una determinada cosa como la cama.

Ahora bien, parece claro que esta tesis extrapolada al ámbito antropológico permite ir mucho más allá de la lectura que restringe el igualitarismo expresado en el *Sobre la Verdad* a la crítica de las diferencias culturales. En efecto, procediendo analógicamente, cabe argumentar que si toda disposición que se actualiza para una materia prima dada ha de contarse como característica no natural de la misma, no cabe decir que la esclavitud sea (entendida en su conjunto como una disposición o conjunto de disposiciones que modifican la materia prima de la que se constituye el hombre) una característica enraizada en la naturaleza del hombre, por el simple hecho de que el hombre entendido como sustancia, o la condición humana fundamental es aquella materia prima no modificada, no procesada, no sometida a la convención y el arte.

Si nos tomamos en serio el materialismo que Aristóteles atribuye a Antifonte, y reconstruyendo según el propio vocabulario técnico aristotélico el argumento análogo al empleado en el caso de la madera y la cama, un hombre determinado de profesión carpintero es desde el punto de vista material la composición de partes simples y homogéneas (carne, piel, etc.), constituidas a partir de los cuatro elementos (agua-tierra-aire-fuego) y de los contrarios (frío-calor, húmedo-seco) y de partes no homogéneas compuestas de aquellas partes simples (cabeza, mano, etc.), partes que a su vez desempeñan determinadas funciones para la vida del animal, como ahora los pies caminar, etc.

La cuestión a partir de ahí es qué respondería el autor del *Sobre la Verdad* a la pregunta ¿el carpintero que genera, genera un carpintero o genera una criatura cuya semejanza con el progenitor no reside tanto en el arte que aquél adquirió durante su vida, sino en las partes que lo constituyen materialmente y en las capacidades que les son propias? En nuestra opinión respondería que el carpintero generaría un hombre y no un carpintero, un viviente, en suma, que posee en acto cierta constitución y capacidades (como las perceptivas y anímicas subrayadas en el *Sobre la Verdad*), mas no las capacidades específicas del carpintero, como tampoco la madera posee en acto las determinaciones específicas de la cama. En todo caso, y continuando con la analogía, la determinación de una sustancia como carpintero es algo que la sustancia adquirirá no como propio de su constitución material en la generación, sino por sufrir determinados

procesos (educativo, por ejemplo) equivalentes al que sufre la madera para devenir una cama, y que caen del lado del νόμος.

Es cierto que, inmediatamente, podría objetarse que esta analogía resulta un poco forzada, dada la radical diferencia entre un artefacto y una sustancia natural reconocida en el mismo contexto de la *Física* a partir del cual discurrimos, y la mayor complejidad que el animal comprende desde el punto de vista material y generativo, según el propio Aristóteles; pero no cabe decir lo mismo si tomamos en consideración el texto de la *Política* en el que el propio Aristóteles introduce la cuestión de la esclavitud natural. Allí, tratándose de la administración de la casa, la οἰκονομική, como una de las partes de las que se compone la ciudad, se hace alusión a la doctrina de algunos que considerarían que el dominio de un hombre por otro hombre y, por lo tanto, las figuras del amo y el esclavo son contra natura, defendiendo por el contrario que tanto el esclavo como el hombre libre son tales por la ley (1253b20-23). Aunque no se explicita quiénes son los que así piensan, el texto nos es útil porque el esclavo se concibe como propiedad e instrumento animado, que no es instrumento productivo (ποιητικόν), sino instrumento de uso (πρακτικόν), en el mismo sentido que el vestido y la cama (1254a1-5). Aristóteles, pues, tal y como ocurre en el texto referido, avalaría la analogía entre el esclavo y la cama en cuanto ambos son instrumentos de uso (la única diferencia entre ambos es que el esclavo es un instrumento animado y la cama uno inanimado): el esclavo sería el hombre naturalmente dispuesto a la obediencia, algo que se justifica por su estar simultáneamente bien dotado corporalmente y mal dotado en lo que hace al alma.

Pero esto no podría sostenerse desde el materialismo atribuido a Antifonte, para el que la diferenciación del instrumento de uso como tal no se da inmediatamente por referencia a la naturaleza del objeto o la sustancia, que como hemos visto no es sino su materia prima, sino *a posteriori*, según los procesos que esa materia sufre por convención o arte. Por el contrario, alguien que ostentara tanto la doctrina *ousiológica* de la *Física* aristotélica y atribuida a Antifonte como la expuesta en el *Sobre la Verdad* no puede no ser incluido entre esos a los que el Estagirita alude como críticos de la idea de esclavitud natural, toda vez que el instrumento de uso que es el esclavo no es distinguible desde el punto de vista fisiológico del amo que lo domina, siendo así que un hipotético proceso generativo, el esclavo no genera nunca un esclavo, sino una sustancia que sólo por circunstancias convencionales concretas adquiere cierta determinación, cumple con cierta función, del mismo modo que la madera generada de

la cama puede verse abocada nuevamente a sufrir un proceso de transformación en cama.

Sin pretender dar por cerrada la cuestión, creemos que se puede decir, al menos, que nuestra reconstrucción de la doctrina antropológica de Antifonte tomando como punto de partida el mismo texto de la *Física* empleado por Gagarin en su reciente defensa de la tesis unitaria, permite rechazar el argumento de éste contra las diferencias doctrinales entre los textos atribuidos a Antifonte el Sofista y Antifonte de Ramnunte, o al menos rechazarlo como no necesariamente conclusivos, dando pábulo con ello a las probabilidades a propósito de un Antifonte Sofista de ideario ampliamente igualitarista.

### Referencias Bibliográficas

Adorno, F., Decleva Caizzi, F., Laserre, F., Vendruscolo, F. (1986), *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Firenze, Leo S. Olschki Editore.

Adorno, F. (1989), *Corpus dei papiri filosofici Grecia e latini*, Parte I, Vol. I, Firenze, Leo S. Olschki Editore.

Bignone, E. (1938), *Studi sul Pensiero Antico*, Napoli.

Decleva Caizzi, F. (1969), *Antiphontis Tetralogiae*, Milano-Varese, Istituto Editoriale Cisalpino.

\_\_\_\_\_ (1986), *Hysteron proteron: La nature et la loi selon Antiphon et Platon*, «Revue de Métaphysique et de morale», 91, pp. 291-310.

\_\_\_\_\_ (1989), [17] *Antipho*, en F. Adorno (1989), pp. 176-222.

Decleva Caizzi, F, Bastiani, G. (1986), *Il nuovo papiro di Antifonte. POxy LII, 3647*, en F. Adorno, F. Decleva Caizzi, F. Laserre y F. Vendruscolo (1986), pp. 61-69.

Diels, H.; Kranz, W. (1951-52) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin. reimp. Weidmann, 1972, 2 vol.

Edelstein, L. (1967), *The Idea of progress in classical antiquity*, Baltimore: Johns Hopkins Press.

Gagarin, M. (2002), *Antiphon the Athenian : oratory, law, and justice in the age of the Sophists*, Austin : University of Texas Press.

Guthrie, W. K. C. (1969), *A History of Greek Philosophy*, vol. III, *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge University Press.

Heinimann, F. (1945), *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft I), Basel.

Kahn, H. (1981), *The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century b. C.*, en G. B. Kerferd (ed.) (1981b), pp. 92-108.

Kassel, R. (1976), *Aristotelis Ars Rhetorica*, edidit Rudolfus Kassel, apud Walter de Gruyter et Socios Berolini et Novi Eboraci MCMLXXVI.

Kerferd, G. B. (1981a), *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (ed.) (1981b), *The Sophists and their Legacy*, Hermes, Einzelschriften. Heft 44, Wiesbaden.

Luria, S. (1963), *Antiphon der Sophist*, «Eos» 53, pp. 63-67.

Mariás, J. y Araujo, M. (1951), *Aristóteles, Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970. Texto griego y traducción castellana.

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

Merlan, Ph. (1950), *Alexander the Great or Antiphon the Sophist?*, «Classical Philology», Vol. 45, 3, pp. 161-166.

Nails, D. (2002), *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge.

Nestle, W. (1942), *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart.

Ortolà i Guixot, A. F. (2005), *Antifont: Testimonis i Fragments*. Introducción, text grec revisit, traducció i notes. Barcelona: Fundació Bernat Metge.

Pendrick, G. J. (2002), *Antiphon the Sophist : the fragments*, edited with introduction, translation, and commentary, Cambridge University Press.

Solana Dueso, J. (1996), *Los Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Prólogo, traducción y notas de José Solana Dueso, Círculo de Lectores, Barcelona.

Untersteiner, M. (1949), *I Sofisti*, Torino, Einaudi; 2ª ed. Milano, Lampugnani Sigri, 2 vol., 1967.