

**VOLVER A LA *PHYSIS*: CLAVES PARA UNA NORMATIVIDAD EN ANTIFONTE
(*SOBRE LA VERDAD*, FR. 44)**

**RETURNING TO *PHYSIS*: KEYS TO NORMATIVITY IN ANTIPHON (*ON
TRUTH*, FR. 44)**

Eduardo Magoja
Universidad de Buenos Aires

Recibido: 01/03/2026
Aceptado: 17/06/2026

Resumen: Este trabajo analiza el fragmento 44 de *Sobre la verdad*, considerado el testimonio más importante del pensamiento sofístico de Antifonte de Atenas y en el que se expone de manera extensa y explícita la conocida dicotomía entre *nómos* (convención) y *phýsis* (naturaleza). Aunque Antifonte ha sido interpretado como un crítico radical de la ley, aquí se explora, desde un enfoque jurídico, la posibilidad de una valoración positiva del *nómos*, en función de su adecuación a la naturaleza humana y otras características normativas. A partir del análisis de pasajes clave, se sostiene que Antifonte sugiere ciertos criterios para evaluar la corrección de las leyes, sin llegar a desarrollar un proyecto normativo sistemático. En este sentido, se ofrece una lectura que considera su pensamiento no solo como una objeción a las instituciones legales vigentes, sino también como una reflexión sobre las condiciones que las leyes deberían cumplir para ser beneficiosas.

Palabras clave: *phýsis*, *nómos*, Antifonte, verdad, normatividad.

Abstract: This paper analyzes fragment 44 of *On Truth*, considered the most important testimony of the sophistic thought of Antiphon of Athens, in which the well-known dichotomy between *nomos* (convention) and *physis* (nature) is presented extensively and explicitly. Although Antiphon has often been interpreted as a radical critic of the law, this study explores, from a legal approach, the possibility of a positive evaluation of *nomos*, based on its alignment with human nature and other normative features. By examining key passages, it is argued that Antiphon suggests certain criteria for evaluating the correctness of laws, without, however, developing a systematic normative project. In this sense, the reading offered considers his thought not only as an objection to existing legal institutions, but also as a reflection on the conditions laws should meet to be beneficial.

Keywords: *physis*, *nomos*, Antiphon, truth, normativity.

1. Introducción

El fragmento 44 (a, b y c) de *Sobre la verdad*¹ es el documento más importante que exhibe el rostro sofista de Antifonte de Atenas², considerado como aquel que ofreció la “primera” (Barnes, 1982, p. 605), “más explícita” (Ostwald, 2009, p. 158) y “más larga” (Riesbeck, 2011, p. 268) exposición acerca de la oposición, tensión o distinción entre lo convencional (*nómos*) y lo natural (*phýsis*)³. El texto constituye una fuente directa y de incomparable valor para comprender, por un lado, parte del pensamiento político, jurídico y ético que caracterizó el universo intelectual de la Atenas clásica y, por el otro, la teorización de lo que el sofista pensaba sobre uno de los grandes temas de los debates filosóficos del siglo V a. C.

Una buena parte de la literatura afirma que el autor resulta ser un crítico radical de las instituciones del derecho en general y de las instancias de resolución de conflicto en particular (Havelock, 1957, pp. 255-294). No han faltado quienes, de manera más extrema, lo hayan calificado como un anarquista (Luria, 1926, p. 343) o como un decidido destructor de la autoridad legal (Kahn, 1981, p. 106). Sin embargo, algunas afirmaciones de ese tratado indicarían que Antifonte, a pesar de manifestar cierto escepticismo legal, considera que es más ventajoso actuar de acuerdo con el *nómos* antes que con la *phýsis*. Gagarin (2002 y 2007) y en especial Riesbeck (2011) se ocuparon de estudiar este (posible) costado de positividad de la ley, desde una interpretación que ve, antes que simple oposición, complementariedad entre el *nómos* y la *phýsis*.

A partir de los múltiples pasajes que sugieren la posibilidad de leyes provechosas y sobre la base de aquel tipo de investigaciones, creemos posible inferir que Antifonte poseía ciertos criterios para definir la conveniencia de las leyes, así como también una convicción de que debería buscarse eso en la realidad práctica. La elucidación de este punto presenta, sin

¹ En lo que respecta al texto griego de los fragmentos, así como también su numeración, seguimos la edición de Pendrick (2002), salvo que indiquemos lo contrario. En relación con las demás fuentes antiguas, se sigue la edición consignada en la bibliografía, y solo se referencian aquellas en las que se ha reproducido secciones en original. Todas las traducciones del griego al español son nuestras, al igual que aquellas realizadas sobre fuentes secundarias escritas en idiomas modernos.

² Se suele distinguir tres autores bajo el mismo nombre: Antifonte de Ramnunte, “orador” (*rhétor*) y político que participó en el golpe oligárquico de los Cuatrocientos en el 411 a. C. (Tucídides VIII.68.1-2 y VIII.90.1; Aristóteles, *Ath.* 32.2.); Antifonte “sofista” (*sophistés*), que discute con Sócrates en Jenofonte (*Mem.* I.6.1-15); y Antifonte “poeta” (*poietés*), que es nombrado en varias ocasiones por Aristóteles (por ejemplo, *Rh.* 1385a9). Hay en particular serias dudas acerca de si el orador y el sofista son un único autor o, en realidad, habría que mantener la distinción; respecto del tragediógrafo estaría claro que es alguien distinto (Gagarin, 2002, p. 43; Pendrick, 2002, p. 2). Esa controversia, denominada como “la cuestión antifontea”, se remonta tan lejos como a Hermógenes de Tarso (c. 160-225 d. C.), quien apoyándose en la autoridad del gramático Dídimos de Alejandría (c. 63 a. C.-10 d. C.) y basándose en razones estilísticas sugería la tesis de la duplicidad de Antifontes (T2[a]). En la actualidad, hay dos enfoques: la visión unitaria, que identifica al Antifonte sofista con el orador (defendida, entre otros, por Morrison, 1961; Decleva Caizzi, 1986; Gagarin, 1990, 1997 y 2002; y Cassin, 1995); y la visión analítica (o separatista), que sostiene la existencia de dos Antifontes (Untersteiner, 1962; Bignone, 1965; Guthrie, 1971; y Pendrick, 1987 y 2002). En este trabajo seguimos la visión unitaria y creemos, junto con Cassin (1995: 160), que los Antifontes se tratan de un mismo autor desplegando, según la ocasión, sus distintos rostros, lo cual, lejos de representar una inconsistencia teórica, dan cuenta de que “él mismo representa un paradigma de la contestación sofística de dicha identidad”.

³ Sobre la relación *nómos/phýsis* se ha escrito mucho. Entre los numerosos trabajos, ver Heinimann (1945), Pohlenz (1953), Gigante (1956), Guthrie (1971: 55-134), Kerferd (1981: 111-138), Ostwald (1986, pp. 250 y ss.) y Romilly (2004, pp. 55-69).

embargo, un doble obstáculo: por un lado, el autor no da muchas indicaciones en el texto respecto de cómo se puede reformar la ley existente ni mucho menos alude a proyecto legal o político alguno, más allá de lo que se pueda especular en función del contexto y de su ideología oligárquica; y, por otro lado, los especialistas, salvo raras excepciones (por ejemplo, Saunders, 1977-1978), no han tratado mucho por formular, a partir de las “pistas” que el fragmento nos ofrece, alguna propuesta sobre cómo deberían ser las leyes u otro instrumento normativo, de proponerse una opción alternativa: no hay, pues, un camino previamente trazado, más que unos pocos pasos dados —aunque, como veremos, muy importantes—

En este trabajo se asume el desafío de dar una respuesta, en clave jurídico-política, al problema planteado. Intentaremos determinar, mediante un examen crítico de algunos pasajes o expresiones relevantes de la investigación (*sképsis*) de Antifonte sobre la ley, las condiciones que ella debería satisfacer para ser positiva. La tesis que se intentará defender es que para el autor el valor del *nómos* se determina por su capacidad de promover las exigencias indiscutibles y verdaderas que demanda la naturaleza humana, y de actuar con eficacia y efectividad. Se ofrece asimismo un breve *excursus*, en donde se sugiere la posibilidad de pensar en leyes no escritas (*nómoi ágraphoi*) como normas apropiadas en la regulación de la conducta.

En relación con nuestro planteo, que intenta elucidar (posibles) trazos de una propuesta normativa en Antifonte, cabe realizar una aclaración importante. Se trata de una suerte de reflexión mayormente situada en el campo de la probabilidad sobre lo que el sofista pudo haber dicho, pero de lo cual no podemos estar completamente seguros. Habrá grandes esfuerzos para apoyar la lectura en afirmaciones concretas del texto, y evitar de este modo una interpretación libre, pero en algunas ocasiones solo será posible sustentarla en la coherencia con las ideas básicas del autor. Esto es lo más que se puede alcanzar en un trabajo de este tipo.

2. Exploraciones normativas

En uno de los pocos trabajos en los que hubo intención por determinar la propuesta normativa de Antifonte, Saunders (1977-1978, p. 228) realizó una lectura interesante y muy sugerente, que nos servirá como base para desarrollar nuestra reflexión. En su opinión, el candidato tendría que tener tres características, que se identificarían a lo largo del fragmento 44. En primer lugar, debería mostrar una actitud no hostil, sino “amigable hacia la naturaleza”, es decir, ser beneficioso o ventajoso en el sentido de maximizar el placer y minimizar el dolor. En segundo término, debería ser automático o al menos claramente menos aleatorio en su funcionamiento que el *nómos*. En este punto, Saunders remarca que Antifonte criticaba la ley existente porque no aseguraba nada a la parte perjudicada y ofrecía al infractor la posibilidad de evadirse; por ello, se advierte cierto deseo de prescindir de un sistema legal complicado, falible y defectuoso si hubiesen otras normas que operaran de forma automática. Por último, tendría que tener una base puramente empírica, sin depender de conceptos generales: “presumiblemente tendrían que ser reglas de conducta que la experiencia haya comprobado que satisfacen el primer criterio”.

A partir de esta caracterización, Saunders (1977-1978) avanza hacia la tesis de que el único candidato posible que satisface tales exigencias es aquello que los griegos llamaban *gnômai* (“máximas”), esto es, “los tradicionales consejos lapidarios que se encuentran en abundancia en la literatura griega (por ejemplo, en *Trabajos y días* de Hesíodo, especialmente *ad fin.*), los cuales no están relacionados entre sí por ningún principio general o noción orientadora” (p. 228). Para Saunders las máximas podrían alcanzar un alto grado de automaticidad al ocuparse de relaciones fundamentales y elementales, donde las reacciones, actitudes o comportamientos de los individuos involucrados son constantes y previsibles. Este carácter, afirma el autor, solo sería factible en una sociedad completamente unida en la creencia unánime (*homónoia*) de que tales reglas deben ser aplicadas de manera estricta —lo que sería motivo de reflexión en *Sobre la concordia*—. En condiciones de un consenso marcado, dice Saunders (1977-1978, p. 228), tales normas “se aplicarían tan incondicionalmente que, en efecto, serían una ‘segunda naturaleza’: serían tan innatas como puede serlo la costumbre adquirida”. Hay un ejemplo que nos ofrece el autor para ilustrar su tesis, que se encuentra en el fragmento 58: “quien piensa que hará daño a los otros, pero no sufrirá, no es moderado” (ὅστις δὲ δράσειν μὲν οἴεται τοὺς πέλας κακῶς, πείσεσθαι δ’ οὐ, οὐ σωφρονεῖ). No es moderado —un tonto (*fool*), según la traducción de Saunders—, porque “(a) no se saldrá con la suya: las relaciones entre los hombres *son* naturalmente así, la represalia es casi inevitable; (b) su acción va en contra de la naturaleza, ya que la consecuencia será dolorosa y perjudicial para él”. Esto se trataría, pues, de una sencilla regla empírica, informal y en cierto modo autoevidente, que no requeriría de un sistema elaborado y complicado de instrumentos jurídicos.

Ahora bien, no se puede negar el mérito de Saunders por elucidar un punto bastante oscuro del texto de Antífonte; tampoco se puede negar el valor de su propuesta. El planteo parte de lugar correcto, pero va en la dirección incorrecta: se equivoca al colocar como candidato en la regulación normativa de la conducta a un conjunto de *gnômai* o máximas básicas, informales e innatas a las relaciones humanas como guía de la conducta. Son varias las razones de este desacierto. En primer lugar, *gnôme* (γνώμη) en el sentido de máximas o sentencias no parece tener presencia en el texto del fragmento 44 de *Sobre la verdad*.⁴ Sería raro que, si se tratara de una cuestión medianamente importante, el sofista no utilizara así, aunque sea al pasar en su examen normativo. Hay que reconocer, sin embargo, que el carácter fragmentario de la obra es una buena razón de esa ausencia; pero también no se debe pasar por alto que, a pesar de ello, se conserva una parte lo suficientemente extensa como para determinar sus temas principales. Conforme suele reconocer la literatura, son tres: la justicia (*dikaíosýne*), la ley (*nómos*) y la naturaleza (*phýsis*) (Decleva Caizzi y Bastianini, 1989, p.

⁴ Hay usos con un sentido más ligado a la “inteligencia”, “mente” o “entendimiento”, es decir, a facultades racionales o deliberativas; pero se trata de algo por completo distinto a lo que pretende Saunders. En el fr. 1, por ejemplo, se dice: “tras comprender estas cosas, sabrás que ninguna de ellas es una sola ni de las que ve con la vista quien ve más lejos ni de las que conoce con el entendimiento (*gnôme*) quien conoce más profundamente” (ταῦτα δὲ γνοὺς εἰς(η) ἔν τι οὐδὲν αὐτῶν, οὔτε ὧν ὄψει ὁρᾷ (ὁ ὁρῶν) μακρότατα οὔτε ὧν γνώμη γινώσκει ὁ μακρότατα γινώσκων). Asimismo, véase fr. 2 y 49. Sobre ese concepto, por cierto, Bonazzi (2020) ha ofrecido una sugerente interpretación: en *Sobre la verdad* se critica y se deja a un lado el *nómos*, pero en *Sobre la concordia* se plantea como solución “la inteligencia (*gnômē*, *nous*) y la sensatez (*sōphrosynē*), las cuales pueden servir como apoyos fiables tanto en la vida privada como en la pública” (p. 161). Creemos, no obstante, que entre *gnôme* en cuanto inteligencia y *nómos* no existe una relación de exclusión, pues la primera puede fundamentar una ley conveniente, la cual a su vez contribuye a formar el carácter y fomentar la moderación en los hombres.

182; Gagarin, 2002, p. 80; Veneciano, 2008, p. 93).⁵ Su reflexión se circunscribe a un tipo de problema característico del pensamiento general de los sofistas; por eso, sería un poco extraño que introdujera otros elementos normativos —como serían las máximas— y abandone la dicotomía *nómos/phýsis*, cualquiera sea luego el significado de los conceptos.

En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, la mayoría del vocabulario normativo que Antifonte emplea gira en torno a instituciones jurídicas de la *pólis* y, de hecho, cuando el autor habla en el fragmento 44a, col.V.25-VI.3 de una norma como (posiblemente) ventajosa para la comunidad utiliza el concepto de *nómos*. Esto es un aspecto clave y constituye una razón de mucho peso para sostener la tesis de que el *nómos* se trataría del candidato de su propuesta jurídica. En lo que hay que reparar, para ello, es que Antifonte piensa desde una matriz política por completo opuesta a la democracia: en concreto, un régimen oligárquico. En efecto, sabemos que no solo formó parte en el golpe oligárquico de los Cuatrocientos en el 411 a. C., sino que fue, en palabras de Tucídides (VIII.68.1), “quien realmente organizó todo el asunto [del golpe], de qué modo se llegó a este estado y quien más se ocupó [de ello]” (ὁ μέντοι ἅπαν τὸ πρᾶγμα ξυνθείς ὅτῳ τρόπῳ κατέστη ἐξ τοῦτο καὶ ἐκ πλείστου ἐπιμεληθείς)⁶. Pero al margen de este dato, el problema que subsiste, que veremos más adelante con cierto detalle, es cómo entender el concepto de *nómos*, cuya semántica, en el siglo V a. C. no estaba del todo definida.

Por último, hay un problema vinculado a la propia idea de *gnómai*. El punto más débil de la tesis de Saunders es que no se ve cómo sería posible que las *gnómai* tengan el poder normativo necesario, con un cierto grado de suficiencia, como para promover o desalentar conductas, tanto a nivel particular como general. Ciertamente, en el momento que escribe Antifonte, esto es, el contexto de los grandes sofistas de la segunda mitad del siglo V a. C.,⁷ se les impuso a las máximas un tratamiento que las transformó “en una simple herramienta de persuasión, cortándolas así del trasfondo de la verdad antigua donde tradicionalmente encontraban su origen en los poetas” (Daix, 2000, p. 10). Entonces, en comparación con la época arcaica —y sus “maestros de la verdad”, en términos de Detienne (1967)—, su fuerza como parámetro o estándar normativo se encuentra muy rebajada.

En virtud de estas objeciones, hay que buscar otra alternativa, una que no pierda de vista que de lo que se trataría es de un planteo de naturaleza jurídico-política. En este derrotero, hay que dar tres pasos. En primer lugar, hay que reivindicar al *nómos*. Este trabajo ya lo han hecho Gagarin (2002 y 2007) y en especial Riesbeck (2011), de manera que podemos

⁵ Barnes (1982, p. 605) le resta valor a la opinión generalizada de que la justicia es una de las grandes preocupaciones del fragmento, pues a su modo de ver Antifonte no ofrece ninguna definición propia sobre el concepto.

⁶ Cf. Aristóteles, *Ath.* 32.2: “siendo principalmente los responsables [del establecimiento de la oligarquía] Pisandro, Antifonte y Terámenes” (αἰτίων μάλιστα γενομένων Πεισάνδρου καὶ Ἀντιφῶντος καὶ Θηραμένους).

⁷ En el caso de *Sobre la verdad*, los autores lo sitúan en algún punto de las últimas tres décadas del siglo V a. C. (cf. Aly, 1929, pp. 140-141; Heinemann, 1945, pp. 141-142; Untersteiner, 2008, p. 348 n. 16; Guthrie, 1971, p. 286 n. 2). En lo que respecta a *Sobre la concordia*, la mayoría sostiene que se produjo mucho antes, en el 440 o 430 a. C. (cf. Aly, 1929, p. 153; Finley, 1939, pp. 65-68; Nestle 1940, p. 399 n. 130). No hay ninguna evidencia concluyente para eso (cf. Pendrick, 2002, p. 46). En cualquier caso, *Sobre la verdad* presenta un estilo más arcaico, sin adornos retóricos, centrado en la exposición objetiva de sus tesis y estructurado mediante antítesis sofísticas. *Sobre la concordia*, en cambio, exhibe un tono más vívido y fluido, enriquecido con reflexiones sobre la vida práctica (al respecto, cf. Melero Bellido, 2007, p. 262 n. 2).

prescindir de su desarrollo. Basta con destacar, para mantener claridad expositiva, que Gagarin (2002, p. 66) demostró que Antifonte, en lugar de presentar a la naturaleza en términos de fines específicos innatos que buscan los hombres o inclinaciones naturales, le da “claramente el sentido concreto de aquellas cualidades fisiológicas necesariamente presentes ‘por naturaleza’ en todos los humanos”⁸. Entonces, la naturaleza, que fija las condiciones de “lo posible” (τὸ δυνατόν, 44a, col. II.13), establece las diferentes alternativas y formas en que los hombres pueden ejercer sus capacidades: por ejemplo, “respecto de los ojos, lo que deben ellos ver y lo que no deben; y respecto de los oídos, lo que deben ellos oír y lo que no deben; y respecto de la lengua, lo que deben ellos decir y lo que no deben” (τοῖς ὀφ[θ]αλμοῖς, ἃ δεῖ αὐτοῖς ὁρᾶν καὶ ἃ οὐ [δε]ῖ καὶ ἐπὶ τοῖς ὠσίν, ἃ δεῖ αὐτὰ ἀκούειν καὶ ἃ οὐ δεῖ καὶ ἐπὶ τῇ γλώττῃ, ἃ τ[ε] δεῖ αὐτὴν λέγειν καὶ ἃ οὐ δεῖ, 44a, col. II.32-III.8).⁹ Sin embargo, no determina por dónde el ser humano debe caminar o qué objetos debe ver o escuchar. Quien queda encargado de establecer tales restricciones es el *nómos*, el cual impone requisitos suplementarios a la *phýsis* o trabaja sobre ella como un material al que debe regular (cf. el fragmento 44a, col. II.26-III.18). Riesbeck (2011, p. 276), por su parte, explotó esta mirada y, en el fragmento 44a, col. III.27-IV.1, creyó encontrar la clave para comprender cómo la *phýsis* sigue siendo normativa incluso cuando no se refiera a las inclinaciones innatas de los hombres para perseguir fines específicos: “el vivir les viene a los hombres de las cosas convenientes; el morir, en cambio, de las cosas no convenientes” (τὸ μὲν [ζ]ῆν αὐτ[ῇ] ἐστι[ν] ἀπὸ τῶν ζυμ[φερό]ντων, τὸ δὲ ἀ[ποθανεῖν] ἀπὸ τῶν μὴ ζυμ[φερό]ντων, 44a, col. III.28-IV.1).

El segundo paso gira en torno a definir el sentido de lo conveniente (*tò xymphéron*), concepto central que constituye “el único estándar definitivo de lo que está bien o está mal” (Ostwald, 2009, p.170) o el “valor inequívocamente positivo asumido” (Gagarin, 2001, p. 182). No sin motivos, Places (1947, p. 335) veía en Antifonte una “ética del *xymphéron*”; o Momigliano (1969, p. 136) decía que lo útil, en cuanto principio que se encuentra en la naturaleza, funda el verdadero derecho (natural). Qué es lo útil o conveniente para Antifonte es algo muy debatido, que se centra en determinar si se identifica a secas con “las cosas que causan placer” (τὰ ἡ[δ]ονα, 44a, col. IV.16-17), como pareciera indicar a veces el sofista. En la literatura, las posturas se dividen básicamente en dos bandos: por un lado, por ejemplo, Niceforo (1972, p. 397) y Pendrick (2002, p. 338) trazan una relación de identidad entre aquellos conceptos. Incluso, tal aspecto ha llevado a un buen número de autores a catalogarlo como un ferviente defensor de un utilitarismo hedonista fundado en la naturaleza (Bignone, 1965, pp. 66-67; Guthrie, 1971, p. 113; Niceforo, 1972, p. 398; y Bieda, 2008); pero, por otro lado, autores como Moulton (1972, pp. 337-338), Ostwald (2009, pp. 167-168), Gagarin (2002, p. 70) y Riesbeck (2011, p. 281) consideran que pensar en aquella equivalencia es equivocado. Siguiendo esta segunda interpretación, creemos que en Antifonte las cosas placenteras y las

⁸ Semejante tesis, por cierto, se condice con el testimonio de Aristóteles, quien en *Física* (193a12-14) (=fr. 15[b]) dice: según Antifonte, “si alguien enterrara una cama y la putrefacción alcanzara una fuerza [tal] de modo que hiciera salir un brote, no sería una cama, sino madera” (εἴ τις κατορύξει κλίνην καὶ λάβοι δύναμιν ἢ σηπεδὼν ὥστε ἀνείναι βλαστόν, οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον). Cf. asimismo el fr. 15(a): “y la putrefacción de la madera llegaría a estar dotada de vida” (καὶ ἡ σηπεδὼν τοῦ ξύλου ἐμβίος γένοιτο).

⁹ La *phýsis*, pues, se define más bien por la funcionalidad física. Los ojos permiten ver, pero en modo alguno oler; los pies permiten caminar, pero no volar; y así. Este tipo de imposibilidad, como insinúa Riesbeck (2011, p. 273), es quizá parte de lo que lleva a Antifonte a asociar la naturaleza con la necesidad (cf. 44a, col. I. 26-27).

cosas dolorosas como tales tienen las mismas credenciales para ser ventajosas o desfavorables, como indicaría el fragmento 44b col. IV. 13-17¹⁰; y que el carácter negativo o positivo (en términos de conveniencia o no) del placer y el dolor se determina en función de si desarrolla o no los aspectos positivos de la *phýsis*, esto es, favorece la vida (entendida como desarrollo y no mera existencia) y aleja la muerte, conforme el citado fragmento 44a, col. III.27-IV.1.

El tercer paso es destacar las afirmaciones clave del texto de Antifonte que permiten elucidar cómo deberían ser las leyes o a qué deberían ellas aspirar para ser consideradas beneficiosas. Esta enumeración nos permitirá ordenar la exposición y los argumentos, los cuales, por cierto, se irán hilvanando con otras secciones del fragmento. Hay en particular cuatro expresiones del sofista de las cuales surge la información. En primer lugar, cuando dice que “la mayoría de las cosas justas según el *nómos* se halla en guerra con la *phýsis*” (τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσει κεῖται, 44a, II.26-30). En segundo lugar, cuando en materia de transgresión, establece que el daño resultante de violar el *nómos* lo establece la “opinión” (δόξαν), mientras que respecto a la *phýsis* la “verdad” (ἀλήθειαν, fr. 44a, col. II. 21-23). En tercer término, al conceder que, si las leyes pudieran llevar socorro adecuado a quienes acuden a ellas y, al contrario, a quienes las transgreden, les imponen un perjuicio, “no sería no beneficioso el obedecer las leyes” (οὐκ ἀν[ωφελὲς ἄν] ἦν τ[ὸ τοῖς νό]μοις πεῖ[θεσθαι], 44a, col. VI.1-3). Por último, hay datos importantes en la aclaración del fragmento 44a, col. VI.4-25, donde se afirma que la justicia legal es insuficiente, ya que permite tanto al agresor como a la víctima actuar o sufrir sin restricción.

A partir de estos pasajes —muchos de los cuales Saunders (1977-1978) tiene presentes al realizar su caracterización—, en lo que sigue ofreceremos una argumentación en clave jurídico-política a favor del *nómos* como candidato que cumple con una regulación normativa beneficiosa, al satisfacer ciertos criterios —algunos ya señalados por dicho autor— que emergen del propio texto. Los cuatro pasajes identificados remiten, respectivamente, a distintas características: los dos primeros aluden a la garantía del desarrollo de la *phýsis* y a su evidencia o vinculación con aspectos humanos básicos e indiscutibles; mientras que los dos restantes sugieren, al menos, otras dos cualidades: la eficacia y la efectividad jurídicas.

3. La *phýsis* como criterio básico de normatividad jurídica

En el mencionado fragmento 44a, col. II.26-30 Antifonte dice que las leyes vigentes están “en guerra” o son “hostiles” (πολεμίως) con respecto a la *phýsis* básicamente porque, según la aclaración que encontramos en el fragmento 44a, col. V.13-24, resultan perjudiciales, es decir, su cumplimiento implica, en la evaluación global, menos placer o mayor dolor que lo necesario. Esto nos permitiría afirmar, por contraste, que las leyes tendrían que ser ventajosas en el sentido de fomentar los mayores beneficios posibles: generar utilidad o realizar lo conveniente (τὸ *xymphéron*), lo cual, según lo brevemente desarrollado en la sección anterior,

¹⁰ De hecho, el fragmento 49 de *Sobre la concordia* subraya esta interconexión entre placer y dolor, y sugiere que para alcanzar lo beneficioso o conveniente es necesario aceptar que el dolor puede ser un componente inevitable del proceso: “los placeres, en efecto, no marchan solos, sino que los acompañan dolores y fatigas” (αἱ γὰρ ἡδοναὶ οὐκ ἐπὶ σφῶν αὐτῶν ἐμπορεύονται, ἀλλ’ ἀκολουθοῦσιν αὐταῖς λύπαι καὶ πόνοι).

se determina en función de si realiza los aspectos positivos de la *phýsis*, tal como indicaría el pasaje 44a, col. IV.23-24: “lo conveniente para la naturaleza” (τῇ φύσει ξυμφέροντα)¹¹.

La explicación completa de esta idea, lamentablemente perdida debido al deterioro del papiro, podría haber desarrollado una tesis según la cual el *nómos* debe orientarse hacia la *phýsis*, anclarse en ella y realizarla plenamente (Azevedo, 2021, p. 247). Semejante propósito se puede aclarar un poco más si consideramos el fragmento 44a, col. III, 28-IV.1, que dice, recordemos, que “el vivir les viene a los hombres de las cosas convenientes; el morir, en cambio, de las cosas no convenientes” (τὸ μὲν [ζ]ῆν αὐτ[ῇ] ἐστι[ν ἂ] πὸ τῶν ξυμ[φερό]ντων[ν,] τὸ δὲ ἀ[ποθανεῖν] ἀπὸ τ[ῶν μὴ ξυμ]φερόντων[ν]). El vivir y el morir son partes inseparables de lo natural en cuanto criterio básico de lo ventajoso y desventajoso (cf. 44a, col. IV.9-22). Los seres humanos están inherentemente estructurados de manera que ciertos elementos tienden a favorecer la preservación de la vida, mientras que otros la promoción de la muerte. Así, lo que favorece la vida será beneficioso, pero lo que la interrumpa o, dicho de otra forma más directa, lo que impulse la muerte, será perjudicial. Bajo esta óptica, pues, las leyes deberían asegurar las condiciones de realización de los hombres —lo cual define su corrección— y a contribuir en el despliegue de sus capacidades naturales en un entorno apropiado.

Se trata de lograr, para usar un término que utiliza el propio Antifonte, una relación “más amistosa” (φιλιώτ[ερ]α, 44a, col. III. 20) entre *nómos* y *phýsis*. El uso de *philos* es muy importarte, por varias razones. En primer lugar, porque se opone a la situación de “hostilidad” o “guerra con la *phýsis*” (πολεμῖως τῇ φύσει], 44a, II.29-30), es decir, aquello perjudicial en el sentido de que frustra las capacidades humanas y su desarrollo adecuado al generar menos placer o más dolor que lo necesario o, en el peor de los casos, la muerte. El *nómos* que busque superar esta tensión debe acompañar a la faceta positiva de la *phýsis*, es decir, el vivir.

En segundo lugar, *philos* es importante porque lo amigable supone una relación de unión positiva. Si el *nómos* constituye “cadenas” (δεσμ[οί], 44a IV.4) de la *phýsis*, debe serlo de un modo que, aun restringiendo o limitándola, oriente las capacidades físicas humanas hacia la realización de cursos de acción que desarrollen y promuevan la vida. Hemos visto que en la lectura de Gagarin (2002) y Riesbeck (2011) ella es el sustrato sobre el que opera la ley y establece las condiciones de “lo posible” (τὸ δυνατόν, 44a, col. II.13), es decir, las diferentes alternativas y formas en que los hombres pueden ejercer sus capacidades físicas. La ley que muy probablemente defendería Antifonte es aquella que promueva esas capacidades, las guíe y desarrolle en claro beneficio del hombre. No obstante, la posibilidad de alcanzar una orientación normativa óptima es limitada, propia de la reflexión y comprensión de la realidad

¹¹ Hay quienes traducen τῇ φύσει ξυμφέροντα como “lo beneficioso *por* naturaleza” (así, por ejemplo, Gagarin, 2002, p. 185) o “lo ventajoso *en* la naturaleza” (Morrison, 1972, p. 219). Sin embargo, como ya indicaron Diels y Kranz (1960: 349), también es posible —y conceptualmente sugerente— traducir la frase como “lo beneficioso *para* la naturaleza”, lectura que adoptamos aquí y que es compartida por traductores como Labriola (1992), Pendrick (2002) y Melero Bellido (2007). Esta variante pone el acento en aquello que contribuye al despliegue o “desarrollo de la naturaleza”, y por ello se ajusta mejor a nuestras ideas. No obstante, cabe destacar que no excluye necesariamente la interpretación causal o fundacional (“por la naturaleza”): en efecto, aquello que es beneficioso *para* la naturaleza lo es *porque* la propia naturaleza lo determina como tal. En este sentido, ambas traducciones pueden entenderse como complementarias, más que excluyentes.

desde lo convencional; de ahí que a veces, lo que *prima facie* podría verse como ventajoso, resulta al final, consideradas todas las cosas, opresivo.

En este punto es muy importante atender a la fragilidad humana, porque, como dice Antifonte en el fr. 50, “el vivir se parece a una vigilia efímera y la duración de la vida a un día, en el que, tras levantar la mirada hacia la luz, cedemos el puesto a otros que nos suceden” (τὸ ζῆν ἔοικε φρουρᾷ ἐφημέρῳ, τό τε μῆκος τοῦ βίου ἡμέρᾳ μιᾷ, [...] ἢ ἀναβλέψαντες πρὸς τὸ φῶς παρεγγυῶμεν τοῖς ἐπιγυνομένοις ἑτέροις) (cf. la idea con Demócrito, fr. DK 68 B 285). Como explica Azevedo (2021, p. 249), “si la vida es por naturaleza frágil, efímera vigilia, si la naturaleza impone su ciclo, corresponde al hombre conocer y saber lidiar con sus límites en el sentido de vivir lo mejor posible según su propia naturaleza”. Antifonte exhibe así una visión jurídica que coloca el centro de atención en el hombre y sus verdaderas necesidades. Tal aspecto ha sido destacado en particular por Kerferd (1981), cuando decía que la crítica del sofista cuestionaba la validez de las normas que eran adoptadas sin reflexión y lo que “se pedía era su reemplazo, pero solo cuando fuera necesario, y un reemplazo por algo que fuera intelectualmente satisfactorio; en otras palabras, algo que fuera racional e internamente consistente, y que además tuviera en cuenta la verdadera naturaleza de los seres humanos” (p. 129).

4. *Phýsis, alétheia* y reglas empíricas a favor del vivir

Que el *nómos* vuelva a la *phýsis* significa ir a la verdad, a la *alétheia* (ἀλήθεια). En Antifonte *phýsis* y *alétheia* son dos conceptos que van de la mano: uno remite necesariamente al otro. Esta relación esencial, que daría pie para destacar a la autoevidencia como nota jurídica (modélica) a la que debería aspirar la ley, se traza con claridad en el fragmento 44a, col. II.3-23 cuando el sofista, al hablar sobre la cuestión de la trasgresión al *nómos* y la *phýsis*, sostiene que el daño producido contra lo natural no depende de la opinión de los hombres, sino que persiste por sí mismo, con independencia de que alguien lo vea o no. En materia de *phýsis*, pues, “no se daña en virtud de la opinión, sino en virtud de la verdad” (οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι’ ἀλήθειαν).

La *phýsis* es una cuestión de *alétheia* en el sentido fuerte de la palabra, es decir, como equivalente de “realidad”, tal como advierten Gagarin (2002, p. 86 n. 55) y Bieda (2008, p. 30). Lo verdadero es lo que realmente es, aquello que no está sujeto al parecer humano y que se identifica con las cosas “necesarias” (ἀ[ναγ]καῖα), “no acordadas” ([οὐχ] ὁμολογηθ[έ]ντα) y “gestadas naturalmente” (φύντα) (44a, col. I.26-II.1). Tiene, pues, un carácter previo a toda convención o acuerdo, y no daría lugar a la diversidad de opiniones: su sentido es único. El problema es que, a pesar de la fuerza de la verdad (y, por identidad, de la *phýsis*), los hombres, por motivos que desconocemos porque no se insinúan en el texto, la pasan por alto y elaboran en la ciudad leyes que, antes que promover cursos de acción beneficiosos, terminan generando perjuicios. Antifonte impugna esta actitud y exhorta a su modificación.

El sentido etimológico del término puede ayudar a iluminar un poco a lo que apuntaría Antifonte. En efecto, como explica Beekes (2010, p. 66), *alétheia* (ἀλήθεια) deriva de *alethés* (ἀληθής), el cual se compone de la privación ἀ, mientras que el segundo miembro proviene ya sea de λῆθος (en dórico, λᾶθος) o de λήθη (en Homero), o del verbo λήθειν, cuyo

significado es “estar oculto” o “ser desconocido”.¹² Así pues, *alétheia* es “aquello que no está oculto” o lo “desocultado”, lo “descubierto” o “develado”. Constituye una manifestación de lo que es o existe en su verdadera naturaleza, de aquello que se revela de manera evidente y visible a la razón. Al ser una característica inherente de las cosas, se explica que el acto de conocimiento de la verdad implica develarla directamente de la realidad misma, de aquello que es *alethés*. La verdad, pues, está ligada a la manifestación de la propia realidad, la *phýsis*.

La *alétheia*, entendida como aquello que se revela como la realidad desnuda, se convierte en una guía para la acción y la formulación de leyes que se alineen con la naturaleza humana. La ley, por su parte, siempre es contingente, es un constructo y, como tal, objeto de *dóxa*; pero esto no quita que pueda tener mayor o menor grado de estabilidad y firmeza a partir de un reconocimiento apropiado y certero de las cosas que dicta la *phýsis*, aquello que en cuanto verdadero y real sería fácilmente reconocido por los hombres. En este sentido, está en lo cierto Saunders (1977-1978, p. 228) cuando dice que el candidato de la propuesta normativa de Antifonte deberían ser normas “puramente empíricas, sin deber nada a conceptos generales; presumiblemente tendrían que ser reglas de conducta que la experiencia haya comprobado que satisfacen el criterio”. Dicho en otros términos, el *nómos* debe ir a la sinceridad de los hechos y las cosas, a las exigencias de la realidad humana en sí tal como son autopercebidas por el propio hombre; la legislación debe contar con un fundamento más sólido apoyado en las verdades fundamentales que emanan de la *phýsis*, el criterio último para evaluar su validez.

Así como es evidente que respiramos todos por la nariz, tocamos las cosas con las manos, hablamos por medio de la boca y caminamos con los pies —conforme los ejemplos dados por el propio Antifonte (cf. fr. 44a, col. II.26-III.18)—, la ley (en cuanto convención) debe apoyarse y promover los aspectos que a las claras desarrollan la vida, aquellos principios empíricos que, como se dijo, estén respaldados por la observación y la experiencia de que realmente funcionan y benefician a los individuos. Se trata de reglas muy básicas y elementales en las relaciones humanas, innatas, respecto a las cuales las reacciones de los individuos sean casi invariables y con un alto grado de previsibilidad. Es un buen ejemplo para ilustrar este punto el que ofrece Saunders a partir del fragmento 58 de *Sobre la concordia*, acerca de que quien piensa que puede dañar a otros sin sufrir consecuencias no es moderado porque muy probablemente sufrirá un daño.

Pero si no perdemos de vista que lo benéfico o provechoso en Antifonte no es simplemente una cuestión de placer o ausencia de dolor inmediatos, sino que se define como todo aquello que promueva la vida o aparte al ser humano de la muerte, incluso a largo plazo, se pueden pensar muchas más posibilidades. Así, como reglas empíricas sencillas y autoevidentes de un proyecto social, se podría incluir —y aquí tomamos el ejemplo de Riesbeck (2011, p. 285)— la cooperación social para alcanzar instancias mutuamente ventajosas. En efecto, si bien los hombres, como dice el sofista, actúan de manera más beneficiosa cuando persiguen

¹² Es interesante señalar que, en la mitología griega, Lete (Λήτη), hija de Éris (Discordia) y, según una tradición, madre de las Cárites (las Gracias), era una deidad que personificaba el olvido. Su nombre también se asociaba con uno de los ríos del Hades, conocido como la “Fuente del Olvido”, cuyas aguas hacían que las almas de los muertos olvidaran su vida terrestre al beber de ellas (cf. Grimal, 2014, p. 315). Surge, en tal sentido, el término *alétheia* (ἀλήθεια) como el acto de revelar aquello que ha estado oculto o sumido en el olvido.

la *phýsis* libre de obstáculos, también hay que reconocer que “perseguir este objetivo con éxito en el transcurso de toda una vida humana requiere participar en diversas formas de cooperación mutuamente beneficiosa con los demás y que una estrategia de beneficiarse uno mismo a expensas de los demás es probable que fracase”¹³. No es casual que Antifonte abogue en el fragmento 44c por la regla “no cometer injusticia ni ser uno mismo tratado con injusticia” (τὸ μὴ[δ]ὲν ἀδικεῖν μὴ[δὲ] αὐτὸν ἀδικεῖσθαι, 44c, col. II.19-21) como estándar de justicia modélico o ideal que permitiría la más alta concordia o unidad entre los hombres¹⁴, como un *modus vivendi* que se puede llamar *homónoia* (cf. Momigliano, 1969, p. 142).

5. Eficacia y efectividad jurídicas

Las leyes que critica Antifonte no llevan “alguna protección para los que se sometan a tales cosas” (τις [τ]οῖς τοιαῦτα προ(σ)[ι]εμένοις ἐπικού[ρ]ησις ἐγίγνε[το], 44a, col. V.25-29) o generan una “pérdida a quienes no se someten, sino que se oponen” (τοῖς δὲ μὴ [π]ρο(σ)ιεμένοις, ἀλλ’ ἐναντιούμε[ν]οις ἐλάττωσις, 44a, col. V. 30-33). No es posible por ello decir, en función del criterio fijado en el fragmento 44a, col. VI.1-3, que “no sería no beneficioso el obedecer las leyes” (οὐκ ἀν[ωφελὲς ἄν] ἦν τ[ὸ] τοῖς νόμοις πεῖ[θεσθαι], 44a, col. VI.1-3). En términos jurídicos, lo que se advierte en esta crítica es, por un lado, un problema de eficacia y, por el otro, de efectividad normativas. Muy brevemente hay que aclarar, ante todo, el sentido de ambos conceptos, cuyo significado no es unívoco en el campo del derecho. En lo que a la eficacia se refiere quizá la noción más difundida sea la de Kelsen (1979), para quien “un orden jurídico es considerado válido, cuando sus normas [...] son eficaces, es decir, son fácticamente acatadas y aplicadas” (p. 223). Sin embargo, hay otras posibilidades que encontramos resumidas en la explicación de Prieto Sanchís (2005, pp. 83-86) sobre el tema. El profesor español explica que la eficacia de las normas jurídicas admite, al menos, tres grandes sentidos: primero, un sentido jurídico o dogmático, de acuerdo con el cual se alude a la capacidad de los actos o normas de producir efectos; segundo, uno político, que se vincula con la realización de los fines u objetivos sociales o políticos respecto a los cuales fueron establecidas las normas; y, por último, un sentido sociológico, —sería el expresado por Kelsen— que se refiere al grado de cumplimiento efectivo de las normas por parte de sus destinatarios —lo que también puede denominarse efectividad y constituye uno de los sentidos más extendidos en la literatura—.

Dicho esto, en este trabajo, siguiendo a Jeammaud (1984, p. 6), reservamos el significado de eficacia para el “logro de los propósitos perseguidos por el legislador” —que se identifica con el sentido político en la clasificación de Prieto Sanchís—, mientras que con efectividad se hace referencia a “la aplicación efectiva, real, de la reglas vigentes en los casos concretos que regula” o, en otras palabras, la relación de conformidad de la conducta humana con las

¹³ La idea recuerda a la defensa platónica del *nómos* en el pasaje 50b-c de *Critón*. En efecto, Sócrates enfatiza que no es sostenible intentar eludir las normas cuando uno quiere, sin alterar el esquema de cooperación. Lo hace bajo el argumento de que debe acatar su condena porque, al vivir en Atenas, ha aceptado implícitamente sus leyes, y advierte que, si los ciudadanos desobedecieran los juicios cuando les resultara conveniente, la ciudad no podría sostenerse.

¹⁴ Así, por ejemplo, Unstersteiner (1962, p. 100), Bignone (1965, pp. 108-109), Havelock (1969, p. 66), Moulton (1972, pp. 347-349) y Bieda (2008, p. 38) sostienen esta interpretación, mientras que Kerferd (1956-1957), Furley (1981, p. 88) y Pendrick (2002, p. 367) afirman que no habría, por parte del sofista, ninguna propuesta positiva de justicia.

normas establecidas —lo cual se corresponde con el sentido sociológico de eficacia, pero, para mantener la distinción, usamos ese otro término—. A la luz de los conceptos y significados propuestos, cabe decir en relación con la eficacia que para Antifonte las leyes no cumplen con el fin o la meta que debería informar toda ley y también muy probablemente todo régimen político, que, conforme lo que señala el sofista, es realizar aquello conveniente (*tò xymphéron*) para los hombres. No logran este resultado esperado, sino que, por el contrario, generan el efecto adverso.

En lo que respecta a la efectividad, hay una asimetría interesante entre el comportamiento de la *phýsis* y el del *nómos* que se podría identificar. Según se dice en el fragmento 44a, col. II.10-20, el daño sobre la *phýsis* genera un perjuicio automático. En palabras de Antifonte “pero si se fuerza algo connatural a la naturaleza más allá de lo posible, si escapa a la atención de todos los hombres, en absoluto el daño es menor, y si todos lo ven, [el daño no es] en absoluto mayor” (τῶν δὲ τῇ φύσει ξυμφύτων ἕάν τι παρὰ τὸ δυνατόν βιάζεται, ἕάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον τὸ κακόν, ἕάν τε πάντες ἴδωσιν, οὐδὲν μεῖζον). Sobre la base de que la *phýsis* alude a las capacidades básicas que el hombre tiene en función de su constitución física, se puede decir, siguiendo a Saunders (1977-1978, p. 288), que la violencia hacia ella se traduce en aquellos abusos contra el propio cuerpo y espíritu que generan una suerte de pena inmediata. Si, por ejemplo, alguien se lesiona su cuerpo o recibe la lesión por la acción de otro, recibe un perjuicio directo e inmediato.¹⁵ Pero en lo que respecta al *nómos* el funcionamiento es distinto. Si un individuo daña a otro, el castigo fijado en la ley no es automático. Hay que atravesar un proceso o ciertas instancias institucionales para que proceda la sanción, y la falta de testigos que acrediten tal situación puede hacer que el caso quede impune, tal como advierte Antifonte en su crítica a la noción de justicia como “no transgredir las leyes de la ciudad” (τὰ τῆς πόλεως νόμιμα [...] μὴ [παρ]αβαίνειν, fr. 44a, col. I. 7-11) o, dicho de otra forma, “obedecer la ley”. La ley sin duda es falible.

Esto muestra a dónde apuntaría el planteo jurídico de Antifonte: el *nómos* debe tomar como modelo la automaticidad de la *phýsis* y reflejar semejante propiedad. Tiene que darse, entre la realización de la condición “quien comete un ilícito” y la aplicación de la sanción “será castigado con una pena”, una relación lo más próxima o cercana a la simultaneidad. Hay, pues, un claro reclamo de que la ley tenga la capacidad de aplicarse con rigurosidad en la vida social y en todo caso que sea posible, y hacerse sentir como algo verdaderamente perjudicial para servir de guía del comportamiento.

La inevitabilidad de las consecuencias de los crímenes, por cierto, es un tema de reflexión común entre los pensadores griegos, que va desde Solón (*Elegía a las Musas*, vv. 17 y ss.) hasta la filosofía pasando por la tragedia (Sófocles, *OT*, vv. 863-871 y *OC*, vv. 1085 y 1086). Hay dos ejemplos que nos interesa mencionar: Jenofonte (*Mem.* IV.4.19-22), quien recuerda una discusión entre Sócrates y Hipias en la que se señala que la violación de ciertos *nómoi ágraphoi* imponen castigos que “a ningún hombre le es posible escapar de ninguna manera” (οὐδενὶ τρόπῳ δυνατόν ἀνθρώπῳ διαφυγεῖν), tales como las leyes que ordenan venerar a los dioses, respetar a los padres y no cometer incesto. El otro ejemplo viene de la oratoria, del propio Antifonte. En la *Segunda Tetralogía* se discute la responsabilidad de un joven que, al

¹⁵ Esto, obviamente, se puede expresar de forma más compleja como todo aquello que obstaculiza, niega o perjudica el desarrollo de la vida personal.

practicar lanzamiento de jabalina junto con otro siguiendo las normas usuales de la práctica, hirió de muerte a este último. Al determinar el alcance y aplicación de la ley que castiga el homicidio involuntario, el orador alega que aquel joven no debe ser castigado porque no cometió falta alguna; en realidad, lo que sucedió es que el otro individuo “al mismo tiempo cometió la falta y fue castigado por sí mismo” (ἄμα ἡμαρτέ τε καὶ ὑφ’ ἑαυτοῦ ἐκολάσθη, Antifonte, *Tetralogía* II, 3.4.8).

Lo interesante de este tipo de expresiones está en el orden de lo conceptual: en la determinación de un modelo teórico que sirva de guía y criterio acerca de qué se debe alcanzar en la mayor medida de lo posible. La estrategia de Antifonte, que es posible inferir de su examen crítico, iría por este camino, solo que poniendo a lo jurídico, y más concretamente a la ley, en el foco de atención. Hay que acercarse a eso, aunque se sepa que es inalcanzable.

Nos interesa señalar, antes de cerrar el tema de la efectividad de la ley, un punto importante. Todo lo dicho gira en torno al cumplimiento por parte de los destinatarios de la norma jurídica. Pero hay un obstáculo en otro aspecto del derecho, en aquel vinculado a la práctica interna del funcionamiento de los órganos judiciales. El problema se traduce en la pregunta acerca de si los jueces son capaces de aplicar con corrección las consecuencias jurídicas fijadas en la norma en caso de incumplimiento. Antifonte precisamente en el fragmento 44a, col.VI.30-33 y VII encuentra como una falla central del sistema jurídico la cuestión de la persuasión (*peithó*) en los tribunales de justicia populares: los agresores, mediante una estrategia retórica eficaz, pueden convencer a los jurados de que no han hecho nada malo; de este modo, la víctima queda desprotegida en su reclamo (cf. Moulton, 1972, pp. 341-342). Entonces, de no evitarse tal situación la manipulación del derecho en las cortes tendría la capacidad de depreciar el valor de todo el sistema de derecho y, con ello, cancelar su posibilidad de erigirse como instrumento para la paz.¹⁶ Claramente la solución estaría en una reforma institucional integral tanto de la democracia y sus leyes, como también de sus instituciones de aplicación de derecho: fue precisamente lo que hizo Antifonte con el golpe oligárquico de los Cuatrocientos. Pero también se necesita afianzar el principio de la *homónoia* para evitar las contiendas. De hecho, el título de su obra *Sobre la concordia* expresaría el ideal “de que todos los ciudadanos, especialmente aquellos de facciones políticas opuestas, pudieran convivir juntos” (Gagarin, 2002, p. 93). En este trabajo no podemos detenernos en el desarrollo de estos temas, sumamente amplios, más que meramente insinuar la idea.

6. *Excursus* sobre qué tipo de nómos

Ostwald (1965, p. 120) explica que el concepto de *nómos* involucra, por un lado, desde la idea de “ley” como norma jurídica escrita y establecida por los órganos políticos de la *pólis* hasta la noción de “costumbre” o “hábito”, y, por el otro, desde las “reglas” de un juego hasta

¹⁶ Así, por ejemplo, Aristóteles (*Pol.* 1322a5-8) sostiene, al hablar sobre la necesidad de las magistraturas que se encargan de las ejecuciones de las penas de los condenados, las deudas y la custodia de los presos, que carece de sentido y no se obtiene ningún provecho si hay juicios cuyas sentencias no alcanzan su cumplimiento.

el orden social sobre el que descansa la convivencia civilizada.¹⁷ Esta diversidad obliga a matizar un poco la defensa sobre el valor normativo del *nómos* que hemos realizado en las secciones previas. Así, la pregunta que inmediatamente surge es qué leyes o normas podrían ser aceptadas como legítimas y beneficiosas en la perspectiva del pensamiento de Antifonte.

Está claro que no puede ser la ley escrita y positiva derivada de la Asamblea democrática. Este es el blanco al que se dirige toda la investigación crítica del sofista (Romilly, 2004, p. 59 n. 9; Moulton, 1972, p. 333). Habría otras dos posibilidades que, en condiciones apropiadas, se complementan o se pueden superponer: el simple *nómos* escrito de las instituciones deliberativas oligárquicas y el *pátrios nómos* (por cierto, interpretado en clave oligárquica), el cual podía referirse tanto a leyes tradicionales escritas —como las de Clístenes o Solón, por ejemplo (cf. Aristóteles, *Ath.* 29.3)— como a leyes y/o principios ancestrales no escritos, esto es, determinados *nómoi ágraphoi*. Hay argumentos que podrían justificar cada una de las opciones. En lo que respecta al derecho escrito, se destacarían las normas que establecía el régimen político de los Cuatrocientos, en su propuesta constitucional¹⁸; y respecto al *pátrios nómos*, la restauración de la *pátrios politeía* a la que habrían apelado los golpistas justifica su presencia¹⁹.

Pero lo que resulta especialmente interesante es considerar cómo, desde la perspectiva ideológica de Antifonte, se podría incluso justificar el valor de las leyes ancestrales no escritas.²⁰ En efecto, aquello escrito y público promueve la libertad de información y conocimiento de las normas, hace accesible el derecho a las multitudes, lo cual es algo que resulta vital para la democracia. En *Suplicantes* de Eurípides (vv. 433-434) se ilustra muy

¹⁷ En todos los casos, sin embargo, el concepto refiere a “un tipo de orden [...] que es o debería ser considerado válido y vinculante por aquellos que viven bajo él” (Ostwald, 1969, p. 20). Cf. asimismo Laroche (1949, pp. 177-178).

¹⁸ Son dos las principales fuentes de donde surge la información respecto de las pretensiones institucionales de los golpistas y las medidas temporales adoptadas. Son dos las principales fuentes de donde surge la información: Tucídides (VIII.67.1-3), pero especialmente Aristóteles (*Ath.* 29-32). Así, detalla la propuesta de una “constitución para el futuro” (εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον [...] τὴν πολιτείαν), que según los especialistas nunca fue puesta en práctica (Rhodes (1981, pp. 365, 385-389; Kagan, 1987, pp. 159-160); y otra “para el presente” (ἐν δὲ τῷ παρόντι καιρῷ), que fue aprobada en Colono y resultaba ser una medida temporal, preparatoria para una reorganización más amplia del gobierno (Ostwald (1986, p. 383)). Esta última establecía que el Consejo estaría compuesto “según las costumbres ancestrales” (κατὰ τὰ πάτρια) por cuatrocientos miembros (cuarenta representantes de cada tribu), elegidos entre mayores de treinta años.

¹⁹ Una parte de la bibliografía sostiene que el regreso a la *pátrios politeía* se asocia con los oligarcas moderados y en especial con Terámenes (Fuks, 1953; Finley, 1975, pp. 34-59). Ostwald (1986, pp. 367-372), en cambio, ha sugerido que individuos de diferentes grupos políticos apelaban a ello (oligarcas, demócratas o posiciones intermedias). En este sentido, se podría pensar que Antifonte, un claro oligarca extremo, también iba por ese camino constitucional. De hecho, existen fuertes evidencias, como destaca Shear (2011, p. 51), que muestran que “el deseo de crear conexiones con la constitución ancestral estaba muy extendido entre los miembros de los Cuatrocientos porque representa decisiones que realmente se tomaron y se llevaron a la práctica”.

²⁰ Esta posibilidad implicaría entonces que el ejemplo de maltrato a los padres ofrecido en 44a, col. V.5-8 sea algún supuesto en el que se desvanece la obligación de los hijos hacia el progenitor, pues en caso contrario Antifonte estaría discutiendo la propia normativa ancestral que impone tal exigencia (cf. Jenofonte, *Mem.* IV.4.19-20; Aristófanes, *Nu.* v. 1400 y *Av.* vv. 1353-1357; Esquilo, *Supp.* vv. 707-709). En efecto, sabemos que cuando los padres tenían hijos ilegítimos o no les enseñaban un oficio útil, los hijos quedaban liberados de cualquier responsabilidad hacia ellos. De hecho, en el *Critón* de Platón (51c8-d1), cuando Sócrates describe a las leyes como padres de los ciudadanos, condiciona su obediencia a que proporcionen educación y cuidados adecuados (cf. Moulton, 1972, p. 340 n. 29).

bien este punto, cuando Teseo dice que “estando las leyes escritas, tanto el débil como el rico tienen igual justicia” (γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὃ τ’ ἀσθενὴς / ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσῃν ἔχει).²¹

No es casual que, tras el proceso de revisión de las leyes que tuvo lugar entre los años 410 y 399 a. C., la democracia Ateniese consagró una primacía del derecho escrito y se estableció que a partir del arcontado de Euclides (403/2 a. C.) estaba prohibida la apelación a todo *nómos ágraphos* que no hubiera sido incorporado de manera expresa al texto de las leyes recopiladas (cf. Andócides, 1.85-87).

La aristocracia u oligarquía, en cambio, tiende a ser conservadora y, por eso, respalda lo tradicional. En términos jurídicos esta preferencia supone que las leyes, si bien pueden ser instrumentos escritos derivados de los órganos de producción normativa, deberían ser más que esto: deberían ser principios de conducta correctos con anclaje en valores estables y fundamentales, promovidos y conservados por la educación²² y que demuestren ser, tras un examen crítico, satisfactorios y tuvieran en cuenta la naturaleza de los seres humanos.

Un punto no menor es que la ley no escrita en ocasiones se identifica con aquella que se halla en correspondencia con la *phýsis*. Hay dos fuentes en particular que trazan esta relación ontológica entre ley y naturaleza: Aristóteles (*Rh.* 1373b4-9), quien caracteriza a la ley común —la ley no escrita reconocida por todos— como aquella que es “conforme a la naturaleza” (κατὰ φύσιν); y Demóstenes (18.274-275), quien, al distinguir ciertos principios de la responsabilidad jurídica, sostiene que “la naturaleza misma” (ἡ φύσις αὐτὴ) los ha definido “en las leyes no escritas y los hábitos de los hombres” (τοῖς ἀγράφοις νομίμοις καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις ἥθεσιν).

Esta relación da pie para identificar a la ley ancestral no escrita con principios empíricos evidentes, que brotan como verdades de la realidad de las cosas²³. En efecto, Aristóteles (*Rh.* 1373b6-7), al hablar sobre la ley común, sostiene que “existe [algo], que todos en cierto modo adivinan” (ἔστι γάρ, ὃ μαντεύονται τι πάντες), que es justo e injusto por naturaleza. El ejemplo de Alcídamente que utiliza Aristóteles (*Rh.* 1373b18) para ilustrar este punto es

²¹ Según una parte de la literatura, la redacción de las leyes habría sido el resultado de la presión que ejerció el *dêmos* sobre la aristocracia. En tal sentido, por ejemplo, Gerner (1950, p. 21), Phillips (2008, pp. 64 y ss.) y Wallace (2015). Hay quienes, sin embargo, entienden que la redacción escrita de las leyes se dio dentro de la propia élite dominante, es decir, de forma esencialmente horizontal antes que vertical (entre aristocracia y *dêmos*). Así, por ejemplo, Osborne (1996, p. 187), Forsdike (2005, p. 83) y Papakonstantinou (2008), entre otros.

²² La educación (*paideía*) del ciudadano en Antífonte es sumamente relevante. Ella se refleja, por un lado, en el título del tratado que contiene aquel fragmento (*Sobre la concordia*, lo cual haría suponer el tratamiento de aquella finalidad política) y, por el otro, en otros fragmentos del mismo texto: los 60, 61 y 70.

²³ Así, Aristóteles (*Rh.* 1375b3-4) dice que “la justo es lo verdadero y lo conveniente, pero no lo opinable” (τὸ δίκαιόν ἐστιν ἀληθές τε καὶ συμφέρον, ἀλλ’ οὐ τὸ δοκοῦν). Esto indicaría cierto vínculo entre la verdad (*alétheia*) y las leyes no escritas. En materia de equidad (*epiēikeia*), la relación que traza Aristóteles (*Rh.* 1374a35-b1) con la verdad es directa: “si uno llevando un anillo levanta la mano o golpea a otro, será culpable y comete injusticia según la ley escrita, pero de acuerdo con la verdad no comete injusticia, y esto es lo equitativo” (κἂν δακτύλιον ἔχων ἐπάρηται τὴν χεῖρα ἢ πατάξῃ, κατὰ μὲν τὸν γεγραμμένον νόμον ἐνοχος ἔσται καὶ ἀδικεῖ, κατὰ δὲ τὸ ἀληθές οὐκ ἀδικεῖ, καὶ τὸ ἐπιεικές τοῦτό ἐστιν). Sobre este punto, ver Bignone (1965, pp. 128-129).

llamativamente muy parecido a la tesis de Antifonte sobre la igualdad natural (no social, moral ni muchos menos política) entre bárbaros y griegos. Así, mientras que el discípulo de Gorgias sostiene que “dios dejó a todos libres, a nadie ha hecho esclavo la naturaleza” (ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός· οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν), Antifonte por su parte alega que “por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros” (φύσει γε πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκ[α]μεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλλην[ες] εἶναι, fr. 44b, col. II.10-15).²⁴

Por último, cabe destacar que la ley no escrita puede presentar un buen grado de automaticidad, eficacia y efectividad, tal como Jenofonte (*Mem.* IV. 4. 19-22) reconoce en el ejemplo dado con anterioridad. Al estar firmemente arraigada en las prácticas elementales de los hombres, actúa como una fuerza intrínseca que emana desde el núcleo mismo de la comunidad, al punto que se la percibe como natural (una “segunda naturaleza”). Respecto de la ley escrita es más difícil que tenga tal poder normativo, por lo menos hasta que se haya incorporado como práctica, si es que lo logra. A propósito de este punto, vale recordar a Aristóteles (*Pol.* 1269a20-24), quien dice que el *nómos*, para lograr obediencia, no posee una fuerza mayor que la costumbre, lo que indica que aquello heredado y establecido desde tiempos inmemoriales es lo genera un vínculo normativo más sólido.

7. Conclusiones

En *Sobre la verdad*, Antifonte expresa una fuerte mirada escéptica de lo jurídico —a lo cual se asocia con aquello que impide la promoción de lo conveniente, esto es, *tò xymphéron*— que, sin embargo, no cancela la posibilidad de encontrar cierta positividad. Su planteo no es destructivo; tampoco rechaza que el gobierno de la ley sea necesario dentro de la estructura de la comunidad política para gobernar las relaciones humanas. Solo cuestiona que el vigente, de base democrática, no es el adecuado. Antifonte podrá ser muy crítico del derecho de la *pólis*, pero sería raro que, como todo buen griego, no creyera en las instituciones que lo alejaban del mundo incivilizado o la vida salvaje, en los soportes y garantes de toda su vida política (Romilly, 2004, p. 9). Sin ir más lejos, acerca de la importancia de mantener un marco de politicidad y juridicidad, Antifonte expresa una gran preocupación sobre su contracara, la ausencia de orden institucionalmente organizado bajo un poder reconocido, cuando en el fragmento 61 de *Sobre la concordia* dice que “nada es peor para los hombres que la anarquía” (ἀναρχίας δ’ οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις)²⁵. Esta preocupación, incluso, se

²⁴ A partir del fragmento 44b, col. II varios autores se animaron a decir que Antifonte impugnaría toda distinción entre los hombres y expondría cierto cosmopolitismo, un humanismo y universalismo ético (cf. Moulton, 1972, p. 344). El sofista se mostraría, pues, como un defensor de la igualdad entre griegos y bárbaros, un pensador que, según Bignone (1965, p. 172), ajusta sus ideas a un programa más básico de “espíritu democrático”. Sin embargo, con argumentos más convincentes, apoyados en el descubrimiento del papiro P. Oxy 3647, editado y publicado por Funghi (1984), otros especialistas demostraron que tal interpretación no era correcta (así, por ejemplo, Lapini, 1991). Lo que habría a lo sumo en el fragmento 44b, col II es cierto igualitarismo natural o biológico, por llamarlo de alguna forma; pero no se trata de una igualdad moral, social o política en absoluto, mucho menos con ribetes democráticos.

²⁵ La frase presenta un claro paralelismo con el v. 672 de *Antígona* de Sófocles: “no hay un mal mayor que la anarquía” (ἀναρχίας δὲ μείζον οὐκ ἔστιν κακόν). Tal es así que varios especialistas consideran que el sofista la copió del tragediógrafo. Cf. Sinclair (1967, p. 72) y Untersteiner (1962, p. 149). Bignone (1965, p. 140 n. 2),

proyecta hacia múltiples dimensiones, tanto sociales como individuales. En diversos fragmentos, se revela el deterioro moral y la desorganización comunitaria: proliferan los “engaños” (φηλώματα, fr. 71), los “aduladores de las riquezas y parásitos de la fortuna” (θῶπας πλούτου καὶ τύχης κόλακας, fr. 65), los “cobardes” (δειλοῖσιν, fr. 57), e incluso aquellos que no son malvados terminan actuando con imprudencia en el manejo de su vida (fr. 53 y 53a) (cf. Momigliano, 1969, p. 143).

Teniendo en mente tal aspecto, y sobre la base de algunos pasajes y expresiones relevantes de la *sképsis* jurídica de Antifonte estudiados en esta oportunidad, creemos que el pensador defendería un tipo de ley o, mejor dicho, un sistema de derecho que, con base en una estructura política oligárquica y en consonancia con instituciones ancestrales (el *pátrios nómos*), sea muy efectivo, fuertemente obedecido, anclado en la *phýsis*, fuera del ámbito de la libre voluntad popular como lo estaría la ley democrática. Un esquema jurídico de tales características, en el que se dé verdaderamente “lo conveniente para la naturaleza” (τῇ φύσει ὑμφορόντα, 44a, col. IV.23-24), que promueva el desarrollo de la vida y se apoye en la concordia y la practique, permitiría en mayor grado la realización del ideal de justicia que podría estar defendiendo Antifonte: “no cometer injusticia ni ser uno mismo tratado con injusticia” (τὸ μη[δ]ὲν ἀδικεῖν μη[δὲ] αὐτὸν ἀδικεῖσθαι, 44c, col. II.19-21). Así, el derecho, parafraseando al autor, evitaría “al que sufre sufrir y al que ofende ofender” (τῷ πάσχοντι παθεῖν καὶ τῷ δρῶντι δρᾶσαι, fr. 44a, col. VI.9-13); pues intervendría, con un modelo adecuado, para que ello no suceda. En un sentido político-social, ello supondría alcanzar, bajo una forma distinta a la actual, la convivencia pacífica y la construcción de una comunidad armoniosa, alejada de la violencia injustificada, que se centre en la verdadera naturaleza de los seres humanos. La ley debe aspirar a una coordinación no violenta, sino beneficiosa. Vivir en el mundo civilizado de la *pólis*, alejado de la violencia injustificada, supone cumplir con ese gran acuerdo de base, respecto del cual muy probablemente Antifonte quiso llamar la atención con su ataque intelectual.

Bibliografía

Ediciones, traducciones y comentarios

- Decleva Caizzi, F. y Bastianini, G. (eds.) (1989). Antipho 1-2 *De Veritate*. En *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* (pp. 176-222). Firenze.
- Diels, H. y Kranz, W. (Eds.). (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Vols. 1-3). Weidmannsche Buchhandlung.
- Funghi, M. S. (Ed.). (1984). *P. Oxy. 3647. Antiphon, Περὶ ἀληθείας* (addendum to 1364). En H. M. Cockle (Ed.), *The Oxyrhynchus Papyri* (Vol. 52, pp. 1-5). Egypt Exploration Society.
- Gagarin, M. (Ed.). (1997). *Antiphon: The Speeches*. Cambridge University Press.
- Jaerisch, P. (Ed.). (1987). *Xenophon, Erinnerungen an Sokrates*. Artemis Verlag.
- Jones, H. S. (Ed.). (1898-1902). *Thucydides Historiae* (Vols. 1-2). Oxford University Press.
- Kassel, R. (Ed.). (1976). *Aristotelis. Ars Rhetorica*. de Gruyter.
- Kenyon, F. G. (Ed.). (1920). *Aristotelis: Atheniensium Respublica*. Oxford University Press.
- Lloyd-Jones, H. y Wilson, N. G. (Eds.). (1990). *Sophocles Fabulae*. Oxford Clarendon Press.

sin embargo, plantea que la relación es inversa. Muy probablemente tenga razón Pendrick (2002, p. 414) de que se trata de una sentencia o máxima (*gnóme*) preexistente.

Melero Bellido, A. (Trad.). (2007). *Sofistas. Obras*. Gredos.
 Murray, G. (Ed.). (1902-1909). *Euripidis Fabulae* (Vols. 1-3). Oxford Clarendon Press.
 Pendrick, G. (Ed. y Trans.). (2002). *Antiphon. The Sophist: The Fragments*. Cambridge University Press.
 Untersteiner, M. (Ed. y Trans.). (1962). *Sofisti: Testimonianze e frammenti* (Vol. 4). Nuova Italia.

Secundaria

Aly, W. (1929). *Formprobleme der frühen griechischen Prosa*. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
 Azevedo, C. A. de. (2021). A insuficiência das leis: Uma reflexão sobre o pensamento de Antifonte. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 77(1), 235-250.
 Barnes, J. (1982). *Los presocráticos*. Cátedra.
 Bieda, E. (2008). Antifonte sofista: Un utilitarismo naturalista. *Méthexis*, 21, 23-42.
 Bignone, E. (1965). *Studi sul pensiero antico*. L'Erma di Bretschneider.
 Bonazzi, M. (2020). Ethical and political thought in Antiphon's *Truth and Concord*. En D. C. Wolfsdorf (Ed.), *Early Greek ethics* (pp. 149-168). Oxford University Press.
 Cassin, B. (1995). *L'effet sophistique*. Gallimard.
 Daix, D.-A. (2000). *Les sentences (γνώμαι) dans la littérature grecque archaïque et classique (d'Homère à Thucydide)* [Tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales].
 Decleva Caizzi, F. (1986). Il nuovo papiro di Antifonte POxy LII, 3647. En F. Adorno *et al.* (Eds.), *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuova testimonianza da papiri* (pp. 61-69). Olschki.
 Detienne, M. (1967). *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. F. Maspéro.
 Finley, J. H. (1939). The Origins of Thucydides' Style. *Harvard Studies in Classical Philology*, 50, 35-84.
 Finley, M. I. (1975). *The Use and Abuse of History*. Penguin Books.
 Forsdyke, S. (2005). *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton University Press.
 Fuks, A. (1953). *The Ancestral Constitution: Four Studies in Athenian Party Politics at the End of the Fifth Century B.C.* Routledge and Paul.
 Furley, D. J. (1981). Antiphon's Case Against Justice. En G. B. Kerferd (Ed.), *The Sophists and their Legacy* (pp. 81-91). Franz Steiner.
 Gagarin, M. (1990). The Ancient Tradition on the Identity of Antiphon. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 31, 27-44.
 Gagarin, M. (2001). The Truth of Antiphon's Truth. En A. Preus (Ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy VI: Before Plato* (pp. 171-185). State University of New York Press.
 Gagarin, M. (2002). *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. University of Texas Press.
 Gagarin, M. (2007). *Nomos and Physis in Antiphon*. En A. L. Pieris (Ed.), *Φύσις and Νόμος: Power, justice, and the Agonistical Ideal of Life in High Classicism* (pp. 355-380). Institute for Philosophical Research.
 Gagarin, M. (2008). *Writing Greek law*. Cambridge University Press.
 Gerner, E. (1950). Historisch-soziologische Entwicklungstendenzen im attischen Recht. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*, 67, 1-46.
 Gigante, M. (1956). *NOMOS BASILEYΣ*. Edizioni Glaux.

- Guthrie, W. K. C. (1971). *The Sophists*. Cambridge University Press.
- Havelock, E. A. (1957). *The Liberal Temper in Greek Politics*. Yale University Press.
- Havelock, E. A. (1969). *Dikaioisune: An Essay in Greek Intellectual History*. *Phoenix*, 23(1), 49-70.
- Heinimann, F. (1945). *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. F. Reinhardt.
- Jeammaud, A. (1984). En torno al problema de la efectividad del derecho. *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 1, 5-16.
- Kahn, C. (1981). The Origins of Social Contract Theory. En G. B. Kerferd (Ed.), *The Sophists and their Legacy* (pp. 92-108). Franz Steiner.
- Kelsen, H. (1979). *Teoría pura del derecho*. UNAM.
- Kerferd, G. B. (1956-1957). The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist: A Reconsideration. *The Cambridge Classical Journal*, 4, 26-32.
- Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press.
- Lapini, W. (1991). Storie di sofisti: Antifonte di Ramnunte e la Costituzione degli Ateniesi anonima. *Sandalion*, 14, 21-62.
- Laroche, E. (1949). *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*. Klincksieck.
- Luria, S. (1926). Eine politische Schrift des Redners Antiphon aus Rhamnus. *Hermes*, 61, 343-348.
- Momigliano, A. (1969). Sul pensiero di Antifonte il Sofista. En *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (pp. 135-144). Edizioni di Storia e Letteratura.
- Morrison, J. S. (1961). Antiphon. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 7, 49-58.
- Moulton, C. (1972). Antiphon the Sophist, *On Truth*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 103, 329-366.
- Nestle, W. (1940). *Vom Mythos zum Logos*. Alfred Kröner.
- Niceforo, M. M. (1972). La *physis* elemento fondamentale nell'etica di Antifonte il sofista. *Studi Classici e Orientali*, 21, 394-409.
- Osborne, R. (1996). *Greece in the Making*. Routledge.
- Ostwald, M. (1969). *Nomos and the Beginnings of Athenian democracy*. Oxford Clarendon Press.
- Ostwald, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*. University of California Press.
- Ostwald, M. (2009). *Nomos and physis in Antiphon's Περὶ Ἀληθείας*. En *Language and History in Ancient Greek Culture* (pp. 158-172). Pennsylvania State University Press.
- Papakonstantinou, Z. (2008). *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*. Duckworth.
- Pendrick, G. (1987). Once Again Antiphon the Sophist and Antiphon of Rhamnus. *Hermes*, 115, 47-60.
- Phillips, D. D. (2008). *Avengers of Blood: Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*. Franz Steiner.
- Places, É. des. (1947). Nature et loi. *L'Antiquité Classique*, 16(2), 329-336.
- Pohlenz, M. (1953). *Nomos und Physis*. *Hermes*, 81(4), 418-438.
- Prieto Sanchís, L. (2005). *Apuntes de teoría del derecho*. Trotta.
- Riesbeck, D. J. (2011). Nature, Normativity and *Nomos* in Antiphon, fr. 44. *Phoenix*, 65, 268-287.
- Romilly, J. de. (2004). *La ley en la Grecia clásica*. Biblos.
- Saunders, T. J. (1977-1978). Antiphon the Sophist on Natural Laws (B44 DK). *Proceedings*

of the Aristotelian Society, 78, 215-236.

Shear, J. L. (2011). *Polis and Revolution: Responding to Oligarchy in Classical Athens*. Cambridge University Press.

Sinclair, T. A. (1967). *A History of Greek Political Thought*. Routledge & Kegan Paul.

Untersteiner, M. (2008). *I sofisti*. Bruno Mondadori.

Veneciano, G. (2008). Antifonte 44 D.-K.: Una investigación sobre el comportamiento humano. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 89(2), 87-115.

Wallace, R. W. (2017). Equality, the *Demos*, and Law in Archaic Greece. En D. F. Leão y G. Thür (Eds.), *Symposion 2015: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (pp. 1-14). Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Instrumenta Studiorum

Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek* (Vols. 1-2). Brill.

Grimal, P. (2014). *Diccionario de mitología griega y romana*. Paidós.

Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford Clarendon Press.

Smyth, H. W. (1984). *Greek Grammar*. Harvard University Press.