

## El método sofista como una práctica democrática

El desprecio de Platón hacia el movimiento sofista es casi tan conocido como su antipatía por la democracia. Si bien, con el tiempo, el desprestigio de la segunda se ha superado, la mala reputación del primero, hasta cierto grado, parece persistir. Y es que, en gran medida, el acercamiento a los sofistas griegos suele limitarse a las interpretaciones platónicas. El célebre filósofo retrató a sus contemporáneos como unos manipuladores, mentirosos y avaros.<sup>1</sup> Así, los sofistas y sus ideas quedaron relegados a poco más que un pie de página.

Leer a estos filósofos a través de los ojos de Platón, entonces, es peligroso, pues la doctrina sofista “era todo lo que la filosofía platónica no era”.<sup>2</sup> Más específicamente, la teoría de Platón, además de estar en constante conflicto con la democracia, es incompatible con la filosofía sofista. Esta hostilidad dual puede tener distintos orígenes, o bien, uno solo. Quizá Platón despreciaba por separado y su rechazo operaba bajo lógicas distintas. O quizá desdeñaba a los sofistas y a la democracia por motivos similares.

En la Atenas del siglo V y IV a.C. no sólo se desarrolló la democracia, sino también el movimiento sofista. El ágora ateniense, además de ser el foco de las asambleas y decisiones políticas, era el escenario de los sofistas.<sup>3</sup> Por un lado, los orígenes de la democracia ateniense pueden trazarse desde las reformas políticas de Solón en 594 a.C. —que, entre otras cosas, introdujeron la asamblea y las cortes populares— y, después de la tiranía de Pisístrato, las reformas de Clístenes en 508 a.C. —que introdujeron la práctica del ostracismo.<sup>4</sup> A principios del siglo V a.C., después de la inesperada victoria griega contra los persas en las Guerras Médicas, Atenas floreció política, económica y culturalmente. Durante el gobierno de Pericles y luego el de Efiltes, a mediados del mismo siglo, Atenas se convirtió “en una democracia participativa extrema, gobernada por una asamblea soberana (con un quórum de 6,000 hombres

---

<sup>1</sup> Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982), 449.

<sup>2</sup> Eric Alfred Havelock, “In Defense of Democracy” en *The Liberal Temper in Greek Politics*, (New Haven: Yale University Press, 1957), 161. (Traducción propia).

<sup>3</sup> José Solana Dueso, “Prólogo” en *Los sofistas: Testimonios y fragmentos*. (Madrid: Alianza Editorial, 2013), 24.

<sup>4</sup> Paul Woodruff, *First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea* (Nueva York: Oxford University Press, 2005).

ciudadanos), y por aquellos oradores populares que podían demandar la atención y lealtad de la gente común”.<sup>5</sup>

Por otro lado, en esta misma época, el movimiento sofista surgió como consecuencia del ambiente político. El académico australiano, G. B. Kerferd, sostiene que dos aspectos de la democracia pericleana desarrollaron una demanda por los servicios sofistas: las nuevas necesidades político-sociales y, la promoción privada de los sofistas por el mismo Pericles.<sup>6</sup> La democracia griega y el movimiento sofista, entonces, nacieron paralelamente.

Frente a esta evidente relación, la pregunta de investigación que motiva este ensayo es la siguiente: en su momento, ¿los sofistas griegos promovían la democracia? La hipótesis de la que parte es que, por los efectos del método que implementaron, los sofistas griegos sí promovían la democracia. Para esto, es necesario, por una parte, definir a los sofistas y delinear su método y, por otra, caracterizar la democracia ateniense de ese tiempo. Después, este ensayo pretende revelar el mecanismo causal que explica por qué los sofistas promovían la democracia. Finalmente, se expondrán algunas posibles implicaciones de los argumentos de este ensayo.

### **Los sofistas griegos como un conjunto**

La delimitación de este grupo de pensadores es una discusión vigente. El término sofista no ha dejado de ser ambiguo. Además, no hay un consenso real sobre quiénes, además de los más distinguidos —Protágoras, Gorgias, Hippias, Trásimaco y Antifón—, pueden considerarse sofistas. Aunado a esto, las fronteras de la filosofía sofista en sí no son del todo nítidas. No obstante, el presente ensayo no pretende tratar estas discusiones; sólo las expone brevemente para, así, partir de las nociones más elementales del movimiento sofista.

Primero, si bien la traducción directa de *sophós* es “sabio”, el término *sophistês* en la antigua Grecia empezó a asociarse más con *sophón*, es decir, “astuto”.<sup>7</sup> Y es que los sofistas adquirieron una mala reputación —que Platón y Aristóteles se encargaron de difundir— sobre todo, por ciertas prácticas docentes: no enseñar “la verdad” y cobrar por sus lecciones. En

---

<sup>5</sup> John Dillon y Tania Gergel, “Introduction” en *The Greek Sophists* (Londres: Penguin Classics, 2003), ix. (Traducción propia).

<sup>6</sup> G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Trowbridge y Esher: Cambridge University Press, 1981), 142. (Traducción propia).

<sup>7</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 448. (Traducción propia).

palabras del filósofo inglés, Jonathan Barnes, los sofistas comenzaron a ser identificados por “una astucia espuria y un amor al dinero”.<sup>8</sup> “De hecho, sufrieron todo tipo de acusaciones: de haber deteriorado la moral, de haber rechazado todas las verdades, de haber sembrado la mala fe”.<sup>9</sup> Así, este concepto, aunque probablemente tuvo un nacimiento digno, se comenzó a entender —y aún se entiende— de forma peyorativa.

Segundo, como hay pocas fuentes primarias de los sofistas, es difícil distinguir quiénes pertenecen a este grupo y quiénes no. El análisis del pensamiento sofista depende de fragmentos, interpretaciones y fuentes secundarias.<sup>10</sup> Es inevitable, entonces, lidiar con ambigüedades al leerlos y determinar quiénes eran parte de este grupo.

Tercero, y en un tono similar al problema anterior, es un error pensar a los sofistas como una escuela de pensamiento monolítica. Por ejemplo, algunos sofistas como Antifonte, Hipias y Alcídamente entendían a la naturaleza como una fuerza igualitaria entre los hombres mientras que otros como Critias, Trasímaco y Calicles pensaban, más bien, que la naturaleza era “una fuerza jerarquizante”.<sup>11</sup>

A pesar de las diferencias significativas que estas discusiones revelan, es posible encontrar coincidencias en estos pensadores griegos. Aunque sobrevivan pocos de sus escritos, se ha podido reconstruir, en cierto grado, su pensamiento. Y si bien no consolidaron una escuela filosófica con límites claros, los sofistas mantenían “una perspectiva común sobre la vida y el aprendizaje”.<sup>12</sup>

En términos burdos, los sofistas “eran profesionales de la inteligencia”.<sup>13</sup> De forma más concreta, aparte del memorable cobro por sus clases, estos pensadores compartían una serie de características como su naturaleza itinerante. Los sofistas no eran atenienses sino, en su mayoría, extranjeros; viajaban por Grecia desde distintas polis y daban clases en el camino.<sup>14</sup> Si bien

---

<sup>8</sup> *Ibid.* 449.

<sup>9</sup> Jacqueline de Romilly, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles: Una enseñanza que desarrolló el arte de razonar*, trad. Pilar Giralt Gorina (Barcelona: Seix Barral, 1997), 13.

<sup>10</sup> Dillon y Gergel, “Introduction”, xix.

<sup>11</sup> Solana Dueso, *Los sofistas: Testimonios y fragmentos*, 290.

<sup>12</sup> Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 448, (Traducción propia).

<sup>13</sup> De Romilly, *Los grandes sofistas*, 17.

Atenas era el centro de la actividad política y, al mismo tiempo, el escenario sofista por excelencia, esta naturaleza itinerante es elemental para comprender su pensamiento político.

Aunado a esto, el relativismo también distingue a los sofistas. Si bien no manifestaban un relativismo extremo ni moderno, estos pensadores funcionaban como cierto contrapeso frente a aquellos filósofos que defendían la existencia de verdades absolutas.<sup>15</sup> Más específicamente, la dicotomía ley-naturaleza (*nómos-phýsis*) dio forma a gran parte del pensamiento sofista. Y es que “[c]ontrastar *nómos* y *phýsis* era llamar la atención a las convenciones de la estratagema humana, en comparación con la naturaleza inalterable de la realidad”.<sup>16</sup>

Por último, la retórica era un componente esencial en la enseñanza sofista. Además de ser útil para el discurso público, el “arte de la persuasión” que estos maestros enseñaban incluía ciertas habilidades erísticas que, en esencia, consistían en defender, con el mismo grado de persuasión, los argumentos y contraargumentos de una misma cuestión. Con estas clases, además, los sofistas presumían inculcar la virtud política o *areté* en sus alumnos.<sup>17</sup>

Esta categorización mínima de los sofistas —el cobro por enseñanza, la naturaleza itinerante, el relativismo, la instrucción retórica-erística y la pretensión de desarrollar la virtud política— es suficientemente amplia para evitar ciertos problemas de las discusiones referidas. Estos elementos componen lo que el presente ensayo denomina “el método sofista”. Sólo así, con una delimitación clara del perfil sofista, es posible analizar el impacto político del método de estos pensadores griegos.

### **Atenas como una democracia participativa**

La constitución democrática es aquella que persigue el ideal de un gobierno por y para el pueblo.<sup>18</sup> La ateniense debe entenderse con este punto de partida y en términos estrictamente históricos. Más específicamente, los ciudadanos atenienses eran esenciales para el

---

<sup>14</sup> Michael Gagarin y Paul Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

<sup>15</sup> Solana Dueso, “Prólogo”.

<sup>16</sup> Melissa S. Lane, *The Birth of Politics: Eight Greek and Roman Political Ideas and Why They Matter*, (Princeton: Princeton University Press, 2014), 50. (Traducción propia).

<sup>17</sup> W.K.C. Guthrie, “El mundo de los sofistas” en *Historia de la filosofía griega: Volumen III: Siglo V. Ilustración*, Trad. Joaquín Rodríguez Feo (Madrid: Gredos, 1988), 35.

<sup>18</sup> Woodruff, *First Democracy*, ix.

funcionamiento de su democracia. La toma de decisiones en la asamblea dependía de la participación ciudadana. Por lo tanto, las capacidades argumentativas y persuasivas en el debate público eran determinantes para el funcionamiento de esta constitución.<sup>19</sup> En este sentido, el filólogo danés, Mogens Herman Hansen, sostiene que la democracia ateniense no necesitaba de profesionales: tenía una calidad “amateur”. Es decir, “toda la democracia estaba fundada en el principio de que la actividad política debía ser compatible con el trabajo ordinario de ciudadanos ordinarios. Ésta es la razón por la que la actividad política en Atenas podía ser tan extensa y la participación tan sorprendentemente alta”.<sup>20</sup>

Las instituciones democráticas de Atenas —como el sistema de sorteo y rotación—, además de permitir la colaboración de una vasta cantidad de ciudadanos en cargos públicos, moldeaba, en gran medida, la vida cotidiana de los atenienses.<sup>21</sup> El sistema legal habilitaba a cualquier ciudadano para llevar sus casos a juicio. Y, para incentivar la participación, había recompensas económicas que hacían la vida pública atractiva.<sup>22</sup>

Asimismo, esta constitución contaba con mecanismos para limitar el poder. Por un lado, la asamblea estaba restringida por la ley: no podía votar propuestas que fueran aprobadas en los consejos. Por otro lado, después del término de su periodo, los magistrados debían rendir cuentas a la ciudadanía. El ostracismo como amenaza constante, además, disuadía el abuso del poder.<sup>23</sup> Así, con un esbozo general del carácter participativo de la democracia ateniense, conviene plantear la relevancia del método sofista dentro de la misma.

### **El método sofista como una práctica democrática**

Para entender el papel de los sofistas en la democracia ateniense, es preciso dividir su método analíticamente en forma y contenido. La forma abarca solamente la naturaleza extranjera e itinerante de los sofistas y el cobro por sus enseñanzas. El contenido, en cambio, se compone por el resto de los elementos indicados en la primera sección del ensayo. Esta distinción tiene

---

<sup>19</sup> Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Trad. J. A. Crook (Oxford: University of Oklahoma Press, 1999), 305.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 309. (Traducción propia).

<sup>21</sup> *Ibid.* 309.

<sup>22</sup> Woodruff, *First Democracy*.

<sup>23</sup> *Ibid.*

sentido analítico porque separa lo que es (o parece ser) resultado del pensamiento político sofista —el contenido— y lo que es independiente de él —la forma.

### ***La forma del método***

Los viajes de los sofistas les permitieron tener un panorama amplio de Grecia. De polis en polis, estos maestros enseñaban y, al mismo tiempo, aprendían de las distintas formas políticas griegas. De manera más precisa, el historiador estadounidense, Eric Robinson defiende que estas interacciones —entre los sofistas y distintas constituciones— crearon un puente entre las polis griegas:

Simplymente por viajar por toda Grecia [...] maximizaron la exposición de Grecia a las ideas y prácticas nacidas en y ajustadas al ambiente democrático. Los sofistas no podían evitar difundir tanto la conciencia de la política popular como los medios con los que los individuos sobresalían en la política popular. Entonces, deliberadamente o no, ayudaron a plantar las semillas para las nuevas democracias donde la forma constitucional no se había alcanzado aún y para una práctica más radical donde *demokratia* ya existía.<sup>24</sup>

Con esto queda claro entonces que la naturaleza itinerante de los sofistas por sí misma, promovía la democracia.

Es más difícil defender que las cuotas impuestas por la educación sofista favorecían la democracia. No obstante, así como en el caso anterior, es conveniente distinguir lo deliberado del efecto real. En otras palabras, pese a la cualidad elitista de esta práctica, el acercamiento de estudiantes adinerados a la enseñanza retórica que los sofistas ofrecían permitía que las clases altas convivieran con perspectivas ajenas a su realidad. Con esto, si bien la intención excluyente de las cuotas no coincidía con principios democráticos de igualdad, el resultado de este intercambio, como se analiza en la siguiente sección, impulsó la democracia en otros aspectos.

### ***El contenido del método: de la dicotomía *nómos-phýsis* a la *areté****

El contenido del método sofista no puede entenderse sin el pensamiento político de estos filósofos. A pesar de la complicación que significa precisar sus límites, los elementos expuestos —el relativismo sofista (expresado en el uso recurrente de la tensión entre *nómos* y *phýsis*), la instrucción retórica-erística y la ambición de inculcar la virtud política (*areté*)— bastan para delinear su filosofía.

El proto-humanismo de los sofistas fue producto no sólo de su naturaleza itinerante, sino del creciente contacto con otros pueblos por las guerras recientes. “Esto hizo cada vez más obvio

---

<sup>24</sup> Eric W. Robinson, "The Sophists and Democracy Beyond Athens" en *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 25, no. 1 (2007): 109-22. doi:10.1525/rh.2007.25.1.109, 122. (Traducción propia).

que costumbres y tipos de conducta que antes habían sido aceptados como absolutos y universales, y de institución divina, eran, de hecho, locales y relativos".<sup>25</sup> Así, el reconocimiento de la diversidad consolidó el fundamento del pensamiento sofista. La dicotomía *nómos-phýsis* ilustra la trascendencia de este relativismo. Para los sofistas, la convención humana y la realidad están en planos distintos. La ley y la cultura (y para algunos lo divino) no son parte de la naturaleza. Esta ruptura —entre parecer y ser— significó también una ruptura entre la filosofía platónica-aristotélica y el pensamiento sofista.<sup>26</sup>

Más concretamente, como detalla De Romilly, después de la revelación protagórica del fundamento artificial de la ley, los sofistas terminaron por entender la moral como una invención meramente humana. En palabras de la filóloga:

[S]e descubre, por lo tanto, que no sólo la relatividad de las costumbres va a extenderse a las leyes escritas, [...] sino que costumbres y leyes escritas van a aparecer como expresión de valores propios del hombre en general o de un grupo de hombres en particular que las practica.<sup>27</sup>

Si bien, entre los sofistas, la reacción a esta sentencia no fue homogénea, la “desnaturalización de la moral”<sup>28</sup> fue determinante para su filosofía general.

Sin embargo, el relativismo no hundió a los sofistas en escepticismos inescapables. Por el contrario, lo tradujeron en una filosofía pragmática. El cambio constante de los fenómenos, o bien, de lo eminentemente humano, condujo a estos filósofos a concentrarse en una “ética situacional”, en lo práctico y utilitario.<sup>29</sup> A pesar de su rechazo hacia valores absolutos, reconocían su necesidad. "Así, en nombre de la utilidad y de la preservación humanas, las virtudes que mantienen el orden en la ciudad toman un lugar esencial".<sup>30</sup> De esta manera, los sofistas consideraban que el mantenimiento de ciertas realidades intersubjetivas era conveniente para la estabilidad política. Cuando se trata de relaciones humanas, entonces, principios como la

---

<sup>25</sup> Guthrie, “El mundo de los sofistas”, 28.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Jacqueline de Romilly, “La crítica de los sofistas” en *La ley en la Grecia clásica*, trad. Gustavo Potente (Buenos Aires: Biblos, 2004), 56.

<sup>28</sup> Solana Dueso, “Prólogo”.

<sup>29</sup> Guthrie, “El mundo de los sofistas”.

<sup>30</sup> De Romilly, “La crítica de los sofistas”, 63.

justicia sí tienen sentido para los sofistas. Paradójicamente, este esfuerzo pragmático podría interpretarse como una defensa contra el mismo relativismo.

Los sofistas llevaron esta filosofía —una especie de relativismo utilitario— a sus enseñanzas. Las clases de retórica que impartían pueden entenderse como producto del pragmatismo que los distinguía. Y es que las habilidades retóricas con las que entrenaban a sus estudiantes evidenciaban tanto la ausencia de valores absolutos como la necesidad de conservar algunos. En términos del filósofo norteamericano, Richard Rorty, el esfuerzo sofista no consistía en edificar fundamentos inquebrantables sino en producir “casos herméticos” no anclados en principios generales.<sup>31</sup>

En este sentido, la enseñanza de retórica en su conjunto implicaba la aceptación de un caso hermético particular. Esto es, en su contexto, el arte de la persuasión tenía cierto valor utilitario para los sofistas. Las habilidades discursivas que adquirían sus estudiantes servían para discutir y convencer. A su vez, al promover el discurso, estas habilidades favorecían la participación política. Así, como la constitución ateniense era una eminentemente participativa, la retórica que impartían los sofistas promovía la democracia.

Aunado a esto y como un elemento específico de la retórica, la práctica de defender argumentos contrapuestos por igual —o sea, la erística— no sólo preparaba a los griegos para la participación política, sino que también tenía una “cualidad democrática de buena voluntad que implica[ba] prestarle atención a ambos [lados de una cuestión]”.<sup>32</sup> Es posible deducir que este ejercicio fundaba un sano juicio en quienes lo practicaban. Y es que entender y desmenuzar posturas contrapuestas significa, necesariamente, tener más conocimiento sobre los razonamientos en conflicto. Con esto, los alumnos de la erística forman un buen criterio; amplían su panorama sobre las distintas lógicas que motivan distintos argumentos. De esto se sigue que, mediante esta práctica, es más probable que la diversidad de preocupaciones y necesidades que aquejan a las personas sean visibilizadas en la toma de decisiones. El ejercicio erístico, entonces, tiene un componente socialmente inclusivo. Así, como el gobierno por y para el pueblo es el ideal democrático, en su momento, la erística promovía la democracia.

---

<sup>31</sup> Richard Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 157.

<sup>32</sup> Guthrie, “El mundo de los sofistas”, 36.



En contraparte —y como un intento de implementar la erística misma— es plausible que esta herramienta sea de doble filo. Aunque el equilibrio de ambos lados de una cuestión fomente un buen criterio, la erística bien podría utilizarse para fines antidemocráticos. Es decir, al conocer la solidez de algún argumento, por ejemplo, uno podría intentar minarlo y, así, minar la democracia. No obstante, si bien esta enseñanza sofista seguramente no se libró de este tipo de excepciones, el sano juicio que inculca la práctica erística implica también, en términos generales, la preeminencia de cierta sensatez y prudencia.

De esta manera, la enseñanza de *areté* que los sofistas presumían no está del todo infundada. En el contexto democrático de estos filósofos, la virtud política estaba, en cierto sentido, definida en los términos de la constitución ateniense. Y si bien difícilmente puede considerarse a los sofistas como defensores vocales y expresos de la democracia, parece que su método era adecuado para el entorno político de su tiempo. Es decir, en el relativismo sofista, la excelencia política es, evidentemente, parte del *nómos*, pues es ajena a la *phýsis*. Pero pertenece al lado útil del *nómos*, en el que lo artificial tiene una fuerza estabilizadora. Con esto, la *areté* en el pensamiento sofista era políticamente efectiva.<sup>33</sup> Por el valor utilitario que encontraban en la virtud política, entonces, se empeñaban en enseñarla.

En suma, el relativismo sofista, ilustrado por la célebre tensión entre ley y naturaleza, derivó en una perspectiva pragmática y utilitaria que, a su vez, produjo una forma particular de enseñanza. Al mismo tiempo, esta enseñanza formó un sano juicio en los alumnos de los sofistas y, por tanto, la promoción de una virtud política compatible con la constitución política de la Atenas del siglo V a.C. Así, como consecuencia indirecta de esta cadena causal, la democracia griega se reforzaba. Es decir, el trasfondo teórico-filosófico del método sofista tuvo claras implicaciones políticas. Los sofistas griegos promovían la democracia ateniense porque, por un lado, instruyeron a sus alumnos en una herramienta fundamental para la participación política — la retórica— y, por otro lado, porque inculcaron una virtud política particularmente compaginable con principios democráticos.

### **Conclusión e implicaciones**

Este ensayo intentó probar que los sofistas, además de satisfacer una demanda específica de la Grecia Antigua, promovían la democracia de su tiempo mediante su método —en forma y contenido. Si bien los argumentos expuestos son más adecuados para una democracia

---

<sup>33</sup> Havelock, "In Defense of Democracy", 178.

participativa como la ateniense de siglos atrás, analizar sus usos en una democracia más representativa podría ser pertinente. Quizá el pensamiento sofista sea más relevante que nunca, pero ese análisis excede los propósitos de este ensayo.

En otro sentido, el calibre del pensamiento sofista —expuesto a grandes rasgos en este ensayo— no debe pasarse por alto. Si bien Platón aún es, en gran medida, el intérprete de los sofistas más leído, sería justo, incluso en términos platónicos, reconocer a los sofistas —como lo hace el filósofo español, José Solana Dueso— en su papel fundacional de la filosofía política y moral.<sup>34</sup> Después de todo, parece ser que la hostilidad dual de Platón tenía una sola raíz.

---

<sup>34</sup> Solana Dueso, “Prólogo”, 22.

## Referencias

- Barnes, Jonathan. "The Sophists" en *The Presocratic Philosophers*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- De Romilly, Jacqueline. "La crítica de los sofistas" en *La ley en la Grecia clásica*. Trad. Gustavo Potente. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- . *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles: Una enseñanza que desarrolló el arte de razonar*. Trad. Pilar Giralt Gorina. Barcelona: Seix Barral, 1997.
- Dillon, John y Tania Gergel. "Introduction" en *The Greek Sophists*. Londres: Penguin Classics, 2003.
- Gagarin, Michael y Paul Woodruff. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Guthrie, W.K.C. "El mundo de los sofistas" en *Historia de la filosofía griega: Volumen III: Siglo V. Ilustración*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Gredos, 1988.
- . *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*. Trad. Florentino M. Torner. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Hansen, Mogens Herman. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*. Trad. J. A. Crook. Oxford: University of Oklahoma Press, 1999.
- Havelock, Eric Alfred. "In Defense of Democracy" en *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale University Press, 1957.
- Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*. Trowbridge y Esher: Cambridge University Press, 1981.
- Lane, Melissa S. *The Birth of Politics: Eight Greek and Roman Political Ideas and Why They Matter*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Los sofistas: Testimonios y fragmentos*. Trad. José Solana Dueso. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Robinson, Eric W. "The Sophists and Democracy Beyond Athens." *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 25, no. 1 (2007): 109-22. doi:10.1525/rh.2007.25.1.109.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Scoters-Zapico, John. "The Case for the Sophists." *Rhetoric Review* 11, no. 2 (1993): 352-67. <http://www.jstor.org/stable/465807>.

Woodruff, Paul. *First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*. Nueva York: Oxford University Press, 2005.