

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

**Programa de Pós-Graduação em Direito**

**Priscilla Gomes Matias**

**O DISCURSO SOBRE A JUSTIÇA NA PRIMEIRA SOFÍSTICA:  
relativismo e democracia na Grécia Antiga**

**Belo Horizonte**

**2016**

**Priscilla Gomes Matias**

**O DISCURSO SOBRE A JUSTIÇA NA PRIMEIRA SOFÍSTICA:  
relativismo e democracia na Grécia Antiga**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos

Linha de Pesquisa: História, Poder e Liberdade

Projeto Coletivo: Filosofia Radical do Direito e do Estado

Área de Estudo: Filosofia do poder e pensamento radical

**Belo Horizonte**

**2016**

**Priscilla Gomes Matias**

**O DISCURSO SOBRE A JUSTIÇA NA PRIMEIRA SOFÍSTICA:  
relativismo e democracia na Grécia Antiga**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

---

Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos – UFMG (Orientador)

---

Prof. Dr. Marcelo Maciel Ramos – UFMG (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi – UFMG (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro – UFF (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 21 de outubro de 2016

*Aos excluídos*

## AGRADECIMENTOS

*À Deusa por me iluminar e dar ordem a tudo no tempo certo.*

*Ao meu orientador Andityas por todos esses anos de compreensão, paciência, atenção, comprometimento, zelo e eficiência, e por me inspirar enquanto profissional que é.*

*À Capes e aos cidadãos pelo financiamento, que, juntamente com Programa de Pós Graduação em Direito da UFMG, tornaram este trabalho possível.*

*A meus familiares Elza, Pollyanna, Ernande, Rafael, e em especial minha mãe Maria do Carmo pelo sacrifício e apoio incondicional. À Mônica por cuidar do meu bem estar.*

*Aos professores: Gustavo Tavares pela paciência e disposição no árduo trabalho de enfrentar os textos gregos comigo; Antonio Orlando e Olimar Flores pelos ensinamentos da língua grega; Marcelo Maciel Ramos, Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho e José Luiz Borges Horta pela gentileza ao me disponibilizar materiais, pela sensibilidade e pelos conselhos; José Antonio Dabdab Trabulsi e Marcelo Pimenta Marques pelo suporte teórico e indicações importantíssimas de leitura; Felipe Bellintani Ribeiro por me render esperanças com seu trabalho.*

*Ao grupo de estudos e pesquisa Leituras Contemporâneas dos Clássicos da Filosofia do Direito e aos colegas interlocutores da Filosofia e da disciplina de Filosofia Política por contribuírem e ajudarem a repensar meus trabalhos.*

*À Kellen e ao Ernani pela facilitação de acesso a textos raros. Ao Philippe e aos demais colegas da Filosofia pelas indicações valiosas.*

*Ao Marcelo Brugger, ao Valmerson, à Graziella Valente e à Jailane pelas dicas certeiras para o meu caminho.*

*Ao Thiago pelo seu excelente trabalho.*

*Aos amigos Bárbara, Carolina, Hamilton, Marlene, Lurizam e Graziella pelo suporte e incentivo. Ao Caio por ser minha força, minha voz e meus olhos quando preciso.*

*A Antifonte por inventar a *θεραπεία διὰ λόγων*.*

*Ao Colegiado de Graduação em Ciências do Estado por me acolher no estágio de docência.*

*A todos que de alguma forma contribuíram para minha pesquisa.*

“Estenderam-se pois na sombra, e não foi culpa deles, nem dos antigos, se seu discurso não esteve à altura, na concepção pelo menos, de seu nobre modelo. Mas como, em se tratando de diálogos, escrever é ainda mais difícil do que falar, como é duvidoso se diálogos escritos foram jamais falados ou se diálogos falados jamais foram escritos, trataremos de salvar tão somente fragmentos concernentes à nossa história. Não deixaremos de dizer todavia que a conversa entre eles era a melhor conversa do mundo.” (WOOLF, 2005: 79-80)

## RESUMO

O presente trabalho se propõe principalmente a superar a visão que perdurou ao longo da história da filosofia acerca dos sofistas, pensadores do século V a.C., como simplesmente desinteressados da justiça e da verdade, além de terem como adversários filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles. A dissertação inicia problematizando as fontes e os relatos acerca de tais pensadores, reconstruindo suas ideias tendo em vista todo o contexto conflitivo e de mudanças no qual se encontravam, transparecendo como verdadeiros representantes da nova ordem democrática. Dá-se especial atenção à sua influência para a democracia direta na Grécia Antiga e sua importância para o campo do direito, deixando claro que realmente preocuparam-se com temáticas jurídicas. Tais pensadores tinham concepções de justiça que, apesar de relativistas, não eram arbitrárias. Vários são os critérios mencionados por eles a respeito da justiça e comentados neste trabalho – tais como o útil, o vantajoso, a verossimilhança, a concórdia, o senso de respeito, a necessidade, a prudência e a correção ou adequação. Além disso, são trabalhados vários outros temas jurídicos discutidos pelos sofistas, tais como a distinção entre *phýsis* e *nómos*, diversas críticas a sistemas de poder e discussões sobre educação e técnicas jurídicas. Ademais, busca-se analisar as imbricações de seu pensamento na cultura jurídica e na política grega e as conseqüentes influências para o direito.

Palavras-chave: Sofistas. Filósofos. Justiça. Política. Democracia grega.

## ABSTRACT

This study aims mainly to overcome the vision persisted throughout the history of philosophy about the sophists, thinkers from the V century BC, as mere uninterested in justice and truth, and opponents of philosophers like Socrates, Plato and Aristotle. The dissertation begins questioning the sources and reports about such thinkers, rebuilding their ideas in view of all the conflictive and changeable context they were within, revealing themselves as true representatives of the new democratic order. Special attention is given to their influence to direct democracy in ancient Greece and their importance to the field of law, making it clear that they really concerned with legal issues. Such thinkers had conceptions of justice that, in despite of relativists, were not arbitrary. There are several criteria mentioned by them about justice and commented in this work – such as the useful, the advantageous, the verisimilitude, the accordance, the sense of respect, the need, the prudence and the correctness or appropriateness. Also, various other legal issues discussed by the sophists are analyzed, such as the distinction between *phýsis* and *nómos*, several criticisms of power systems and discussions on education and legal techniques. In addition, it seeks to analyze the overlapping of their thinking in the legal culture and Greek politics and the consequent influences to law.

Key-words: Sophists. Philosophers. Justice. Politics. Greek democracy.

## RIASSUNTO

Questo lavoro si propone soprattutto a superare la visione che durò per tutta la storia della filosofia rispetto ai sofisti, pensatori del V secolo a.C., come semplicemente disinteressati della giustizia e della verità, oltre ad avere come avversari filosofi quale Socrate, Platone e Aristotele. La tesi incomincia a mettere in discussione le fonti e le notizie di questi pensatori, a ricostruire le proprie idee rispetto al contesto conflittivo e di cambiamenti in cui sembrano veri rappresentanti del nuovo ordine democratico. Dedichiamo particolare attenzione alla loro influenza per la democrazia diretta in Grecia antica e la loro importanza nel campo del diritto, in modo che mettiamo in evidenza che i sofisti si sono davvero preoccupati dai temi giuridici. Questi pensatori avevano concetti della giustizia che, anche se relativisti, non erano arbitrari. Ci sono diversi criteri menzionati da loro sulla giustizia e commentati in questo lavoro – come l'utile, il vantaggioso, la verosimiglianza, l'armonia, il senso di rispetto, il bisogno, la prudenza e la correttezza o adeguatezza. Inoltre, vengono lavorati diversi altri problemi giuridici discussi dai sofisti, ad esempio la distinzione tra *phýsis* e *nómos*, diverse critiche dei sistemi di potere e le discussioni sull'istruzione e sulle tecniche giuridiche. Poi si cerca di analizzare le interconnessioni del loro pensiero nella cultura giuridica e politica greca e le conseguenti influenze sul diritto.

Parole chiave: Sofisti. Filosofi. Giustizia. Politica. Democrazia greca.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>2 CONTEXTO HISTÓRICO DA GRÉCIA NO SÉCULO V A.C.</b> .....	<b>17</b>
2.1 Panorama do embate entre sofistas e filósofos.....	28
<b>3 O IDEAL DE JUSTIÇA PRÉ-SOFÍSTICO</b> .....	<b>39</b>
3.1 <i>Themis e Dike</i> .....	39
3.2 As primeiras manifestações de isonomia .....	43
<b>4 OS ASPECTOS POLÍTICO-JURÍDICOS DO PENSAMENTO INTRODUZIDO PELOS SOFISTAS</b> .....	<b>48</b>
4.1 O relativismo .....	56
4.2 Os usos do discurso e sua independência em relação à coisa em si.....	63
4.3 A relevância da lei .....	71
<b>5 A SUPREMACIA DO <i>NÓMOS</i></b> .....	<b>73</b>
5.1 A convenção em Licofronte .....	82
5.2 O abandono do estado de natureza em Crítias e o segundo nível de dominação pela religião .....	84
<b>6 ENTRE O <i>NÓMOS</i> E A <i>PHÝSIS</i></b> .....	<b>87</b>
6.1 Antifonte e a importância da ordem natural para o foro interno.....	94
6.2 Hípias e a essência humana .....	98
<b>7 DOS CRITÉRIOS DE JUSTIÇA</b> .....	<b>100</b>
7.1 Da justiça enquanto o útil ( <i>ophelés</i> - ὠφέλεις) .....	100
7.1.1 <i>Anônimo de Jâmblico e os usos das qualidades pelos homens</i> .....	102
7.2 Da justiça enquanto o vantajoso ( <i>symphéron</i> - συμφέρον).....	104
7.2.1 <i>Trasímaco e o bem do mais forte</i> .....	106
7.2.2 <i>Antifonte e o critério para as aporias latentes dos nomoi dikáion</i> .....	117
7.3 Dos demais critérios .....	121
7.3.1 <i>A concórdia (homónoia, ómónoia)</i> .....	121
7.3.2 <i>O senso de respeito (aidós, aidós)</i> .....	125
7.3.3 <i>A verossimilhança (eikós - eikós)</i> .....	127
7.3.4 <i>O necessário (khré - chré/ dei - deĩ)</i> .....	129
7.3.5 <i>A prudência (euboulía - euboulía/ sophrosýne - σωφροσύνη/ phrónimos - φρόνιμος)</i> .....	130
7.3.6 <i>A correção ou adequação (epieikés - epieikés/ orthóteta - orthóteta)</i> .....	132
<b>8 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>133</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>138</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Acerca da história da Filosofia do Direito antiga, durante anos acreditou-se não ser interessante trabalhar autores à parte da linha tradicional platônico-aristotélica, tendo grande parte de seus textos se perdido. Entretanto, hoje em dia muito se discute<sup>1</sup> sobre até que ponto isso não significou uma estratégia para afastar pensamentos e ideologias que pudessem trazer alternativas e reflexões à sociedade da época. Neste contexto, os sofistas destacam-se como um grupo de pensadores que desenvolveu um extenso trabalho sobre aspectos jurídicos e políticos de seu tempo. Seriam “innovadores sociales de evidente influencia” (PÉREZ, 1997: 2). Damos especial atenção à distinção entre *phýsis* e *nómos*, à questão da justiça e às questões políticas enquanto relativas, e sua aplicação no contexto democrático grego. O presente trabalho revela-se um processo de reconstrução do pensamento sofisticado e a busca de significados para o pensamento político-jurídico a eles atribuídos, verificando-se os aspectos históricos e políticos que geraram as interpretações tradicionalmente realizadas e, por fim, pretende-se analisar a atualidade de seu pensamento na jusfilosofia.

Tais estudos são de grande relevância em razão de discussões por eles introduzidas que são tão caras ao direito e à sua prática. Admitir as dificuldades práticas de verificação dos fatos, a precariedade da verdade possível de ser encontrada em um processo e a assunção de que tais características não podem gerar mais do que o alcance de uma justiça restrita e uma decisão passível de várias interpretações são alguns dos assuntos por eles inaugurados que ajudam a compreender melhor as limitações humanas na atividade judicante. Justamente por isso, deve-se ter um cuidado maior a cada detalhe, considerar cada argumento, exercitar as variações das verdades em cada defesa, por meio do relativismo. Por mais que se tente negar

---

<sup>1</sup> Trata-se de uma discussão trazida, entre outros autores que serão trabalhados na dissertação, por Michel Onfray acerca da contra-história da filosofia. Os sofistas seriam alguns dos exemplos de filósofos que foram mal afamados pelos filósofos que permaneceram na tradição, por diversos motivos que serão trabalhados aqui, e acabaram sendo postos de lado. Neste sentido: “[...] a escrita da história da filosofia grega é platônica. Ampliemos: a historiografia dominante no Ocidente liberal é platônica. Assim como se escrevia a história (da filosofia) apenas do ponto de vista marxista-leninista no Império soviético do século passado, em nossa velha Europa os anais da disciplina filosófica se estabelecem do ponto de vista *idealista*. Conscientemente ou não.” (ONFRAY, 2008: 15); “O que concluir diante da informação que apresenta os sofistas como vendedores de relatividade, enquanto se reduzem seus nomes aos que servem de título a diálogos...de Platão?” (ONFRAY, 2008: 14); “A história da filosofia tal como aparece nos livros, tal como é ensinada e estudada, tal como é editada, difundida e promovida, confunde-se com a dos vencedores. Não há piedade para com os vencidos, que são desprezados, esquecidos, negligenciados: pior, são depreciados por meio da caricatura.” (ONFRAY, 2008: 31); e ainda, “Sob o regime de escrita platônico da história da filosofia, os sofistas pagam há mais de vinte e cinco séculos o tributo considerável de uma má reputação e de uma definição errônea” (ONFRAY, 2008: 85).

isso e defender a justiça como algo transcendente, absoluto e infalível, à maneira platônica, o direito é toda essa contingência, indeterminação e descontrole sobre o qual os sofistas já nos alertaram. Curiosamente no direito utiliza-se em geral um processo pautado no relativismo (com contraditório), mas para atingir uma decisão que se pretenda absoluta e imutável, e que chegará, com o trânsito em julgado, ao *status* de verdade única e incontestável emanada por um ente qualificado. Há um constante movimento para o alcance de decisões fechadas, praticamente deificadas, para fins de controle social, e essa vontade às vezes acaba tendendo a diminuir os recursos de defesa de interesses pautados no relativismo. Basta citar, por exemplo, o constante atropelo a direitos e garantias, tentativas de bloqueio de acesso de determinadas pessoas ao Judiciário e à cidadania em geral, e a ausência de qualquer controle mínimo deste poder no Brasil. Tudo isso para evitar lidar com a angústia das várias alternativas na realidade e, assim, compreendendo-a de maneira falha.

Além disso, os diversos escritos e técnicas dos sofistas sobre os discursos no processo para o correto entendimento e conhecimento dos fatos são essenciais até para os dias de hoje, em que se dá cada vez menos importância à oralidade e produzem-se volumes e mais volumes que não são sequer lidos durante o processo, como uma verdadeira conversa entre surdos e mudos que não conhecem a linguagem de sinais.

Assim, apesar de esquecidos pela tradição, os sofistas acabaram, ainda que de forma não expressa, tornando-se fundamentais para a construção do direito atual<sup>2</sup>. Melhor exemplo disso é que, no auge no Império Romano, bem em meio à construção do direito enquanto ciência e ao aprimoramento do seu processo no Direito Romano, que tornou-se base para o nosso sistema jurídico e influenciou vários outros, houve intensa retomada dos sofistas no movimento denominado Segunda Sofística. Outro grande exemplo é a estilística das defesas, similares a peças jurídicas até nos dias de hoje.

Embora os sofistas carreguem a fama de não se importarem com a verdade ou a justiça<sup>3</sup>, simplesmente por acreditarem que a elas não caibam conceitos absolutos, procuramos

---

<sup>2</sup> Num sentido mais geral, Ramos afirma que “De todo modo, na Grécia da democracia e da tragédia, surgem pela primeira vez as categorias sem as quais o Direito, tal qual desenvolvido pelos romanos e pelo Ocidente moderno, não poderia ter sido fabricado. [...] Mesmo que se afirme que não há na Antiguidade grega uma vontade, tal qual desenvolvida posteriormente pelo Ocidente, é inegável que ali se estabelecem os primeiros rudimentos para o aparecimento da consciência do indivíduo e de um querer refletido e autônomo” (RAMOS, 2013: 314).

<sup>3</sup> Como exemplo de distorção e generalização da tradição na história da Filosofia, Castagnola e Padovani escrevem que Górgias “declara plena indiferença para com todo o moralismo”, que todos os sofistas enxergam a lei como “fruto arbitrário” e a natureza humana como “animal”, que a realização da humanidade perfeita

demonstrar que havia de fato uma forte preocupação com a justiça e que esta, embora relativa, não era tida como arbitrária. Demonstrações disso são os diversos critérios de justiça expostos, defendidos e discutidos pelos sofistas nos fragmentos e testemunhos a eles atribuídos, e serão discutidos nesta dissertação.

Com este trabalho pretendemos demonstrar que os sofistas seriam extremamente preocupados com as questões políticas de seu tempo, dedicando-se a criticá-las, e que se interessavam pelas questões éticas, conforme interpreta Guthrie (GUTHRIE, 1995: 273). Os discursos sofisticos teriam sido deturpados por Platão e outros pensadores tendo em vista o embate ideológico e político travado entre os dois grupos.

Apesar de cientes do anacronismo empregado ao referirmos a vocábulos como “direito” e “Estado” no pensamento grego do século V a.C., optamos por utilizá-los algumas vezes não só para seguir Bonavides em sua obra, e outras tendências contemporâneas que tratam a história do direito e do Estado<sup>4</sup>, como também para tornar mais didática nossa exposição, com elementos que conhecemos bem. Entendemos que as noções que apresentam de “leis”, “normas” e “aplicação da justiça” bem se encaixariam ao que hoje chamamos de “direito”, assim como a noção de *pólis* com o atributo da *autarkhêia*<sup>5</sup> se encaixaria bem às reflexões sobre o que hoje denominamos “Estado”, sem que muitas formalidades conceituais prejudiquem o entendimento e o nosso diálogo com os antigos.

---

segundo o ideal dos sofistas está no “engrandecimento ilimitado da própria personalidade, no prazer e no domínio violento dos homens”, como “única forma de vida social possível num mundo em que estão em jogo unicamente forças brutas, materiais”, onde não valeria a pena a “igualdade moral entre os fortes e os fracos, pois a verdadeira justiça conforme à natureza material, exige que o forte, o poderoso, oprima o fraco em seu proveito”. Ainda, relatam que os sofistas “servem-se da injustiça e do muito mal que existe no mundo, para negar que o mundo seja governado por uma providência divina” (CASTAGNOLA; PADOVANI, 1972: 109-110). Como exemplo de distorção na antiguidade, Aristófanes n’*As Nuvens* estabelece um diálogo entre o Argumento Justo e o Injusto como personagens, colocando na boca deste a defesa da sabedoria e da astúcia e outras características associadas aos sofistas, ao passo que coloca naquele as características mais arcaicas e aristocráticas, inclusive com relação à educação (Aristófanes, *As nuvens*, 900-1105 In ARISTÓFANES, 1976: 56-62). Em outro momento: “Creio que encontrará logo o que há muito tempo procurava: ter um filho hábil em defender razões contrárias à justiça, de modo a derrotar, embora dizendo absurdos, a todos que com ele se cruzarem. Mas, cedo talvez, venha a preferir que o filho fosse mudo.” (Aristófanes, *As nuvens*, 1310-1320 In ARISTÓFANES, 1976: 69). Outro exemplo também em: “Tua tarefa, ó agitador e instigador de teorias novas, é descobrir algum meio de persuasão que dê a aparência de estares falando segundo a justiça” (Aristófanes, *As nuvens*, 1395 In ARISTÓFANES, 1976: 71).

<sup>4</sup> Como exemplo, vários autores como Darcy Azambuja, Orlando Carvalho, Dalmo de Abreu Dalari, Paulo Bonavides e Giorgio Del Vecchio denominam certos pensadores antigos, medievais e modernos como “teóricos do Estado”, sem que eles sequer conhecessem essa palavra ainda.

<sup>5</sup> Truyol y Serra considera que a autarquia era a exigência primeira da *pólis*, e expressa sua independência nas formas de autonomia e liberdade (TRUYOL Y SERRA, 1976: 121).

Por outro lado, a proximidade e a confusão entre questões jurídicas e políticas nos sofistas (expressa até mesmo na similaridade entre a forma dos processos judiciais e legislativos) é mantida propositalmente em nossa análise para deixar clara a sua relação e dependência, algo que a tradição jurídica posterior insistiu em separar de forma artificial<sup>6</sup>.

Tratamos de alguns dos sofistas mais comentados, a respeito dos quais existem mais discussões no que concerne ao direito e à política, tanto dos antigos quanto de autores contemporâneos, tais como Protágoras, Górgias, Licofronte, Pródico, Trasímaco, Hípias, Antifonte e Crítias, além das obras dispersas cuja autoria não se sabe ao certo: Anônimo de Jâmblico, Anônimo – sobre as leis, e *Díssoi Lógoi*<sup>7</sup>.

Há, de antemão, um problema em tratá-los como uma única escola ou corrente de pensamento. Eles possuem grande heterogeneidade entre si, causando dúvida até mesmo sobre quem seria considerado sofista ou não, tanto à época deles, quanto nos dias de hoje. Enquanto alguns acreditavam que devesse haver supremacia das normas humanas sobre as da natureza, outros acreditavam ser o contrário. Enquanto alguns são mais ousados quanto ao rompimento com as antigas ordens de poder, outros são menos intensos ou parecem até mesmo flertar com as aristocracias. Enquanto um entende o conhecimento ser precário e relativo, outro entende que não é sequer possível, já que o ser não existe ou, ainda que possível fosse, não poderia ser transmitido<sup>8</sup>. Entretanto, nos capítulos seguintes tentamos traçar características para de fato identificá-los com algo em comum, cientes de que trata-se mais de um movimento que uma escola propriamente dita. Isto nos ajudará a entender mais uma vez o quão arbitrárias e reducionistas são as classificações e atribuições a eles impostas, o que consequentemente atrapalha sua compreensão<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Também Finley afirma: “confundo categorias políticas e sociais com outras propriamente jurídicas. [...] tal ‘confusão’ é inerente às instituições e ao pensamento grego. Separá-las seria mais elegante, mais romano, mas não seria mais grego” (FINLEY, 1989: 158).

<sup>7</sup> Dentre os sofistas “canônicos”, assim classificados pela tradição, somente não trataremos de Xeníades e o desconhecido Anônimo – sobre a música, em razão de os poucos textos e pensamento a eles atribuídos que chegaram até nós não exprimirem relação com a justiça ou a política. Há, ainda, na bibliografia doxográfica, pequenas referências a outros oradores e retóricos sobre os quais sabemos menos ainda, infelizmente e mais uma vez pela falta de preservação dos seus textos. Isto torna inviável o estudo sobre eles, mas ajuda a compreender a amplitude que a sofística pode ter alcançado.

<sup>8</sup> Sobre as ditas “atitudes contraditórias entre os sofistas”, Barbara Cassin afirma que “Por vezes supõe-se que a primeira geração, a de um Protágoras [...] foi composta por democratas e livre-pensadores, ao passo que a segunda, a de um Crítias, não gostava mais dessa espécie de igualdade” (CASSIN, 2005: 65).

<sup>9</sup> Pinotti, em seus estudos, consegue elencar seis diferentes maneiras (definições) pelas quais os sofistas aparecem, sendo todas insatisfatórias para de fato defini-los: “[...] como cazador (i), mercader (ii), comerciante al por menor (iii), produtor y vendedor (iv), atleta verbal (v) y aun como verdadero filósofo (vi) – que se hace necesario descubrir dónde confluyen todos los conocimientos y habilidades que presuntamente él posee. Es la

Elegemos aqui a primeira sofística para estudo pela riqueza nela encontrada de elementos democráticos e inovadores. Ela é muitas vezes denominada apenas como “sofística” por ter se tornado a mais famosa, principalmente devido à interlocução com Platão. A segunda sofística surgiu no Helenismo dos primeiros séculos depois de Cristo e buscou tão somente retomar a primeira sofística no que se diz respeito à retórica e à oratória, não tratando, portanto, de toda a vastidão de assuntos relevantes introduzidos pelos primeiros sofistas<sup>10</sup>. Ademais, pela ausência da democracia participativa como pano de fundo, a segunda sofística acabou se tornando um instrumento do retorno do acesso à educação e às decisões políticas apenas por uma elite aristocrática.

Outro grande problema a ser enfrentado são as fontes de que dispomos para o estudo, que são fragmentárias e indiretas, já que, como consequência da própria maneira como a história da filosofia se desenvolveu, atribuindo interesse a outros grupos de autores determinados e tratando os sofistas como filósofos de "segunda mão", seus textos originais se perderam. O pensamento deles chegou até nós de forma extremamente mitigada, sobretudo por serem classificados como sofistas, fator que pode ter facilitado a perda total de seus textos originais e a predominância, na filosofia ocidental, dos juízos platônicos e aristotélicos feitos a seu respeito – enquanto gananciosos, mercadores do saber, enganadores e destituídos de virtude.

Tentamos trabalhar, portanto, primeiramente, com os textos de Platão, que foram quantitativamente os mais preservados, e em grande parte desenvolvidos para refutar os sofistas. Apesar de ser declaradamente um grande "inimigo" dos sofistas, consideramos seus excertos relativamente confiáveis com relação à descrição do pensamento sofístico justamente pelo fato de ele precisar expô-los antes de refutar e tentar comprovar seus pensamentos contrários, na boca de Sócrates, como os mais corretos e verdadeiros (o que, na nossa opinião, muitas vezes não consegue). Entendemos que há um respeito velado de Platão, até mesmo pelo espaço qualitativo e quantitativo que a temática ocupa em sua obra<sup>11</sup>. Sublimando-se os

---

quinta definición la que mejor delata su naturaleza: el sofista es un contradictor (*antilogikós*, *Sof.* 232b6), posee un arte que se pretende una capacidad suficiente para discutir sobre cualquier asunto, pero puesto que es imposible que un hombre sepa todo, la suya no será una sabiduría genuina sino aparente” (PINOTTI, 2006).

<sup>10</sup> Barbara Cassin também descreve que a segunda sofística não se constituiu como objeto de reflexão filosófica, pertencendo somente à retórica (CASSIN, 2005:143).

<sup>11</sup> Casertano também é dessa opinião: “Se é verdade que em toda a obra platônica flui sempre, subentendida ou explícita, frequentemente velada por sapientíssima ironia, uma polêmica inclusive áspera contra os sofistas, é também verdade que é possível encontrar não poucas passagens nas quais se expressa em relação a eles alguma admiração” (CASERTANO, 2010: 10).

comentários baixos e de cunho claramente depreciativo destas obras, vários autores, como Mario Untersteiner, julgam ser viável considerar grande parte dos pensamentos atribuídos aos sofistas como verdadeiros.

O mesmo pensamos em relação a Aristóteles, talvez até mesmo com um pouco mais de segurança que em relação a Platão, uma vez que dedicou menos escritos a críticas vazias contra os sofistas. Ao contrário, fez várias análises de seus métodos e discursos, voltadas à produção de conhecimento sobre oratória e retórica, nos quais se observa um certo respeito e afastamento típico do rigor científico, chegando até mesmo a tecer elogios<sup>12</sup>, ao contrário de Platão, que considerava a retórica uma falsa prática da justiça (PINOTTI, 2006).

Além disso, para superar as análises insuficientes acerca do que teria sido o pensamento dos sofistas, buscamos interpretações alternativas à tradicional leitura de matriz platônica, analisando criticamente esses textos tendo em vista a conjuntura histórica, através de autores como Jean-Pierre Vernant, Moses Finley, José Antonio Dabdab Trabulsi, e a moderação com outros testemunhos, fragmentos e doxografias antigos, também fracionados e esparsos, tais como de Diógenes Laércio, Aristófanos, Planudes, Plutarco, Filodemo, Xenofonte, Estobeu, Filóstrato e Sexto Empírico, além de escritos de autoria desconhecida. Alguns deles possuem, inclusive, transcrições de textos atribuídos aos sofistas e, com isso, tentamos reconstruir seu pensamento mediante fontes alternativas à platônica. Embora alguns desses também parecem tratá-los de forma depreciada, verifica-se que, em muitos casos, criticam também as ideologias opostas e conservadoras, a exemplo de Aristófanos. Não percebemos seus escritos como inverdades, apenas exageros com relação às características dos pensadores que ele pretende atacar, o que é bem compreensível ao se fazer humor<sup>13</sup>. Além disso, balizamos a interpretação com diversos outros relatos antigos.

---

<sup>12</sup> Exemplo dessa ambiguidade está em *Dos Argumentos Sofísticos*: “[...] para certa gente é mais proveitoso parecer que são sábios do que sê-lo realmente sem o parecer (pois a arte sofística é o simulacro da sabedoria sem a realidade, e o sofista é aquele que faz comércio de uma sabedoria aparente, mas irreal)” (Aristóteles, *Dos Argumentos Sofísticos*, 164a In ARISTÓTELES, 1978: 156), ao passo que menciona, dentre os exemplos de sofistas, também Sócrates. Por outro lado, encaminhando-se para o final do texto, Aristóteles frisa que ao menos alguns argumentos sofísticos podem ter utilidade para as investigações e para melhor compreensão dos termos e seus sentidos (175a). Também em *A Retórica*, Aristóteles elogia alguns dos sofistas.

<sup>13</sup> Como exemplos, satiriza a *polymathía*: “Facilmente se livraria de uma condenação aquele que conhece a fundo o intestino do mosquito!” (Aristófanos, *As nuvens*, 165 In ARISTÓFANES, 1976: 32); a versatilidade dos sofistas: “adivinhos de Túrio [charlatães], medicastros, ociosos cabeludos ocupados com suas unhas e anéis, torneadores de estrofes dos coros cíclicos, mistificadores nefelibatas, vadios que elas [as deusas] sustentam na malandragem, porque eles as celebram em seus versos” (Aristófanos, *As nuvens*, 330 In ARISTÓFANES, 1976: 37); a imagem dos sofistas e do que ensinavam: “Entrego-lhes este meu corpo [...] contanto que escape às minhas dívidas e que minha reputação entre os homens seja a de atrevido, eloquente, audacioso, insolente,

Por fim, acrescentamos a essas fontes diretas os frutos das análises feitas por autores contemporâneos estudiosos dos sofistas tais como George Briscoe Kerferd (KERFERD, 2003), William Keith Chambers Guthrie (GUTHRIE, 1995), Bárbara Cassin (CASSIN, 2005) e Mario Untersteiner (UNTERSTEINER, 2008 e 2009).

Os principais *corpora* de testemunhos e fragmentos dos quais nos utilizamos foram de:

- Mario Untersteiner - a maior compilação existente especificamente sobre os sofistas, baseado na compilação dos pré-socráticos realizada por Dielz e Kranz, além de outros textos acrescentados por ele próprio. É bilíngue (italiano e grego) e contém comentários do tradutor, que também é um dos primeiros e maiores autores que escreveram sobre os sofistas.

- Maria José Vaz Pinto e Ana Alexandre Alves de Sousa - possui menos fragmentos (a compilação básica de Dielz e Kranz), apenas em português. Possui introduções e comentários das tradutoras.

- Jean-Paul Dumont – também possui menos fragmentos, e somente em francês. Utilizamos em complementação apenas para avaliar outras possibilidades de tradução e outras notas do tradutor.

- Luís Felipe Bellintani Ribeiro – possui compilação bilíngue (português e grego) e mais completa dos textos relacionados a Antífote, colecionados a partir de várias outras edições de fragmentos, inclusive reunindo trechos que antes não atrelavam ao sofista, pela crença pregressa de que havia dois indivíduos distintos com o mesmo nome: um poeta e adivinho, o outro orador e sofista.

Optamos por analisar tais edições de línguas diferentes, inclusive o grego, para alcançar o melhor entendimento acerca das passagens, que já são tão poucas, além de colher diferentes comentários e notas sobre os textos selecionados. Além disso, também nos valem de volumes autônomos de obras de Platão, Aristóteles, Aristófanes e Filóstrato.

---

despudorado, coletor de mentiras, tagarela, chicaneiro, trapaceiro, castanhola, raposa, ladino, manhoso, fingido, visguento, fanfarrão, infame, canalha, astucioso, insuportável, lambedor de tigelas (Aristófanes, *As nuvens*, 440-450 In ARISTÓFANES, 1976: 30); o ensino da oratória: “Eis aí como ele pronunciou se te *pendurassem* [κρέμαλ], com a boca aberta como um bobo. Como poderia ele aprender algum dia a livrar-se de uma condenação, a fazer uma citação, a persuadir pela suavidade da voz?” (Aristófanes, *As nuvens*, 870-875 In ARISTÓFANES, 1976: 55). Por outro lado, o Coro reconhece Pródico por sua inteligência e saber, sem estender nenhum comentário malicioso (Aristófanes, *As nuvens*, 360 In ARISTÓFANES, 1976: 38). Nem Péricles escapa à acidez de Aristófanes ao ser satirizado por ter deixado de prestar contas de dez talentos durante a Guerra do Peloponeso, justificando apenas “estado de necessidade” (Aristófanes, *As nuvens*, 855-860 In ARISTÓFANES, 1976: 54).

## 2 CONTEXTO HISTÓRICO DA GRÉCIA NO SÉCULO V A.C.

A Grécia da época arcaica ou micênica conheceu algumas figuras monárquicas, como o *basileus*. Apesar da existência de tais autoridades, era já comum a delegação de decisões para conselhos e assembleias (à época bem restritas), já que não era muito bem vista a tomada de decisões monocraticamente. Ou seja, sempre houve essa necessidade de apoio e adesão de outros agentes nos rumos tomados pela sociedade.

Vários exemplos destes órgãos de participação direta estão na *Iliada* e na *Odisseia* e são comentados por Dabdab Trabulsi (2001), que trabalha bastante a cultura da participação direta na Grécia Antiga. Curiosamente, a cidade de Homero, Quios, teria sido uma das primeiras, ou mesmo a primeira democracia a surgir, o que poderia ter influenciado a descrição de assembleias e conselhos em sua obra (DABDAB TRABULSI, 2001: 23). Tais órgãos nos poemas eram já bem lotados, existindo assembleias com centenas de participantes, e em muitos casos sem exclusão de membros pela posição social que ocupavam (DABDAB TRABULSI, 2001: 23-25).

Na transição para o período clássico, surgem as unidades políticas denominadas *póleis*, que são a confluência das coisas comuns, e dos cidadãos, sem muito da noção de institucionalização que temos hoje, ou mesmo de órgão ou pessoa jurídica destacada do corpo social. Exemplo disso é que na guerra contra os persas os atenienses desocuparam a cidade cogitando continuá-la em outro local, caso necessário; o corpo cívico, que era sua essência, permaneceria, e o local era algo secundário. Qualquer participação ou contato com o poder instituído era sem mediação, sem separação entre cidadãos e Estado.

Inicialmente, a *pólis* surge com características aristocráticas parecidas com o modelo anterior (VERNANT, 1992: 80), com arcontes e magistrados eleitos entre os nobres<sup>14</sup> (MEIER, 1997: 67-68). Meier (1997) ressalta a inspiração nos valores aristocráticos que se mantiveram no período democrático e serviram de inspiração à prática política para aqueles que eram “novos no assunto”. A *areté* e a educação da nobreza realmente serviram de inspiração aos demais.

Mesmo para a ampliação dos direitos políticos criou-se uma analogia baseada na antiga condição de sangue da aristocracia. A condição de cidadania espalhou-se por

---

<sup>14</sup> Vernant afirma que não foram excluídos, mas integrados à democracia (VERNANT, 1990: 293).

ampliarem a “comunidade de sangue”, e todos os cidadãos livres passariam a ser tratados como os descendentes da elite (JAEGER, 2013: 336).

A isso seguiu-se um processo de abertura cada vez maior, intercalada com tiranias.

As tiranias, devemos reconhecer, foram importantes por terem contribuído para o rompimento com a monarquia, e já representaram em grande parte avanços no interesse do povo, com alguma participação popular. Depois se degeneraram pelo uso da força violenta, passando a denominar uma forma corrompida de governo, o que levou oligarcas e democratas a se unirem contra ela (VERNANT, 1990: 286).

O processo de abertura foi gradual. O sistema monárquico do arcaísmo deu lugar a um compartilhamento maior de poder aos nobres, depois se estendendo aos proprietários ricos, e por fim a todos os cidadãos (GIANNOTTI, 2011: 29):

Com sua luta, os agricultores gregos, pequenos camponeses proprietários de um pedaço de terra, vão confiscar em seu proveito, colocando-os à disposição “comum”, todos os antigos privilégios da aristocracia: o acesso às magistraturas judiciárias e políticas, a gestão dos negócios públicos, a função militar e também a cultura, com seus modos de pensamento e de sentir, e seu sistema de valores. (VERNANT, 1992: 80)

Quanto à razão pela qual os nobres foram cedendo poder às camadas sociais mais baixas, rompendo o monopólio sobre a religião comum, a guerra e a justiça, e ampliando a cidadania, Dabdab Trabulsi (2001) explica a partir da fragilidade da *pólis* (inclusive em tamanho, em relação a outras unidades políticas), o que gera o desejo de coalisão e união interna através da identificação dos outros cidadãos como semelhantes. Talvez remeta também às antigas *fratrias*, que eram unidades autônomas menores ainda, e tentou-se transpor as mesmas categorias para as tribos, até expandir para a *pólis*. Mesmo com as associações destas unidades para a formação da cidade, nenhuma teria perdido sua autonomia, representando a *pólis* uma verdadeira confederação (COULANGES, 2005: 96). Elas tinham suas instituições locais, mas tinham a religião, o direito e o governo comum entre elas. Esse processo que gerou a democracia se desenvolveu durante quase quatro séculos, com elementos de equalização, valorização do *nómos* e movimento de auto-instituição explícito (CASTORIADIS, 2005: 104).

Nessa transição, várias reformas foram essenciais, sendo que historiadores divergem entre o fato de elas terem preparado a democracia ou de tê-la instituído diretamente. Nesta

última hipótese, divergem quanto a quem atribuir este feito. Para nós, é relevante saber as figuras centrais dessas reformas e o que realizaram tendo em vista que, sem todas elas, dificilmente o regime democrático seria possível.

Teseu, figura que se confunde com a personagem mitológica, apesar de não ser de Atenas, possuía ascendência ateniense e para lá se dirigiu, acabando por exercer a função de *basileus*. Muito antes dos nomes que são comumente associados à democracia, ele teria instituído a igualdade política, e reunido os camponeses na cidade. Com suas medidas, Atenas já teria vivenciado uma experiência democrática – também inspirada na ausência de uma figura autocrática, com previsão de liderança apenas na guerra e com a manutenção das leis –, até ser interrompida pelo tirano Pisístrato (VERNANT, 2002: 220).

Nesse mesmo período de aspiração democrática até a derrota de Pisístrato, e após, houve as figuras emblemáticas de Drácon, Sólon e Clístenes. Drácon foi legislador a partir de 621 a.C. que, apesar de ser famoso pela rigidez de suas leis, instituiu implicações importantes para o direito penal (WOLKMER, 2007: 74) e deu grande importância à codificação, sendo a sua uma das primeiras da história. Assim, acabou ajudando a consolidar a instituição de leis escritas (gerais e abstratas) como critério de isonomia, já que a elaboração de leis escritas seria importante também para quebrar o monopólio da antiga aristocracia.

Sólon encontrou Atenas em meio a uma crise profunda, ameaçada de guerra civil. Havia muito endividamento das classes mais baixas, com risco de caírem na escravidão. Assim, deu início a suas reformas a partir de 594 a.C. Ele instituiu o perdão das dívidas, a proibição dos cidadãos atenienses caírem na escravidão por dívidas (ou dos empréstimos tendo pessoas como garantia), a possibilidade de pessoas intervirem em processos judiciais em nome de terceiros (elemento importante para a prática jurídica, principalmente pelos sofistas, que trataremos adiante), e o próprio recurso aos tribunais, e por isso alguns tipos de disputa deixaram de ser exclusivas dos mais ricos (FINLEY, s.d.: 132). Com tais medidas, Sólon reconstituiu o equilíbrio e conciliou os interesses das classes.

Com Sólon houve ampliação significativa da participação popular com o acesso à Assembleia e aos tribunais por parte dos pobres e dos cidadãos maiores de 18 anos (RAMOS, 2013: 302).

Pisístrato teria sido derrubado em 510 a.C. por militares espartanos contando com o apoio do povo na luta. Antes disso, em 508 a.C., Clístenes já reformara a constituição de Atenas e reestruturara a organização da comunidade, substituindo os mais de cem *démoi*

existentes por dez *phylai* (geralmente traduzidas por “tribos”), e em cada uma havia *démoi* de três regiões diferentes (FINLEY, s.d.: 54). A ideia era misturar e desarticular vínculos prévios para evitar a formação de partidos, facções, e até mesmo a organização da aristocracia para derrubar o regime democrático. Isso favorecia que se fizesse presente a opinião dos cidadãos, ao invés de usar instrumentos que mediatizam e calam vozes internamente.

Concomitantemente a este processo, no início do século V, ocorreram as Guerras Pérsicas ou Guerras Médicas, que em muitos aspectos foi o ponto decisivo de abertura para a participação popular. Tendo em vista que o exército anteriormente era composto somente de nobres que se armavam com seus próprios recursos, e tendo em vista a conjuntura de ameaça do Império Persa muito superior numericamente, surgiu a imensa necessidade de adesão das camadas mais pobres à luta. Apesar de isso ter ocorrido paulatinamente, a demanda tornou-se maior e urgente, principalmente para a marinha, sendo que já na batalha de Salamina isso tornou-se emblemático. Para a batalha de Maratona até mesmo escravos foram convocados a participar. O que estava em jogo não era somente suas vidas ou a sobrevivência das *póleis* gregas, mas o seu modo de vida. A oposição dos paradigmas de liberdade na Grécia e de submissão na Pérsia tornou ainda mais imprescindível a união de forças, e certamente motivou a vitória de um exército que, mesmo com essas medidas, continuou numericamente muito inferior<sup>15</sup>.

A quebra desse paradigma de acesso às armas por poucos e o fato de ter se tornado explícita a constatação dos ricos dependerem dos pobres foi um caminho sem volta para as classes menos abastadas barganharem, e efetivamente alcançarem e efetivarem sua participação nas decisões da *pólis*:

A exigência igualitária, elaborada inicialmente nos círculos aristocráticos e guerreiros pôde ser alargada até o que chamamos de democracia.  
[...] os avanços sociais, as lutas do demos por mais participação política tinham razões muito concretas, ligadas às suas condições de vida, e encontravam o terreno de luta na noção de cidadania e seus direitos. (DABDAB TRABULSI, 2001: 52-53)

---

<sup>15</sup> Curiosamente, em período posterior à guerra, a já democrática Atenas tornou-se uma cidade extremamente imperialista, o que fez com que sua política externa se tornasse um paradoxo em relação aos valores que defendia internamente. Meier afirma que “A grandeza de Atenas e tudo o mais que ela trouxe consigo cobraram, no entanto, pesado tributo de sangue, sobretudo dos cidadãos da *pólis*, que sacrificaram seus corpos, segundo Tucídides, como se não fossem seus, e por força de decisões militares por eles mesmos tomadas. Mas o sacrifício dos seus inimigos, nas guerras, não foi menor” (MEIER, 1997:88).

Tal fato histórico facilitou com que a relação de coincidência entre cidadãos e guerreiros e suas respectivas funções continuasse no período democrático. Os guerreiros são também guardiões da democracia, e por isso devem também participar da política. E se os homens não participassem de uma guerra, podendo tê-lo feito, eram vistos também como maus cidadãos.

A democracia ateniense tinha vários órgãos. Na *Boulé* (βουλή), também denominada Conselho dos Quinhentos, cada tribo tinha cinquenta membros e cada *démos* pelo menos um, com proibição de repetir a participação de forma seguida e autorização para repetir no máximo duas vezes ao longo da vida. Mesmo os *démoi* menores conseguiam suprir o contingente. Os conselheiros ou *buleutas* (*bouleutái*) eram escolhidos por sorteio, com mandato de um ano (FINLEY, s.d.). A *boulé* preparava e direcionava as discussões da Assembleia, garantindo o bom andamento das reuniões, e fiscalizava o cumprimento das decisões dela. Por isso, muitas vezes era descrita como uma parte ou um órgão da Assembleia. Além disso, ela tinha comissões internas que controlavam algumas atividades públicas (MOSSÉ, 2008: 73) e organizava o sorteio dos magistrados.

Havia o Conselho do Areópago, um resquício arcaico que sobreviveu por um tempo com membros vitalícios, e tinha várias atribuições. Estas aos poucos passaram para a Assembleia, permanecendo o Areópago com competência de julgar crimes de sangue.

Na Assembleia (*ekklesia*, ἐκκλησία) se deliberavam as principais questões, e era acessível a todos os cidadãos que quisessem participar e votar, apesar de os membros considerados para o quórum serem escolhidos por sorteio. Mossé afirma que ela “detinha o poder de decisão sobre todos os assuntos referentes à cidade, às relações com o resto do mundo grego, aos problemas de provisionamento de Atenas, à organização da vida religiosa e à regulamentação das heranças” (MOSSÉ, 2008: 71). A *ekklesia* era auxiliada pela *boulé*, e era a assembleia do povo, responsável pelo governo e legislação, além de principal espaço de exercício da participação direta, onde se têm o “derecho de tomar la palabra (isegoría), sus voces se valoran por igual (isopsephia) y a todos se impone la obligación moral de hablar con absoluta franqueza (parrhesia)” (CASTORIADIS, 2005: 106). As principais reuniões da Assembleia costumavam ocorrer na *Pnyx*, grande espaço a céu aberto em Atenas projetado para isso.

Existiam as Magistraturas, que também exerciam diversas funções administrativas e burocráticas. Eram igualmente ocupadas por sorteio e, a princípio, sem exigência técnica para

o exercício, exceto se questionassem. Também eram exercidas pelos cidadãos por um ano sem poder repetir, e tinham de prestar contas de sua atuação ao final, o que, segundo Finley, teria contribuído para diminuir seu poder em face da Assembleia e dos tribunais (FINLEY, s.d.: 90-91). Seria natural que a Assembleia controlasse a atuação das magistraturas uma vez que elas eram as encarregadas de cumprir as decisões da *ekklesia*.

Havia também os Tribunais heliásticos ou simplesmente *Heliaia*, composta por seis mil jurados escolhidos por sorteio, tendo como competência “examinar todos os processos, tanto os relacionados aos negócios dos cidadãos privados como os que envolviam a cidade, e funcionavam como instâncias de apelação de todas as decisões tomadas pela assembleia ou pela *bule*” (MOSSÉ, 2008: 74). Na *Heliaia* também era onde se julgavam processos de direito privado e público (VILLEY, 2009: 15). O sistema judiciário ático era bem organizado e havia até mesmo tribunais específicos para vários tipos de delitos (GIOMBINI; MARCACCI, 2012: 13).

Dois elementos de funcionamento desses órgãos fortemente democráticos eram o sorteio e a rotatividade, em oposição à eleição, que sempre exige um elemento aristocrático de escolha dos “melhores” entre os cidadãos, sejam quais forem os critérios. Até mesmo Aristóteles falava disto<sup>16</sup>. Por isso os aristocratas queriam sempre eliminar o sorteio (DE ROMILLY, 1988: 301). Ele não era praticado só para a *boulé*, mas para várias magistraturas, e era algo já antigo na cultura grega. Havia exceção para os *strategói*, um cargo de comando militar, que era eleito, além de algumas outras funções militares e de administração financeira. O cargo de *strategói* era também o único do qual se esperava um pouco de experiência e conhecimento específico, apesar de não ser exigido (da mesma forma que não há exército profissional em Atenas) (VERNANT, 1992: 32). Fora isso, o voto era utilizado mais para decisões diretas, não para levar pessoas a cargos.

A participação em muitos desses órgãos era em massa. As Assembleias chegavam a centenas, ou até mesmo milhares de participantes, e “a maior parte dos assuntos de tribunal incumbia às corporações (geralmente amplas) abertas a todos os cidadãos: a Assembleia, o Conselho e os ‘jurados’ nos tribunais heliásticos” (FINLEY, s.d.: 91). Finley diz que invariavelmente o governo das *pólis* democráticas englobava pelo menos uma assembleia

---

<sup>16</sup> Na *Política*, Livro III, Aristóteles diz que “É democrático, por exemplo, escolher os magistrados por sorteio; oligárquico, elegê-los” (ARISTÓTELES, 2006:116). E repete em outro momento o ponto de vista de que selecionar em um certo grupo através do voto é oligárquico (Aristóteles, *Política*, 4, 1300b).

ampla, um ou mais conselhos menores e cargos de rotatividade entre os cidadãos (FINLEY, s.d.:74).

Atenas influenciou e/ou apoiou a democracia em várias cidades vizinhas<sup>17</sup>. Costumam dizer que ela foi uma exceção, mas uma quantidade expressiva de *póleis* chegaram a ser democráticas na Grécia Antiga (de 30% a 40%). Especula-se, inclusive, que a participação era mais eficaz nas demais *póleis* democráticas, já que eram muito menores que Atenas, pois facilitava que todos os cidadãos de fato participassem (FINLEY, s.d.: 77). Os cidadãos atenienses compunham grande quantidade no *corpus* e, quando diminuía por qualquer motivo, adotavam políticas de concessão de cidadania a outros grupos, como aos estrangeiros já estabelecidos ou até mesmo a escravos, a fim de manter o número de cidadãos e, indiretamente, o equilíbrio.

O vocábulo “democracia” é formado por “*démos*”, que faz referência tanto ao corpo de todos os cidadãos, quanto ao que os aristocratas denominam como “*ralé*”, multidão, ou seja, os pobres, o povo comum, e *krátos*, que designa em um primeiro momento “força” num sentido rústico, e depois “poder”<sup>18</sup>. Ou seja, o termo “democracia” sempre fora marcado pelo estigma de um sentido depreciativo dado pelos aristocratas, ao passo que historicamente consolidou-se melhor como “poder popular”. Josiah Ober (2007) ressalta, ainda, a essência de *krátos* como “poder” no sentido de “capacidade”, “empoderamento”, “capacidade de fazer as coisas”. Nas designações de regimes políticos, é sempre ligado a prefixos que não designam número ou quantidade (*mónos*, *oligoi*), mas concepções qualitativas – nesse caso, o conjunto dos cidadãos (*démos*) –, diferentemente do sufixo *arkhé*, presente na designação de outros regimes, que designa “controle”, “monopólio das funções públicas”. O motivo, portanto, de não haver uma “*demarkhia*” ou “*pollokratia*” enquanto designação de regimes é demonstrar o verdadeiro potencial da democracia: não de delimitar a liderança um número fechado, nem de controle dos assuntos coletivos, mas da habilidade de agir (OBER, 2007). Isso confere maior ideia de imediaticidade nas coisas públicas, de poder fazer as coisas efetivamente acontecerem.

A participação direta foi baseada em muitos valores, dentre eles a liberdade. A liberdade para o grego comportava implicações “positivas”, como o direito de participação

<sup>17</sup> Principalmente da Confederação de Delos, algumas delas à força (WOLKMER, 2007: 75).

<sup>18</sup> Josiah Ober apresenta a mudança de sentido do termo, através do uso linguístico, de “dominação” para “governo”, e finalmente “capacidade” (OBER, 2007:.4).

nos órgãos, embora variasse muito no tempo e no espaço, e “negativas”, como não ser dependente de outrem (escravo, servo, ou similar), nem estrangeiro (DABDAB TRABULSI, 2001: 50).

Dentro do valor igualdade, foram criadas condições que tornaram efetivamente possível a participação das camadas mais pobres, além de não se exigir conhecimento técnico e específico:

Mesmo nos tribunais, os jurados gregos apenas escutavam a leitura das leis relevantes no decurso dos actos judiciais, tal como ouviam o testemunho verbal, dando depois um veredicto imediato, sem qualquer discussão entre eles. Na Atenas clássica, e presumivelmente noutras democracias gregas, os jurados eram numerosos, representando largas camadas da população, e plenipotenciários. Isto quer dizer que nunca chegou a constituir-se uma classe de juristas profissionais, de modo que os jurados populares tanto interpretavam a lei como determinavam as questões de facto apenas guiados pelos discursos compostos para as partes em litígio por advogados mais ou menos profissionais e pelas citações de leis ou de decretos inseridos nos respectivos discursos. (FINLEY, s.d.: 44)

Um dos instrumentos que possibilitou ou facilitou a participação em massa foi a *mystophoría*<sup>19</sup>, que era paga aos membros da *boulé*, aos jurados dos tribunais heliásticos e, depois de um tempo, também aos que assistiam às reuniões da Assembleia (FINLEY, s.d.: 91). Entretanto, apesar de seu valor ser considerado modesto, tornou-se polémica como mais um tema de embate entre ricos e pobres, que era uma constante ao longo da democracia. Embora esse pagamento fosse costume já antigo e amplamente aceito, por vezes havia insatisfação por parte dos ricos quando pensavam estar sofrendo decréscimos abusivos em seu patrimônio, ou quando se indignavam por sustentar a *mystophoría* para que os pobres votassem para aumentar os tributos deles. Por vezes sentiam-se sobrecarregados uma vez que

---

<sup>19</sup> Pagamento recebido pelos cidadãos pelos serviços prestados à cidade em sede de participação em órgãos, correspondendo ao que recebiam pelo seu trabalho, servindo como espécie de indenização pelos dias de trabalho perdidos em que se dedicavam às atividades políticas. Foi importante instrumento de garantia de participação das classes menos abastadas. Apesar de ser em geral bem aceita, não escapou de críticas das classes ricas e conservadoras (KERFERD, 2003:33), por considerar que sustentavam o regime por isso, e que por sua vez decidiam com frequência em seu desfavor. E também não escapou a filósofos, como Aristóteles e Platão, que defendiam que o exercício de funções políticas deveria ser tratado como uma honra, e o pagamento destruiria todo o “encanto” ou mesmo a seriedade da função. Como exemplo, Sócrates, na *República* afirma: “Se descobrires uma vida melhor do que governar, podes conseguir um Estado bem administrado. Pois só nesse mandarão aqueles que são realmente ricos, não em dinheiro, mas naquilo em que deve abundar quem é feliz – uma vida boa e sensata. Se, porém, os mendigos e os esfomeados de bens pessoais entram nos negócios públicos, pensando que é daí que devem arrebatar o seu benefício, não é possível que seja bem administrado. Efectivamente, gera-se a disputa pelo poder, e uma guerra dessas, doméstica e interna, deita-os a perder, a eles e ao resto da cidade” (Platão, *República*, 521a In PEREIRA, 2008: 325).

já possuíam o costume de prestar contribuições voluntárias (liturgias), que sempre foram importantes fontes de renda e de realizações da *pólis*.

Finley comenta, apesar disso, sobre a necessidade de tudo isso para a manutenção do regime:

Por que razão, perguntaremos nós, alguém se preocuparia com homens tão pobres que necessitavam da esmola do alimento diário ou de um *per diem* de dois óbulos quando prestavam serviço num júri? A resposta engloba dois pontos: primeiro, parte da tomada de decisões políticas, quer directa na Assembleia quer indirecta no apoio dado a um chefe contra outro, fora atribuída a todo o corpo dos cidadãos, incluindo os pobres; segundo, um largo sector dos cidadãos sempre vivera no limiar do nível de subsistência, em perigo constante de afundar-se. Esta última condição não se alterou com a longa série de medidas iniciadas por Sólon e que culminaram com a democracia do séc. V. Os camponeses (em Atenas e noutras *poleis*, embora não em todas) já não eram ameaçados com a servidão por dívidas, mas tratou-se de um benefício negativo. A quem recorrer em busca de auxílio em tempos de más colheitas ou de outros desastres? A um proprietário de terras local mais próspero ou ao Estado. (FINLEY, s.d.: 53)

Assim, o pagamento pela participação funcionou como espécie de assistência e garantiu que esse acesso fosse amplo. Apesar das críticas, a *mystophoría* contribuiu para combater a apatia política, que era culturalmente mal vista, e corroborou com o hábito grego de manutenção da igualdade e autonomia utilizando os excessos da produção para os interesses comunitários (VERNANT, 1992: 12).

A garantia da participação direta era de suma importância uma vez que a representação era uma ideia tão inimaginável e rechaçada que até mesmo em processos judiciais as pessoas deveriam defender-se por si mesmas (MEIER, 1997: 95). As exceções começaram a aparecer quando visualizaram que, em alguns casos, isso poderia prejudicar a defesa da pessoa, quando então autorizavam que outro a fizesse em seu lugar (como em casos em que ficava clara a falta de habilidade de expor ideias, por exemplo). Tal fato abriu caminho para a instituição dos logógrafos<sup>20</sup> e dos primeiros advogados (muitos deles sofistas). Diz-se que era algo raro, e mal visto, sendo sempre preferível dirigir-se diretamente.

Outro instituto importante para garantir a manutenção da democracia, da participação e, principalmente, da igualdade, foi o ostracismo. Foi um mecanismo democrático

---

<sup>20</sup> Logografia era a arte de escrever discursos (ou parte de discursos) políticos e judiciais de maneira profissional (GIOMBINI; MARCACCI, 2012: 10).

implementado junto com as reformas de Clístenes<sup>21</sup> para evitar que alguns cidadãos acumulassem muito poder, o que ameaçava a igualdade de condições entre todos. Motivada pela desconfiança, seria uma medida anti-tirânica: “ostracizar um potencial tirano era mostrar antecipadamente que ele não dispunha de apoio para se impor no poder” (DABDAB TRABULSI, 2001: 91). Apesar de parecer arbitrário, não se abusou do uso do ostracismo. Muito pelo contrário: foi utilizado pouquíssimas vezes ao longo de aproximadamente um século, e era votado em momentos em que a cidade estava bem cheia, para garantir não só o quórum, que era enorme, algo em torno de seis mil, mas também a legitimidade. Além disso, o ostracismo não era definitivo. Ele colocava a cidadania em suspensão, por um prazo de dez anos, e ainda assim em vários casos não foi cumprido totalmente devido a leis de anistia. Poderia o cidadão retornar depois e retomar seus bens e direitos normalmente ou, se o problema permanecesse, poderia até mesmo sofrer processo de *atimia*, modulada com várias sanções possíveis (inclusive o exílio), a depender da decisão que fosse tomada.

Não obstante toda a abertura proporcionada pelo regime, a democracia ateniense foi muito criticada em vários aspectos e vários aristocratas tentaram fazer com que alguns institutos conservadores permanecessem. Um exemplo disso é que, apesar de não haver a figura de um governante, tendo o próprio corpo cidadão o papel de gestão, muito se valorizou a imagem de Péricles, como um líder político importante. Péricles fora um grande orador, eleito estrategista quinze vezes (MOSSÉ, 2008: 72). Apesar de seus discursos democráticos, teria sido uma manobra artilosa dos aristocratas mantê-lo para neutralizar a participação das camadas mais pobres, ofuscando a ascensão desses grupos e tranquilizando as camadas mais ricas. Outro exemplo foi a criação, já no período de decadência da democracia, da figura do *nomothètes*, legislador individual que também tinha a função de controle de adequação das novas leis ao ordenamento<sup>22</sup>, à semelhança dos *thesmothètes*, arcontes legisladores eleitos dos antigos governos aristocráticos. Ou seja, objetivou-se paulatinamente a retirada das funções de legislação e autogestão do conjunto de cidadãos para um corpo mais restrito e especializado. Giannotti atenta ainda para o fato de que, além de tentarem desempoderar aos poucos os pobres e expoentes da classe média, fizeram leis contra a liberdade de pensamento (GIANNOTTI, 2011: 37), tentando instituir um controle cada vez maior.

---

<sup>21</sup> Chegou-se a cogitar até mesmo que Hípias seria o autor da lei do ostracismo, mas pareceria pouco provável (DABDAB TRABULSI, 2001: 89).

<sup>22</sup> Dados de aula proferida pelo Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 28 fev. 2014.

Numa avaliação geral, Atenas, durante todo o período clássico, reuniu condições para sua prosperidade, como a localização próxima a minas de prata e a proximidade do mar, que possibilitou a expansão e imperialismo marítimo, além do intercâmbio com várias culturas. Isso ajudou de certa forma a sustentar a democracia, ao passo que seu imperialismo foi muito criticado. Sua política externa pautada no domínio certamente fez aumentar sua renda, o que possibilitou grandes feitos públicos, obras e emprego de pobres em funções públicas (FINLEY, s.d.: 26), mas esteve justamente ancorada em elementos altamente paradoxais dentro do sistema de valores que pretendia defender. Apesar disso, os próprios gregos não viam dessa forma, mas como algo coerente.

Outra das maiores críticas à democracia grega se relaciona com a limitação das pessoas que poderiam ser cidadãos, com a exclusão das mulheres, dos estrangeiros, dos escravos e dos jovens, ao passo que muitos autores relativizam com argumentos históricos:

Mas si por un instante nos dejamos arrastar por el estúpido juego de los “méritos comparados”, podemos recordar que la esclavitud sobrevivió en Estados Unidos hasta 1865 y en Brasil hasta el final del siglo XIX, que en la mayoría de los países “democráticos” el derecho al voto fue concedido a las mujeres solo al terminar la Segunda Guerra Mundial, que en aquel momento ningún país reconocía a los extranjeros esse derecho y que, en la mayoría de los casos, la naturalización de los extranjeros residentes no tiene nada de automática (una sexta parte de la población residente de la muy “democrática” Suiza está constituida por metoikoi). (CASTORIADIS, 2005: 105)

Ellen Wood também aduz que não foram os gregos que inventaram a escravidão, mas a figura do trabalhador cidadão, com liberdade política e jurídica, desimpedido de quaisquer formas de exploração, certamente foi uma inovação (WOOD, 2011: 157). Assim como a proporção de trabalhadores braçais que acessaram efetivamente o poder.

As críticas, portanto, não retiram o mérito dos avanços ocorridos nas questões de política interna que pretendemos abordar no presente trabalho, razão pela qual não nos aprofundaremos em sua análise.

Interessa-nos mais trabalhar os elementos democráticos inovadores e entendermos que, apesar de todos os problemas, apesar da discórdia interna, a própria habilidade de superação de crises (como dois golpes oligárquicos consubstanciados na ditadura dos 400 oligarcas em 411 a.C. e na ditadura dos 30 em 404 a.C.) e a duração do regime por tempo

muito superior às democracias contemporâneas<sup>23</sup>, a democracia ateniense demonstrou sua força e estabilidade, rendendo-nos exemplos dignos de serem estudados.

## 2.1 Panorama do embate entre sofistas e filósofos

Neste ponto da história helênica, graças às demandas ocasionadas por tais mudanças, surgiu um novo grupo profissional ligado à atividade política e de ensino: os sofistas. Os sofistas apareceram na Grécia Antiga do século V a.C. como oradores, logógrafos (escritores de discursos)<sup>24</sup>, legisladores e professores de política diante das novas questões surgidas com a democracia participativa, atuando principalmente em Atenas e nas cidades vizinhas que também tornaram-se democráticas:

Por lo tanto, es absolutamente natural que en las comunidades regidas en aquella época por principios democráticos, se cultivara por primera vez al arte oratorio en una forma profesional y que ocupara muy pronto un lugar destacado y hasta descollante en la enseñanza de la juventud. (GOMPERZ, 1967: 429)

Com um pensamento em geral mais progressista e contrário às antigas oligarquias, tiranias e privilégios (mais pertinente, portanto, com a democracia) criou-se uma oposição entre sofistas e filósofos (Sócrates, Platão e Aristóteles).

Foram classificados de forma reducionista pelos ditos “filósofos” como sofistas<sup>25</sup>, em distinção a eles próprios, conforme explicaremos detidamente. Ou, quando atrelados a uma figura propriamente filosófica, eram tratados como filósofos “maus”, incompletos, imperfeitos.

---

<sup>23</sup> A título de uma breve comparação, podemos citar os processos de independência de muitos países da América Latina ainda recentes, sendo, além disso, suas democracias interrompidas por ditaduras desde então (em alguns mais de uma vez, e por muitos anos). Na Europa, vários países sofreram interrupções no século XX (principalmente no âmbito da Segunda Guerra Mundial), além do fato da manutenção das monarquias na prática dificultar o avanço democrático e a manter mais mecanismos de escolha indireta até os dias de hoje. A democracia grega, por outro lado, permaneceu por mais de um século com todos os seus aspectos mais característicos, e por volta de dois séculos com alguns deles.

<sup>24</sup> Como exemplo a respeito de Antifonte: “Escreveu também alguns discursos para cidadãos que os encomendavam para disputas nos tribunais. Teria sido o primeiro a voltar-se sobre isso, conforme dizem alguns” (Pseudo-Plutarco, *Vitae decem oratorum*, 833c-d/A.6 DK/ A.6 U/ T6 (a) P *In* ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 31-32).

<sup>25</sup> A distinção como um todo era feita por oposição principalmente de Sócrates, Platão e Aristóteles, embora haja indícios de que o primeiro tenha sido sofista numa fase mais jovem. Porém, a distinção mais expressa veio com o estagirita, e se perpetuou na história da filosofia.

Questionamos que a interpretação hegemônica a respeito dos sofistas – como meros gananciosos, mercadores do saber, enganadores e destituídos de virtude –, a partir principalmente da obra de Platão e outros aristocratas, tenha sido a mais apropriada, levando-se em conta o contexto histórico, o antagonismo ideológico entre sofistas e filósofos e as análises doxográficas mais recentes que são alternativas aos comentários tradicionais.

Em razão disto, bem como do fato de que em nenhum outro sistema político a recepção do discurso foi tão grande, vê-se a importância de analisar a relevante atuação dos sofistas, as demandas surgidas para a preparação dos cidadãos no contexto de prática democrática participativa e, ao mesmo tempo, o fato de que somente um ambiente democrático tal qual este permitiria o surgimento de pensadores tão diversificados, com tantas possibilidades diferentes de expressão política.

Primeiramente, avaliaremos os sofistas do ponto de vista educacional.

Apesar de a educação ter permanecido majoritariamente privada durante toda a Grécia Antiga, o modelo tradicional pré-sofista era extremamente diferente do modelo sofista. Houve pouquíssima intervenção direta do Estado<sup>26</sup>, fator que pode ter contribuído para o retardo de sua evolução (FINLEY, s.d.: 41). Antes, a *paideia* era privilégio de poucos, na qual em geral se aprendiam questões relacionadas ao corpo, à moral e ao patriotismo, bem como incorporados os valores hierárquicos. Os que não tinham nenhuma condição não acessavam a educação; os que tinham poucas condições, tinham aulas coletivas em escolas; e os que possuíam boas condições tinham professores particulares.

A formação era exercida de forma mais requintada pelos aristocratas, que acessavam os círculos dos filósofos, além de aprenderem música e dança, e frequentarem os ginásios. Seria uma prerrogativa por mérito, que era, entretanto, determinado pura e simplesmente por uma questão de sangue, de bom nascimento.

Os sofistas, por sua vez, introduziram um modelo muito mais acessível e democrático. Apesar das críticas que lhes eram feitas sobre a cobrança para ensinar, como verdadeiros “prostitutos do saber”, muito se inovou pela grande ampliação do público alvo da educação. Embora nem todos tivessem realmente condição de pagar por tal ensino, muito mais cidadãos conseguiram, em detrimento dos “poucos” que antes tinham acesso somente por condições de nascimento. Barbara Cassin, sobre isso, afirma que “o fato de escolher ser um mestre pago ao

---

<sup>26</sup> A pouquíssima intervenção que havia era em relação à moral, que comentaremos mais adiante.

invés de um filósofo-rei que subjuga talvez seja a maneira propriamente sofística – no final das contas, espantosamente moderna – de desunir ética e política, assegurando, simultaneamente, a democracia” (CASSIN, 2005: 69).

Isso, obviamente, gerou muita insatisfação dos aristocratas que perdiam sua exclusividade, e empregaram diversas críticas à educação sofística, como por exemplo:

[...] o adestramento proporcionado pelos professores pagos de argumentos sofisticos assemelhava-se à maneira como Górgias tratou da matéria. Pois o que eles faziam era distribuir discursos para serem aprendidos de memória, alguns deles retóricos, outros sob a forma de perguntas e respostas, na suposição de que os argumentos de cada uma das partes estivessem todos, de modo geral, incluídos ali. E assim, o ensino que ministravam aos seus alunos era rápido, mas rudimentar. Imaginavam, com efeito, adestrar as pessoas transmitindo-lhes não a arte, mas os seus produtos (Aristóteles, *Dos Argumentos Sofisticos*, 185b-184a In ARISTÓTELES, 1978:156).

O aumento da própria pluralidade da sociedade participante durante o regime democrático, mormente pela imigração e pela ascensão econômica, fazia imprescindível o preparo de mais pessoas para a prática política. O acesso à educação interferiu diretamente no acesso à política e à tomada de decisões, que até então era garantido apenas formalmente aos que não tinham condições de expor e defender suas ideias. E exemplo desse maior acesso à educação que foi gerado estaria no *Protágoras* em que, logo após a narração do mito, o sofista comenta que procurar um professor de virtude é o mesmo que procurar quem ensine a língua grega demonstrando, assim, não só a interdependência entre politicidade e linguagem (CASSIN, 2005: 69), mas também o fato de que virtude era algo que todos poderiam ensinar e aprender<sup>27</sup>.

Além de professores de política, vários dos sofistas eram extremamente ativos na vida política grega, ocupando cargos importantes e sendo indicados a elaborar as constituições de diversas cidades, ocorrências que muito possivelmente os levaram a diversas reflexões sobre a justiça e a política pertinentes para a época. Assim, eram aptos a ensinar tanto a forma do discurso como seu conteúdo.

A performance também era muito importante na exposição e revelava interesses. Rapidamente ganharam grande notoriedade porque a palavra era muito importante na cultura

---

<sup>27</sup> Barbara Cassin também atenta para o paradoxo recorrente de que as condições e habilidades não se desenvolvem igualmente para todos e os que se destacam mais e tornam-se professores, cobram por isso (CASSIN, 2005: 69). Essa diferença de alcance no desenvolvimento da virtude, entretanto, não impede que todos acessem o que é mais importante, que é a política.

grega, podendo ser considerada mais forte até mesmo que a violência, com o objetivo de realizar uma ação e sua respectiva eficácia.

As primeiras grandes observações feitas pelos sofistas foram com relação às artes do discurso, extremamente relevantes para se alcançar uma decisão que fosse considerada a melhor. Dentre as habilidades e técnicas das quais afirmavam ser mestres, estavam as que consideravam essenciais para a prática política, tais como a retórica, a oratória, o uso correto das palavras e a correção dos nomes. Somente seria possível o desenvolvimento da eloquência com a prática da palavra livre e direta, condições já proporcionadas pela democracia. Assim, acreditavam que qualquer homem munido dessas habilidades estava apto a se fazer convencer e ganhar discussões nas reuniões políticas. Condição essencial para isto, entretanto, era a crença de que, através do ensino e da prática, qualquer cidadão teria capacidade de desenvolver tais habilidades (virtudes)<sup>28</sup>. Isto seria outro aspecto extremamente escandaloso aos olhos dos filósofos e aristocratas, que defendiam que tais características seriam inatas. Com isso, como sua classe exercera o poder predominantemente até a instauração da democracia, “coincidentalmente” os discursos defensores de seus ideais tendem a demonstrar que somente eles estariam aptos a continuar praticando a política, como homens de bom nascimento que eram.

Outra importante característica difundida pela educação sofística seria a *polymathía*<sup>29</sup>, ou seja, o amplo conhecimento de diversos assuntos, que permitia ao discursante falar sobre qualquer assunto a qualquer tempo<sup>30</sup>. Assim, o domínio do saber em diversas áreas facilitaria o controle de qualquer debate pelo convencimento com argumentos fortes e concretos. Isto era de extrema importância para lidar com a versatilidade das assembleias. Como bons escritores de discursos e capacitados na arte de convencer, os sofistas teriam, então, de ter conhecimento amplo, das mais diversas áreas do saber, e ser capazes de discorrer sobre qualquer assunto:

---

<sup>28</sup> O desenvolvimento de virtudes em geral (tais como lutar bem, fabricar um bom sapato) para os sofistas exigiam uma certa predisposição do sujeito aliada à educação e à prática reiterada daquela determinada habilidade. A única exceção, segundo o Mito do *Protágoras*, seria com relação ao senso de respeito e ao senso de justiça, que Zeus teria mandado distribuir igualmente a todos os homens para que pudessem tomar parte na política e tornar possível a vida em sociedade.

<sup>29</sup> Platão também critica a *polymathía* por pensar que ela prioriza os saberes particulares e não seja compatível com uma boa visão geral da política. Os sofistas comprovam o completo oposto.

<sup>30</sup> Como exemplo:

“Fidípides: - Que se pode realmente aprender de honesto com esses sujeitos?

Estrepsíades – Verdade mesmo? Todas as habilidades humanas” (Aristófanes, *As nuvens*, 840 In ARISTÓFANES, 1976: 54)

O mais versátil, Hípias de Elis, alegava possuir domínio em matemática, astronomia, música, história, literatura e mitologia, assim como talentos práticos como alfaiate e sapateiro. Alguns dos outros sofistas foram preparados para ensinar matemática, história e geografia, e todos eles eram hábeis retóricos. (KENNY, 2008: 54)

Não há indícios que os sofistas tenham defendido ou ensinado outras técnicas que pudessem servir de manipulação em reuniões políticas que, entretanto, eram comuns entre os gregos, tais como apelação a sentimentos religiosos (muito pelo contrário, eram extremamente racionais), aproveitar-se do cansaço dos participantes em reuniões longas, criar tensões ou pressionar.

As maiores críticas à educação proporcionada pelos sofistas provinham por parte da elite conservadora e consistia realmente no medo da ampliação da participação. Como dito anteriormente, pelo próprio Mito do *Protágoras*, a política seria possível para todos (Platão, *Protágoras*, 320c e segs), e todos os cidadãos eram incentivados a falar na democracia, sem que a condição social fosse um obstáculo. Obviamente os que possuíam melhores condições econômicas em geral participam mais, e tinham melhores possibilidades de preparo e aquisição de experiência. Mas se se pensa, como a aristocracia, que o cidadão comum não tem capacidade política, a própria ideia de democracia cai por terra. Os pobres raramente seriam bons oradores a ponto de vencerem eleições, mas pelo menos tinham condições formais de participação e poderiam ser bem sucedidos caso tivessem talento nato (algo que os aristocratas sequer imaginavam ser possível em tal classe). Mas o simples fato de se reconhecer sua capacidade, de terem a mesma oportunidade que os demais de participarem da assembleia (ainda que não exponham), e poderem votar suas leis era um enorme avanço.

Outra crítica, das mais importantes, dizia respeito ao ensino interessado na remuneração, facilmente advinda de filósofos aristocratas que não precisavam receber dividendos. Os sofistas praticamente inauguraram a profissão da docência e nada mais cabível que receber pelo seu trabalho. Na tradição de Atenas desde os primórdios a política e as atividades econômicas eram conciliáveis<sup>31</sup>. Inclusive, a maioria dos cidadãos atenienses trabalhava para sobreviver (WOOD, 2011: 162), e apenas uma minoria sobrevivia à custa de trabalho alheio. Como era aceito que todos continuassem a exercer seus ofícios concomitantemente, tais como agricultura, artesanato e comércio, não vislumbramos porque

---

<sup>31</sup> Dados de aula proferida pelo Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 04 abr. 2014.

com os sofistas deveria ser diferente, sobretudo pela pertinência temática do trabalho. Vários trabalhos técnicos e artísticos eram pagos na época. Além do mais, ainda que se argumentasse que a queixa é só pelo fato de envolver política, vislumbramos que na cultura ateniense em geral a *mystoforia* foi bem aceita, o enriquecimento no exercício da política não era mal visto – principalmente se viesse de fora da cidade, como era o caso da maioria dos sofistas. Kerferd ressalta que não era exatamente o fato de cobrarem que incomodava os aristocratas, mas de venderem a formação a qualquer um, sem discriminação (KERFERD, 2003: 47).

Outro aspecto criticado é o relativismo e o dito “desprezo” pela verdade. Entretanto, o relativismo é claramente uma expressão de regimes abertos, combinando com pluralidade de opiniões. A existência do regime democrático só é possível quando a opinião é (pelo menos) mais forte que a verdade. Se a verdade fosse tida como mais forte que a opinião, tolheria a liberdade de opinião e o regime democrático não seria possível<sup>32</sup>. A cultura grega como um todo já era relativista, sendo este aspecto colocado em xeque somente pelos aristocratas e oligarcas que tentavam dominar a política e o pensamento com elementos absolutos.

Por fim, aprofundando a questão de a virtude poder ser ou não ensinada, vislumbramos que teria chegado ao ponto até mesmo de Platão corromper o significado original de virtude (existente desde os tempos homéricos, enquanto habilidade e excelência), para um significado mais próximo a “bondade” e “honestidade”, mais tarde apreendido pelo cristianismo e absorvido pela cultura em geral. Isso se deu uma vez que, como não era mais possível atacar os sofistas no plano prático (pois o próprio sucesso, notoriedade e riqueza que fizeram a partir de seus ensinamentos demonstraram, em diversos testemunhos, ser incontestáveis suas habilidades), seria necessário levar a discussão para o plano moral. Nele, a partir de seus próprios valores estabelecidos, Platão poderia afirmar qualquer coisa sobre os sofistas (como o fato de não serem capazes de ensinar algo que “não possuíam”, que era a virtude). A virtude enquanto excelência, certamente possuíam, como diversas fontes afirmam. Entretanto, a moralidade imposta por Platão poderia ser oponível a qualquer um.

Com isso, a maior parte das críticas contra os sofistas foram levadas para o campo moral com o objetivo claro de denegrir sua imagem e demonstrar que o modelo ideal e verdadeiro de cidadão justo e virtuoso é aquele que não exerce atividades ignóbeis e

---

<sup>32</sup> Dados de aula proferida pelo Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 28 mar. 2014.

incompatíveis com as qualidades morais (como o trabalho trivial de artífices), que possui tempo para o lazer e o ócio e que não trata a educação como “mercancia”.

Todavia, ressaltamos mais uma vez que a atuação dos sofistas, tanto do ponto de vista pedagógico, como com relação ao pensamento sobre política e justiça que introduziram, foi de extrema importância para a consolidação democrática.

Além disso, com relação ao suposto desinteresse pela justiça atribuído pelos filósofos, os sofistas tecem diversos elogios às leis como primado da justiça em oposição às antigas arbitrariedades e privilégios, uma vez que o poder absoluto necessariamente significa a supressão da lei, que é interesse do povo. Exemplo disto está em passagens de Protágoras em que é possível perceber sua conduta de condenar a injustiça e afirmar o direito. Não haveria leis eternas e invioláveis, mas “o direito, o Estado, a moral, os costumes, ele os toma por fundamentos da comunidade humana” (BONAVIDES, 2008: 423). Por esses e outros fatores, Bonavides reflete que seria justificável o fascínio e a impressão que causava nos atenienses, a ponto de ser homenageado e convidado a elaborar leis (BONAVIDES, 2008: 423). Pensamos que tais fatores, que se repetiram na vida de outros sofistas, servem, igualmente, para demonstrar sua distinção e importância na política.

Embora alguns já alcancem o plano da crítica das deturpações da lei e da justiça que se iniciaram mesmo após instaurada a democracia (principalmente os defensores da supremacia da *phýsis*), conforme trataremos mais adiante, não obsta o fato de valorizarem a justiça como “o maior dos bens entre os homens” (SOUSA; PINTO, 2005: 182), imprescindível para a existência humana.

Apesar de não formarem uma única escola ou homogeneidade de pensamento, os sofistas foram assim rotulados e denegridos pela tradição, tornando-se “alvo habitual de ultrajes e maus tratos” (BONAVIDES, 2008: 405).

Ressurge então, uma questão inicial que já se demonstra ser de resolução bastante difícil: quem seriam, afinal, os sofistas? E por quê? A tradição lhes negaria a condição de filósofos por se aterem mais a questões práticas que teórico-científicas. Neste ponto, destacamos o lembrete de Bonavides a respeito da semelhança dos sofistas com Marx, que sustentou que o papel do filósofo não é interpretar o mundo, mas transformá-lo (BONAVIDES, 2008: 416). E talvez os sofistas realmente tenham feito mais do que a tradição revelou.

Partimos, então, para a análise da acepção histórica do termo “sofista”, que guarda dificuldades. Num momento pregresso possuía designação honrosa, remetendo aos Sete Sábios da Grécia (tais como Sólon e Tales de Mileto, ou até mesmo Pitágoras e Anaxágoras segundo algumas tradições), visto que o próprio vocábulo grego *sophós* (σοφός) designa “sábio”, e o acréscimo do sufixo “tes” (-της) indica o agente, profissional, quem exerce ou pratica a virtude que, no caso, é a sabedoria: (*sophistés*) σοφιστής<sup>33</sup>. Heidegger afirma que mesmo a palavra *sophós* (σοφός) já possuía referências com o trabalho artesanal, do saber lidar com algo (HEIDEGGER, 2009: 23), motivo pelo qual alguns filósofos também trataram do conhecimento como um elemento intelectual aliado a uma *areté*. De qualquer forma, o uso da palavra *sophistés* (σοφιστής) de modo jocoso foi tardio.

Até mesmo Sócrates e Platão chegaram a ser denominados como sofistas (BONAVIDES, 2008: 407), havendo, inclusive, vários indícios de que Sócrates teria sido um sofista na primeira fase de sua vida, e deixara de ser para atacar os problemas do regime democrático, com o qual havia se desiludido<sup>34</sup>. Reale admite, inclusive, que ele seria o que havia de melhor na sofística (REALE, 1993: 199). Porém, a distinção mais expressa entre filósofos e sofistas – a qual Platão teria sugerido implicitamente em seus diálogos – veio com Aristóteles, que complementou a acepção de “filósofo”, surgida com Pitágoras, como aqueles que são preocupados com as verdades últimas, ao passo que a visão dos “sofistas” se perpetuou na história da filosofia como o grupo de pensadores itinerantes (desprezíveis por não terem vínculo com qualquer *pólis*), despreocupados com a verdade e amantes da *dóxa*, além de “prostitutos” do saber, ou seja, espécies de mercenários, sem fidelidade nenhuma, num período em que isso denotava honradez. Vernant também comenta o tema:

Para começar, uma questão sobre o vocabulário. No século VI, não existiam ainda as palavras “filósofo” e “filosofia”. O primeiro emprego de *philosophos* atestado figuraria em um fragmento que se atribui a Heráclito, no início do século V. Na realidade, esses termos adquirem direito de cidadania somente em Platão e Aristóteles ao tomar um valor preciso, técnico e, de certo modo, polêmico. Afirmar-se “filósofo”, mais do que ligar-se aos seus predecessores, é distanciar-se com

<sup>33</sup> Diz-se que no túmulo de Trasímaco estava inscrito que “saber” era sua profissão (ROMEYER-DHERBEY, 1986: 69).

<sup>34</sup> Sócrates é retratado como sofista o tempo inteiro em *As nuvens*, de Aristófanes. Como exemplo, Estrepsiades teria dito que não sabia direito o nome desta gente, “pensadores”, “inquiridores”, “gente honesta”, ao que Fidípides responde “Ora! Charlatães, eu sei. Falas desses impostores, de faces pálidas e descalços, de que fazem parte Sócrates e Querefonte” (Aristófanes, *As nuvens*, 100 In ARISTÓFANES, 1976: 30). Platão, segundo relatos, chegou também a alcançar fama de sofista em seu tempo (NUNES, 1975: 102-118).

relação a eles: é *não ser* um “físico” como os milésios, limitando-se a uma investigação acerca da natureza (*historía peri phýseos*), não ser também um desses homens que ainda, nos séculos VI e V, se designam pelo nome de *sophós*, sábio como os Sete Sábios, entre os quais figura Tales, ou *sophistés*, hábil no saber à maneira desses peritos na arte da palavra, desses mestres da persuasão, de competência pretensamente universal, que se tornarão ilustres no decorrer do século V, e que Platão recusará no filósofo autêntico, a fim de, por contraste, estabelecer melhor o estatuto de sua disciplina. (VERNANT, 1990: 477)

Temos de ter em mente as possíveis parcialidades dos discursos e o fato de que, após denegrir a imagem dos sofistas, Platão assumiu a imagem de pensador preocupado com a verdade, não apegado aos bens materiais e que procura ideias perfeitas de justiça e Estado, enquanto os sofistas foram apagados da história como não merecedores de qualquer respeito.

Com relação ao conteúdo de seu pensamento, desconstruiremos nos capítulos a seguir tal concepção, demonstrando que foram, de fato, importantes humanistas, ao inaugurarem discussões relevantes acerca da cultura, da religião, da política e da justiça. Seriam preceptores da arte da política, que passa a ser necessária naquele contexto da Grécia, servindo de instrumento de influência e acesso ao poder.

Também quanto ao conteúdo, a dificuldade de estabelecer quem seriam os sofistas aparece até mesmo com relação à diferenciação com os pré-socráticos (ou pré-platônicos) naturalistas (ou cosmólogos), que não seria tão pacífica. As classificações são tão precárias, que vários pensadores classificados canonicamente como sofistas e/ou pré-socráticos nasceram depois de Sócrates, como Demócrito, Hípias, Crítias e Trasímaco. As distinções que geralmente são utilizadas hoje não perdem seu valor didático, mas cabe salientar que durante séculos de história da filosofia não se faziam conhecer. No “renascimento” das investigações sobre os filósofos antigos esquecidos, os próprios Diels e Kranz colocaram ambos os grupos (cosmólogos e sofistas) sob a denominação de “pré-socráticos” no seu compêndio *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

Alguns pensadores classificados como naturalistas também foram preceptores de líderes políticos, como Tales, que foi de Periandro (tirano de Corinto), e Anaxágoras, que foi de Péricles. Tales ainda teria atuado na política tentando unir as cidades-Estado da Ásia Menor (atual Turquia) numa confederação para fortalecer o mundo helênico (SOUZA, 1978: XXI). Foram chamados por Aristóteles de sofistas vários pré-socráticos ditos naturalistas (como Heráclito e Pitágoras), mas que cuidaram também de questões relativas ao homem em sociedade (BONAVIDES, 2008: 415). Na boca de Luciano, Pitágoras também foi chamado de

sofista, junto com os adjetivos “charlatão” e “impostor” (LUCIANUS, *Gallus*, Seção 4), assim como Heráclito teria lhe atribuído a alcunha de “ancestral dos charlatões” (Filodemo, *Retórica*, I, c.57 In SOUZA, 1978: 87). Empédocles, à semelhança de Protágoras, também anuncia a falácia de uma verdade absoluta, ao mesmo tempo em que torna a verdade uma medida humana, proporcional, que um mero mortal possa alcançar (SOUZA, 1978: XXXII).

Por outro lado, vários nomes tidos como sofistas teriam se ocupado de investigações e escritos sobre a natureza<sup>35</sup>, como Hípias e Górgias. Como os pré-socráticos naturalistas, Antifonte teria escrito também o seu *Sobre a natureza* (*Peri Phýseos*, Περὶ Φύσεως)<sup>36</sup>. A própria abertura temática da investigação dos sofistas guarda pertinência com outra característica que seria a eles atribuída, já mencionada: a *polymathía*.

Ao contrário do que comumente se diz, portanto, não foi Sócrates quem inaugurou as discussões éticas e políticas para ser considerado um marco divisor de águas entre o naturalismo e o humanismo gregos. Mais exemplos serão dados mais adiante.

Bonavides acredita ser o traço comum de todos os que foram considerados sofistas o pensamento crítico. Se assim fosse, mais facilmente se resolveria a questão acerca de serem considerados também filósofos. Fassò salienta o fato de a democracia sempre ter se baseado em premissas filosóficas críticas e antidogmáticas (FASSÒ, 1966: 29) e, portanto, o ativismo dos sofistas tende a aproximar-se mais da atitude filosófica do que Platão e Aristóteles deixam admitir (ONFRAY, 2008: 86). Por outro lado, isso traria a dúvida de alguns “filósofos” poderem permanecer denominados enquanto tal. Portanto, a própria oposição *filósofos x sofistas* teria de ser relativizada diante da discriminação preconceituosa imposta principalmente por Platão e Aristóteles<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Bonavides ressalta a advertência do helenista italiano Mario Untersteiner de que houve nos sofistas também um esforço de conhecer a natureza (BONAVIDES, 2008: 415).

<sup>36</sup> “Da natureza” ou “Sobre a natureza”. Era o nome comum dos tratados cosmológicos dos pré-socráticos ditos naturalistas, em que apresentavam seu pensamento sobre a essência de todas as coisas.

<sup>37</sup> No mesmo sentido, Marques afirma: “Penso que o tema do ‘sofista-caçador’ não é uma questão menor, que se poderia descartar, condenando um pequeno grupo de charlatões que querem enganar os outros, cobrando por seus ensinamentos. Antes, é todo o problema da comunicação e da educação humana que é levantado. Trata-se de saber se o filósofo estaria isento das pretensões persuasivas que comporta todo movimento pragmático implícito nos discursos humanos. Num primeiro momento, isso não parece de modo algum possível, pois o filósofo, evidentemente, também está inserido no jogo de relações que os homens estabelecem entre si, está também submetido às suas regras, o que o aproxima irremediavelmente do sofista, como de qualquer outro ser humano” (MARQUES, 2006: 86).

Nós, todavia, acreditamos ser mais visível como traço identificador de todos os sofistas o fato de serem oradores, logógrafos e professores de política<sup>38</sup>. A distinção por qualquer conteúdo não seria unânime, ao passo que esta causa menos discrepâncias. Com relação à acusação de serem estrangeiros, ou mesmo itinerantes, e portanto desprezíveis por não terem vínculo com a *pólis*, não procede para Crítias e Antifonte, que eram atenienses. Os demais sofistas foram para Atenas pela receptividade de estrangeiros minimamente instituída pelo governo democrático e pela liberdade, principalmente de exposição. Com relação a acusações de serem relativistas, veremos que isso não lhes legava o desinteresse pela verdade e pela justiça.

Conforme já adiantamos e procuraremos demonstrar, os sofistas são extremamente heterogêneos e muitas vezes parecem ter pensamentos até mesmo contraditórios entre si, mas todos eles atuaram de alguma forma na política, fizeram discursos (orais ou escritos), recebiam por suas práticas profissionais e tornaram-se famosos por ensinar as artes relacionadas à prática política.

Além dessa distinção objetiva, optamos por manter também uma valorativa, que talvez não alcance todos que são comumente chamados de sofistas.

Criticando os autores que desqualificam os sofistas como filósofos e os tratam como meros retóricos, Cassin afirma que “os sofistas [...] são um momento necessário da história da filosofia: eles refutam a abstração vazia do ser eleático pela consideração das coisas efetivas, da realidade do mundo sensível e vivo, pluralidade, movimento, subjetividade” (CASSIN, 2005: 14). Concordamos com o ponto de vista de que não é possível conceber Sócrates e Platão sem sua interlocução com os sofistas (JAEGER, 2013: 341).

Embora convencidos de que vários deles sejam, de fato, filósofos, com relação a outros sofistas há tão poucos fragmentos que não se pode afirmar. Todavia, os que consideramos “filósofos”, também consideramos como mais que isso, como melhores ainda que simplesmente filósofos. Insistimos em continuar denominando-os como “sofistas” não só por questões didáticas e de diferenciação com seus opositores, mas porque, para nós, ao contrário do que a tradição pensa, é uma bela designação e um elogio. Isso porque teriam o

---

<sup>38</sup> Kenny comenta que os sofistas poderiam ser denominados como primeiros filósofos profissionais, opondo a essa ideia somente o fato de expandirem sua atuação muito além da filosofia (KENNY, 2008: 54). Jaeger também comenta o fato de ser comum a todos serem “mestres da areté política e aspirarem a alcançá-la mediante o fomento da formação espiritual, qualquer que fosse a sua opinião sobre a maneira de realizá-la” (JAEGER, 2013: 343).

*plus* da política, da arte retórica, da atitude crítica mais séria que os outros filósofos a eles contemporâneos<sup>39</sup>. Além disso, muitos poderiam, devido à sua *polymathía*, serem facilmente designados como “gênios”.

Filóstrato mesmo demonstra essa relação de qualificação em relação aos filósofos:

Hay que considerar a la sofística antigua como retórica dedicada a la filosofía, pues discurre sobre los mismos puntos que los filósofos; pero lo que éstos, mientras plantean sus cuestiones como trampas y obtienen progresos mínimos en su investigación, dicen no conocer aún, eso mismo el sofista antiguo lo presenta como seguro de saberlo. En efecto, inician sus discursos expresiones como: “Yo sé”, “Conozco”, “Tiempo ha tengo observado” y “Nada hay seguro para el hombre”. Este tipo de expresión preliminar da un eco previo de calidad a los discursos, de inteligencia y claro dominio de la verdad. (Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, Libro I Flavio Filóstrato a Antonio Gordiano, Cónsul Precarlo In FILÓSTRATO, 1999: 62-63).

Um outro valor ainda agregado aos sofistas, seria a arte poética. Alguns possuíam fama de serem poetas ou de ter ligação com eles, o que também gerava desprezo de vários grupos filosóficos, principalmente Platão. Nós, todavia, pensamos que não seria nada mau, na Grécia antiga, ser comparado a Homero e vários outros fundadores da cultura helênica.

Vencido esse pressuposto, adentremos, agora, no tema da justiça.

### 3 O IDEAL DE JUSTIÇA PRÉ-SOFÍSTICO

#### 3.1 *Themis e Dike*

*Themis* (θέμις) e *Dike* (δίκη) são as denominações gregas para justiça ou leis/normas, de forma transcendente, embora em diferentes níveis. Ambas são personificadas nas deusas gregas da Justiça, sendo a primeira mãe da segunda.

*Themis*, segundo a tradição mais recorrente, seria a deusa da lei eterna, personificação da justiça divina, e pertenceria à classe dos titãs (filha de Gaia e Urano), tendo se tornado uma das esposas de Zeus (GRIMAL, 1958: 448). Em Homero, *Themis* comunicaria as ordens divinas (*themistes*) a Zeus para que este repassasse aos homens, obrigando-os a um

---

<sup>39</sup> Pródico, também, tão preocupado que era com sinônimos e a correção dos nomes, definia o sofista como intermediário entre o filósofo e o político (ROMEYER-DHERBEY, 1986: 66).

comportamento justo, incluindo a participação e o voto nas reuniões militares, o exercício do direito e da hospitalidade e a veneração aos mortos (BONAVIDES, 2008: 395). Essa transmissão de *Themis*, aos homens, entretanto é privilégio dos reis.

Relacionados a *Themis* estão outros elementos intimamente ligados ao direito. Além de *Dike*, também teve como filhas as *Moiras* (Μοῖραι), que controlam o destino ou a fortuna; *Eunomia* (Εὐνομία), personificação da boa ordem; e *Irene* (Εἰρήνη), personificação da paz (HUDSON, 2016). As tradições somente divergem quanto à ordem de geração, mas são pacíficas quanto à proximidade dessas figuras entre si. De forma paralela e similar ao que acontece com as divindades mencionadas, há também relação entre *Nêmesis* (Νέμεσις), que é a personificação da retribuição, ou distribuição daquilo que é devido, unida a *Aidós* (Αἰδώς), que é senso de respeito (HUDSON, 2016). Por outro lado, as fontes também colocam como opostas ou inimigas da justiça *Eris* (conflito, perturbação – Ερις), *Bía* (força – Βία); e *Hybris* (imoderação, violência - Υβρίς). Zeus teria dado aos homens o poder de guiar-se conforme a justiça, através da *Dike*, que teria se tornado sua marca registrada, para destruir essas três entidades (BONAVIDES, 2008: 396).

Brandão afirma que *Themis* vem do verbo *tithénai* (τιθέναι), que significa "estabelecer como norma", donde emanaria o que é estabelecido como regra, lei divina ou moral, justiça emanada pelos deuses, por oposição a *nómos*, e a *dike* (δίκη), mais ligadas à ideia de lei humana, maneira de ser ou de agir, associadas ao hábito, ao costume, à regra, e à justiça humana (BRANDÃO, 1986: 201). *Themis* também guarda relação com *Títhemi*, cujo ancestral do indo-europeu viria da mesma raiz de “colocar”, “estabelecer”, “pôr”, num sentido de “criar” (BENVENISTE, 1995: 103). O vocabulário jurídico foi especializando, chegando ao termo *thesmós*, que designa “regra legal”, “norma”, e *themis*, que seria o vocábulo mais notável, e que teve formação próxima de *thémethla*, do vocabulário da construção, que denomina “base” ou “fundamento” (BENVENISTE, 1995: 104).

Enquanto direito, *themis* designaria regras de origem diretamente divina relativas à família (menores unidades na organização social) (RAMOS, 2013: 307). *Dike*, por sua vez, complementaria *themis* e representa uma geração seguinte não só no panteão, mas nos direitos. Designaria regras aplicáveis na relação entre as famílias da tribo (RAMOS, 2013: 307), ou seja, procedimento judicial entre privados (GIOMBINI; MARCACCI, 2012: 22, nota 2), sendo, em oposição à primeira, uma ordem humana. Apesar de, a rigor, ela não passar de “uma expressão concreta através do humano, de uma justiça divina – θέμις (*thémis*)”

(RAMOS, 2013: 307), já expressa um caminho em direção à maior participação e potência do homem neste processo (RAMOS, 2013: 307).

Havelock (1978) afirma que ambas, *themis* e *dike*, já estavam presentes em Homero, só que na forma de procedimento e processo, com a prática oral e deliberação direta, já que não havia leis escritas.

Com raiz diferente (“*deik-*”), *dike* adviria de *deiknymi*, que significa “mostrar”, “dizer” (que também gera o *dico* latim, igualmente integrante do vocabulário jurídico) (BENVENISTE, 1995:110).

Assim, pôde-se vislumbrar como, nos primórdios, a concepção de justiça grega esteve intimamente ligada a uma ordem cosmológica, a princípio comandada por divindades. O homem, nesta condição, estaria inteiramente sujeito ao destino e à vontade dos deuses.

Na mudança de *themis* para *dike* é que vislumbramos o início de um afastamento da ordem divina, com a crescente participação humana na construção do direito. Hesíodo, por exemplo, já projeta *Dike* em primeiro plano (BONAVIDES, 2008: 396), colocando-a, em sua *Teogonia*, como parte do plano da escolha. Também sobre esta transição:

[...] o direito grego oral, consuetudinário, estava nas mãos dos nobres, dos Eupátridas<sup>40</sup>, que, por "conhecimento hereditário", pretendiam interpretá-lo e aplicá-lo. Era o direito baseado na *thémis*, "*têmis*" (Thémis, "Têmis", é a deusa da justiça), isto é, na justiça de caráter divino, uma espécie de ordálio, cujo depositário é o rei, o eupátrida, que decide em *nome dos deuses*. Não foi apenas Hesíodo que se queixou dos "reis comedores de presentes", que não raro julgavam em seu próprio proveito [...]. Foi exatamente com isto inclusive que Sólon tentou romper, substituindo a *têmis* pela *dike*, "dique", isto é, pela justiça dos homens, baseada em leis escritas. (BRANDÃO, 1986: 151-152)

E é neste contexto de mudança que se encontram os pré-socráticos naturalistas. Vários deles apresentam ainda a concepção de justiça relacionada a uma ordem cosmológica, mas já tentam justificar a ordenação de forma racional, pela natureza e não no divino. É na própria natureza que se encontraria o princípio de ordenação de tudo, sendo o homem mais um elemento desse *kósmos*. Um exemplo seria Anaximandro, para que as coisas surgiram e se destruiriam pela ordem do tempo, justiça e injustiça se compensariam: “o vir a ser seria um castigo cósmico para o que deixou de ser” (NIETZSCHE *apud* MATOS, 2011: 54).

---

<sup>40</sup> Os Eupátridas seriam os donos das melhores glebas de terra, e por isso se apossaram de todo o resto: religião, sacerdócio e leis. São os considerados nobres, aristocratas, de melhor linhagem, e o termo literalmente quer dizer “de bom pai”, ou seja, “bem nascido”.

Termos como o verbo *kosméō* (κοσμέω), que significa “ordenar”, “equilibrar”, “provir”, estão presentes, inclusive, no Mito do *Protágoras*, em relação à distribuição de talentos e habilidades aos seres vivos para sua sobrevivência. É mais uma marca da transição mencionada: as habilidades técnicas humanas são de origem divina e distribuídas mediante o sacrifício de um semideus. É algo já revolucionário por apresentar igualdade entre os homens e a audácia de todos terem acesso a algo “divino”. É também uma ideia de distribuição e equalização dessas características ditas “sagradas”<sup>41</sup>, fundantes da vida civilizada. A articulação da fala e das palavras foi um dos primeiros elementos para fazer com que o homem conseguisse desenvolver as demais habilidades de sobrevivência mínima, até que alcançasse a finalização com a aquisição das virtudes mais importantes para a vida em sociedade, entre elas a própria *dike* (senso de justiça). Cassin afirma, também sobre o mito, que *dike* “antes de ser a ‘justiça’, portanto o ‘processo’ e o ‘castigo’, designa a ‘regra’, o ‘uso’, tudo o que se pode ‘exibir’ (*deiknymi*): a norma pública da conduta” (CASSIN, 2005: 68).

A história do pensamento até os sofistas caminha cada vez mais na direção de destituir a justiça de elementos divinos ou quaisquer outros transcendentais, conforme se verá de forma mais detida. Entretanto, tal trajetória é interrompida por Platão, cuja ideia de justiça pretende, de alguma forma, reviver o ideal pré-sofístico. Apesar de criticar a crença nos deuses e posicionar a referência de justiça teoricamente em uma figura humana, qual seja, o sábio, este seria o único dotado de capacidade para ditá-la, e, ainda assim, a partir de uma fonte transcendente de conhecimento, inacessível aos demais seres mortais, à semelhança dos antigos sacerdotes que ocupavam essa função nos períodos anteriores. A justiça e as leis voltam a ser monopolizadas, inacessíveis transcendentais, aristocráticas e fontes de dominação e, como já exposto, seu pensamento é o que prevaleceu no restante da história. Basta ver que, até os dias de hoje, as leis são elaboradas e votadas pelos “melhores” escolhidos na sociedade, e a justiça aplicada por indivíduos que alcançaram um saber “distinto”, e compõem uma

---

<sup>41</sup> Ao arripio dos dizeres literais, Villey interpreta que neste mito a concepção de justiça seria subjetiva e corresponderia a um “sentimento inscrito no coração de cada um”, e que disso Protágoras tira consequências democráticas (VILLEY, 2009: 19). Nosso contraponto é de Ellen Wood, que trata da universalidade da virtude que é enfatizada na obra (WOOD, 2011: 167), que por sua vez não só defende mas praticamente inaugura a democracia (CASSIN, 2005: 69). Entendemos que o *Protágoras* não tem como temática de destaque o relativismo, e que este tão pouco se confundiria com subjetivismo, conforme deixamos mais claro.

classe que, numa estrutura extremamente verticalizada, se destaca completamente do restante da população (e por vezes até mesmo da realidade em si!).

### 3.2 As primeiras manifestações de isonomia

Os filósofos pré-socráticos naturalistas foram responsáveis não só pela destituição do caráter divino da justiça, como em alguma medida contribuíram mais para sua abertura, ainda que timidamente. Tratam da justiça sob a concepção cosmológica (do ponto de vista da natureza), com a existência de um *logos* (e não mais algo divino) que ordena tudo enquanto cosmos e a causalidade. O direito seria visto como ordem universal e natural de harmonia e equilíbrio.

O maior exemplo foi Pitágoras (ou os pitagóricos, já que não havia distinção na produção autoral), que, apesar de ter origem aristocrática, preconizava a igualdade entre todos os seres do *kósmos*. Embora o fundamento esteja num elemento transcendente e espiritual (alma), tal premissa teve importantes implicações no pensamento e na prática tanto de sua comunidade como de sua *pólis*. Ele e seus discípulos atuaram ativamente na política, inclusive provocando uma revolta em Krotona.

Além disso, o pensamento do filósofo sobre a justiça estaria extremamente ligado a noções como harmonia, manutenção, equilíbrio, ordem, retribuição de medidas, igualdade e aperfeiçoamento, sendo, inclusive, consubstanciada em números (MATIAS, 2013: 61). Ele tentou estabelecer critérios racionais e matemáticos para a proporção e o equilíbrio no *kósmos*. No pensamento pitagórico, os números representavam um sentido real e constituíam as próprias coisas, razão pela qual podiam representar também entidades abstratas, tais como a justiça (BERNABÉ, 2008: 74).

O *kósmos* também não seria mais visto como destino inexorável, incontrolável ao homem. Pelo contrário, cada um teria um caminho pessoal traçado e cada homem seria o único responsável por seu destino.

De uma forma geral, na ideia de justiça pitagórica são ressaltados, como principais aspectos:

[...] a sua igualdade de gênero (demonstrada no aceite de mulheres da mesma forma que homens em funções políticas, religiosas e intelectuais); a sua Filosofia Moral (que pugnava por uma comunidade moral e o exercício das virtudes em grupo para a busca de um bem-comum); a sua visão cosmológica (que traduzia a noção de uma ordem universal prescrita como justiça); e a sua visão sobre o Estado (como instituição adequada para o aprimoramento do homem e a produção e manutenção do conhecimento, que deveria ser tratado com rigoroso zelo e guiado pelo mais sábio). (MATIAS, 2013: 61)

Anaximandro, também milesiano, ao tratar do princípio ou essência de tudo como o *ápeiron* (ilimitado), considera-o responsável pela dinâmica de separação entre opostos e de constantes neutralizações entre eles. O ilimitado é imortal, sem princípio e sem fim, e a extinção dos conflitos se dá pela compensação e pelo equilíbrio universal. As traduções de seu principal fragmento variam muito, mas, em suma, expõe que de onde há a geração das coisas, ali também há a sua destruição, conforme a necessidade, pois devem ser julgadas e pagar a pena reciprocamente por suas injustiças segundo a ordenação do tempo. Ou seja, haveria um eterno retorno das coisas, que estariam sempre sujeitas ao jugo do *kósmos*.

Outro pré-socrático que merece ser mencionado é Heráclito de Éfeso, que expõe acerca da unidade e harmonia entre tensões opostas, unidade na mudança e nas transformações. E, para ele, o fogo é que seria o elemento que julgaria e condenaria as coisas (GIANNOTTI, 2011: 33). Aqui, diferentemente de Anaximandro, justiça não seria apaziguamento (SOUZA, 1978: XXXI). O conflito e a constante transformação da realidade seriam a base de tudo, e por isso ataca Pitágoras, que preconizava que tudo era harmônico. Bonavides interpreta que, por esse mesmo fator, ele teria sido o precursor do relativismo dos sofistas (BONAVIDES, 2008: 402).

O efésio muito ajudou a desenvolver a dialética contemporânea e a visão bilateral do direito, dando-lhe uma concepção dinâmica, mas com um *logos* universal de fundo. Provavelmente teria sido também notável na política, já que os efésios o teriam convidado para elaborar suas leis, ao que este recusou (Diógenes Laércio, IX, 1-17 In SOUZA, 1978: 75). Ainda, para Heráclito, o *nómos* (que para ele já se distinguiria da *phýsis* e se alimentaria dela) seria um bem e caberia ao povo defendê-lo assim como defenderia sua cidade (BONAVIDES, 2011: 404).

Outro filósofo daquele momento e também marcante para o pensamento democrático foi Empédocles, que teria sido orador e mestre de Górgias (BERNABÉ, 2008: 181). Para ele, todas as coisas seriam formadas por quatro elementos eternos e imutáveis, porém governados

pela isonomia entre si, que se misturam e dissociam o tempo inteiro. Ou seja, em seus dizeres Empédocles já exalta a multiplicidade. A igualdade, principalmente a democrática, seria o que regeria o *kósmos* e, por isso, o filósofo deve lutar para democratizar a *pólis* e integrá-la na lei universal (SOUZA, 1978: XXXIV).

Encaminhando para o séc. V a.C e voltando à transição discutida no item anterior, vemos, sob outro aspecto, que ocorre uma espécie de laicização da justiça de várias formas possíveis. A elaboração de leis e sua aplicação já estavam em separação dos ritos religiosos, ao passo que houve também uma secularização. Ou seja, a concepção de justiça foi aos poucos dessacralizada, e “o discurso lógico foi estabelecido como alternativa à narrativa mítica” (RAMOS, 2012: 30).

A religião passou a ter papel social reduzido à medida que os mitos não eram mais satisfatórios. A própria democracia retroalimentou esse evento uma vez que fazia com que os cidadãos ficassem mais preocupados com a realidade concreta (MARCONDES, 2001: 22).

Isso ocorre por vários fatores. A cultura do relativismo, por exemplo, coloca em xeque vários pontos de vista e cria o ambiente propício para discussão de valores alternativos. Villey enxerga o fenômeno da laicização do ponto de vista do surgimento da noção de ordem natural como oposição à ordem divina precedente (VILLEY, 2009: 18). Nós, entretanto, vamos além e o enxergamos mais na contingência humana, no desenvolvimento e na valorização do *nómos*. Nessa transição, o conceito de justiça passa a significar não transgredir as leis do Estado, modificando-se e transparecendo, portanto, a relativização, uma vez que cada Estado (*pólis*) tem suas próprias leis. Este novo regime, assim, leva à consagração do *nómos* como norma impessoal e ampla que permite uma convivência pacífica entre os concidadãos (iguais entre si):

No tempo de Sólon, as cidades em crise fazem apelo a uma personagem qualificada por alguns dons excepcionais: árbitro, legislador estrangeiro muitas vezes designado pelo oráculo, tirano. O ideal de isonomia implica, pelo contrário, que a cidade resolva os seus problemas graças ao funcionamento normal de suas instituições, pelo respeito de seu próprio *nómos*. (VERNANT, 1990: 286)

As leis deixam de “se apresentar como mera imposição inexorável da ordem da natureza ou do divino, de cujos segredos apenas alguns homens eram detentores, e passa a ser pensada também como produto da decisão compartilhada dos cidadãos” (RAMOS, 2013:

297). Segundo Ramos, apesar de o respeito ao antigo e ao sagrado não ter deixado de existir entre eles,

A extraordinária novidade estava no fato de os gregos não mais se submeterem à imposição de suas leis simplesmente pelo respeito e temor ao caráter sagrado de seus mandamentos ou pela autoridade (...) passam a exigir a aprovação ou o consentimento dos cidadãos como critério de justificação de sua obrigatoriedade. (RAMOS, 2013: 301)

O mesmo autor ressalta a ideia de que com os gregos surgem as primeiras noções de leis resultantes da inteligência humana, da expressão da liberdade, da vontade dos cidadãos, e não do divino ou natural. Inicialmente, as leis escritas eram denominadas *thésmos*, variação de *themis*:

A palavra νόμος (*nómos*) só começou a ser empregada no sentido de lei de uma cidade no período democrático. Não que a palavra não existisse desde os tempos homéricos, mas ela não era empregada no sentido político que assumiu mais tarde. (...) Enquanto θεσμος (*thésmos*) continha a ideia de um legislador colocado acima daqueles a quem as leis se destinavam, a noção de νόμος (*nómos*) rejeitava essa ideia. (RAMOS, 2013: 301)

O homem grego, então, se libertaria de uma ideia de pertencimento orgânico a uma ordem do divino ou da natureza, migrando para o pertencimento à ordem da *pólis*, com o diferencial de, neste caso, ser partícipe e ativo na ordenação (RAMOS, 2013: 311-313).

Tais fenômenos são acompanhados pelas mudanças políticas já descritas, mormente a instituição por Drácon de leis escritas como critério de isonomia, e as reformas constitucionais de Sólon e Clístenes, que fizeram com que novas classes ascendessem ao poder.

Os sofistas, em suas reflexões e na superação de pensamentos anteriores, também ajudaram a secularizar e racionalizar diversos termos relacionados à justiça e à *pólis*, antes atrelados a valores míticos, transcendentais e absolutos, passando a colocá-los como contingentes no tempo e no espaço (BONAVIDES, 2008: 414). Assim, há a dessacralização do direito e da justiça, abrindo espaço para a construção conjunta e democrática do que seria o melhor a ser aplicado em cada situação.

Apesar e por causa dessa abertura ainda maior sobre os assuntos religiosos<sup>42</sup>, e pelo fato de os sofistas representarem essa nova era<sup>43</sup>, várias críticas de ordem moral foram dirigidas a eles. Questões polêmicas envolvendo a educação e a moral acabaram servindo de base para a maior parte das insurgências conservadoras e aristocráticas. Isto tem grande relevância porque o pouco controle sobre a educação somente era exercido pelo Estado caso houvesse ofensa à moral.

Exemplo disso seria o agnosticismo colocado de forma desinteressada por Protágoras e que lhe rendeu um processo que gerou sua expulsão e a destruição de suas obras<sup>44</sup>. Outro pensamento interessante é atribuído a Crítias, que concebe a religião de forma extremamente utilitária para a dominação dos homens no plano individual e velado, que o direito não conseguia alcançar. Entretanto, os discursos sofisticos em geral não costumam tratar de assuntos religiosos, ou usar disto para apelos e manipulações, tratando deles apenas de forma racional e realista que, mesmo que honestamente, assustava parte da sociedade grega<sup>45</sup>. O próprio desenvolvimento da democracia em geral caminhava para isso, na tentativa de afastar as práticas de aspectos sobrenaturais e auspiciosos, as quais apenas os conservadores tentavam manter. Não se observavam mais presságios e adivinhações manipulados por sacerdotes para resolver as questões: “era agora necessário convencer os juízes e os jurados; a ameaça de o perjúrio atrair a ira dos deuses deixara de ser persuasiva por si só” (FINLEY, s.d.: 113).

---

<sup>42</sup> A respeito da ausência de dogmas religiosos e do processo de abertura e dessacralização, Vernant afirma, sobre as influências recíprocas que “Se não se levar em conta, na religião grega, essas falhas, e mesmo essas oposições, não se pode mais compreender o desenvolvimento da sofística no século V a.C., cujo pensamento político revela um realismo quase provocante [...]” (VERNANT, 1990: 290).

<sup>43</sup> Sobre a continuidade dos sofistas em relação aos pré-socráticos naturalistas: “A sofística não é um movimento científico, mas sim a invasão do espírito da antiga física e ‘história’ dos jônios por outros interesses da vida e sobretudo pelos problemas pedagógicos e sociais que surgiram em consequência da transformação do estado econômico e social” (JAEGER, 2013: 348).

<sup>44</sup> Protágoras, apesar de ser influente e ter sido defendido pelo próprio Péricles, que era seu amigo, não conseguiu se livrar das acusações de impiedade (GIANNOTTI, 2011: 38).

<sup>45</sup> Vernant comenta, sobre essa pluralidade de comportamentos dos gregos em relação à religião, que “o fiel pode demonstrar ora uma extrema credulidade, [...], ora um ceticismo prudente, como Protágoras, que julga que não se pode saber se os deuses existem, nem conhecer nada sobre eles, ora uma completa incredulidade, como Crítias, que sustenta que os deuses foram inventados para manter os homens em sujeição. Mas incredulidade não é não-crença, no sentido que um cristão pode atribuir a esse termo. A dúvida no plano intelectual não atinge em cheio, para arruiná-la, a piedade grega no que ela tem de essencial. Não se pode imaginar Crítias deixando de participar das cerimônias do culto ou recusando-se a fazer um sacrifício quando é preciso. Hipocrisia? É mais correto entender que, como a ‘religião’ grega é inseparável da vida cívica, excluir-se dela significaria colocar-se fora da sociedade” (VERNANT, 2002: 178). De outra forma também, não seria possível o impiedoso Protágoras fundamentar o cerne de seu pensamento a partir de um mito que tem somente deuses e semideuses como personagens.

Contudo, as críticas contra a educação e a (ausência de) moral sofisticada costumam ter sob pano de fundo insatisfações aristocráticas contra a abertura e o acesso à formação e à informação política que contribuíram para que fosse possível a democracia:

Platão não gosta dos pobres obrigados a trabalhar; tampouco aprecia os filósofos que aceitam fazer contato com o público a fim de lhe dar meios para se formar verbalmente e intelectualmente, quanto ao conteúdo e à forma, permitindo-lhe visar o acesso às funções dos cargos da democracia grega. O que Platão também detesta entre os sofistas é o fato de eles democratizarem a cultura e o saber, de intervirem em lugares públicos, de não escolherem sua audiência e não a confinarem num lugar isolado do mundo – a Academia, por exemplo –, aceitando uma interação com ele baseada no princípio das perguntas e respostas: misturar-se à plebe, à qualquer um que venha, aos pequenos, aos não-nobres, trabalhar a céu aberto!, pecados mortais para o filósofo de sangue azul. (ONFRAY, 2008: 87)

Trataremos a seguir de mais alguns aspectos do pensamento sofisticado em meio a um contexto de mudança.

#### **4 OS ASPECTOS POLÍTICO-JURÍDICOS DO PENSAMENTO INTRODUZIDO PELOS SOFISTAS**

A despeito de não formarem de fato uma só escola ou corrente de pensamento, em razão da heterogeneidade de suas proposições políticas e filosóficas, os elementos mais marcantes que unem os sofistas são o relativismo, a educação aberta e a construção de discursos para a prática democrática direta.

São considerados pela história grandes fundadores do Humanismo grego e do antropocentrismo (ao lado de Sócrates), em razão de deslocarem o eixo de discussão filosófica da *phýsis* para diversos assuntos humanos tais como ética, Estado, política, justiça, *nómos* e sociedade. Já vimos, entretanto, que esse legado não pode ser visto de maneira rígida tendo em vista a quantidade de discussões sobre essas temáticas que foram anteriores, preconizadas pelos pré-socráticos classificados como naturalistas.

Um infortúnio atribuído aos sofistas pelos pensadores conservadores, tais como Platão, Aristóteles e outros filósofos tanto antigos como contemporâneos que seguem estes, seria que teriam contribuído para a degeneração da Grécia. Observamos, entretanto, que a alegada crise que atribuíam à democracia na época teria sido fabricada pelos adeptos das tiranias ou das

antigas oligarquias<sup>46</sup>, da mesma forma que hoje em dia os inimigos da democracia e partidários do capitalismo se alimentam de inventar crises. A democracia grega, ao contrário, atingia o máximo de sua fecundidade e prosperidade:

Sobretudo é notável o fato que então se começou a discutir, a criticar o princípio da autoridade, a abalar a fé tradicional, a despertar a atenção popular; e isso é relacionado ao período de discórdia interna no qual se encontrava a Grécia; a obra dos Sofistas se conecta com esta efervescência. (DEL VECCHIO, 1946: 21, tradução nossa)<sup>47</sup>

Os sofistas “aparecem no século em que as disputas políticas deixam perceber de modo distinto a linha por onde a posição popular se separa das acesas e decadentes ambições aristocráticas, derrotada pela firme ascensão do elemento democrático” (BONAVIDES, 2008: 411). Sob o viés democrático, é possível perceber, então, a afinidade da sofística com as “luzes”, como referem os pensadores que os comparam aos iluministas. Ainda que não nos aproximemos tanto dessa visão, fica muito claro que o discurso sobre a crise surge de pensadores restauradores e absolutistas que enxergam a mudança de paradigmas como algo ruim, e expressa a angústia de ter de lidar com o mutável e o indeterminado. Grande responsabilidade disso é atribuída ao relativismo, ao qual os sofistas foram atrelados como fundadores.

Foram muito atacados pelo pensamento de que seus discursos eram construídos de forma sedutora para enganar e causar injustiça. Todavia, era pouco provável que na prática as pessoas fossem prejudicadas por isso, uma vez que a própria astúcia democrática criou mecanismos para evitar disparidades. Nos processos judiciais “(...) a confiança na iniciativa pessoal era obrigatória e é óbvio que esta situação dava azo a vantagens injustas sempre que os adversários eram desiguais” (FINLEY, s.d.: 132). Reconheciam a diferença de competência para falar e, para que não fosse prejudicada, a parte poderia se valer de um

---

<sup>46</sup> Da mesma maneira, não concordamos com a afirmação de Bonavides: “Ninguém há de negar que, se eles não deflagraram a crise, agravaram-na consideravelmente. No direito, subvertem toda a base sobre que se esteia a concepção tradicional dos valores culturais clássicos. Ao princípio de desintegração social e política do Estado respondem com a pregação individualista-revolucionária” (BONAVIDES, 2008: 419). Nem tampouco concordamos com outras visões posteriores apresentadas pelo mesmo autor discorrendo que os sofistas seriam responsáveis pela visão de um homem autônomo, arbitrário e determinado pelo puro interesse, opiniões estas mais uma vez determinadas por visões parciais e descontextualizadas de alguns sofistas, e que nos dedicamos a superar no presente trabalho.

<sup>47</sup> “Sopra tutto è notevole il fatto che allora si cominciò a discutere, a criticare il principio d’autorità, a scuotere la fede tradizionale, a svegliare l’attenzione popolare; e ciò è in relazione col período di discordie intestine in cui si trova la Grecia; l’opera dei Sofisti si connette con questo fermento.”

discurso encomendado de um logógrafo (que eram efetivamente versados em matéria jurídica) ou era autorizado que outro tomasse a palavra por ela, e corrigir essa desigualdade, garantindo um procedimento justo. No Tribunal dos Heliastas esta figura tinha o nome de *synégoros*, próxima ao dos advogados de hoje em dia (BRANDÃO, nota 128 *In* ARISTÓFANES, 1976: 62). Era uma das medidas tomadas por Sólon de maior importância para a população geral.

Curiosamente oposta à ideia de virtude para os aristocratas, Finley demonstra que a possibilidade de um terceiro intervir não foi prerrogativa única dos mais vulneráveis, que não estavam entre os *áristoi* da sociedade, uma vez que “(...) os próprios chefes políticos dominantes nem sempre se dirigiam necessariamente à Assembleia; com frequência, contavam com os seus identificáveis assistentes especialistas” (FINLEY, s.d.:98).

Sobre a necessidade de qualificação dos cidadãos para o exercício da política, muitos, assim como Péricles, realmente pensavam não ser necessária uma formação especial para ser cidadão:

Las decisiones relativas a la legislación, así como también a los asuntos políticos importantes – a las cuestiones de *gobierno* – son acordadas por la *ecclesia* tras escuchar a diferentes oradores y, en su caso, a quienes pretenden poseer un saber específico sobre los asuntos discutidos. No hay ni podría haber “especialistas” en cuestiones políticas. El saber técnico político – o la “sabiduría política” – pertenecen a la comunidad política, pues la *téchne*, en sentido estricto, se halla siempre vinculada a una “actividad técnica”. [...] Las jurisdicciones populares encarnan la misma idea en el ámbito de la justicia. (CASTORIADIS, 2005: 107-108)

A própria prática política e a discussão no cotidiano da *pólis* contribuía para uma formação geral da população nos assuntos coletivos:

Os cidadãos pertenciam a variados grupos formais e informais [...]. Todos estes grupos forneciam ensejo para se saberem novidades e para bisbilhotices, para discussões e debates, para a contínua educação política que antes salientei. Tal fenómeno não era exclusivamente urbano. [...] Dada a existência de múltiplos fóruns onde discutir e adquirir conhecimentos de natureza política, estes foram frequentados por homens com ambições políticas (e pelos seus adjuvantes), a fim de promoverem as suas ideias. (FINLEY, s.d.:101)

A cultura é algo que se apreende (RAMOS, 2012: 30) e, portanto, nada mais natural que isso ocorresse também com a cultura política da época, que passou a ser amplamente compartilhada e deixou de ser privilégio de alguns. A democracia e a *pólis* em si mesmas serviram de elementos pedagógicos, com as práticas do dia-a-dia e a instigação a discussões

políticas em quaisquer ambientes do cotidiano. Jaeger (2013) lembra que também as leis na democracia (que passaram a ser de conhecimento mais amplo) contribuía com esse caráter pedagógico, incentivando os cidadãos a aprender pelo atingimento de padrões, numa aquisição de conhecimento contínua.

Importante salientar que essas formas espontâneas de aprendizado revelaram-se de fato eficientes, possibilitando a real prática democrática:

Ainda assim, esses cidadãos comuns, tanto os iletrados como os tecnicamente versados, tinham muito mais educação (no sentido não pedagógico do termo), do que aquele que, em geral, lhe atribuem os historiadores. As comunidades eram relativamente (ou quase sempre) pequenas “comunidades”, onde havia um contacto contínuo, desde a infância, com a vida pública: por isso, dada a extensão dos direitos políticos aos camponeses, artífices e comerciantes, existiu uma maior componente de educação política no processo de crescimento do que na maior parte de outras sociedades anteriores ou posteriores a essas. [...] Interessa salientar, porém, contra a usual negligência (ou negação) dos historiadores, que este processo era inerente ao sistema. [...]

Insisti na educação política dos iletrados, tanto como na dos letrados, porque o mundo antigo era predominantemente um mundo da fala e não da escrita. Na política e no direito, isso torna-se evidente pelo lugar que os discursos ocupam na obra dos historiadores gregos e romanos [...]. (FINLEY, s.d.: 41-42)

Finley também afirma que “os políticos profissionais [...] formam, em termos quantitativos, uma insignificante minoria no conjunto dos cidadãos” (FINLEY, s.d.: 121), ressaltando a política para os atenienses em geral como um modo de vida. Além dos campos informais de exercício político, os próprios modos formais também conduzia ao maior conhecimento da população em geral, que ia adquirindo experiência a cada vez que eram convocados a participar, e também na reunião prévia que tinham o costume de realizar antes de alguma assembleia, com o intuito de preparar os integrantes para a reunião maior, posterior. Nesse sentido:

Estes homens experimentados, não podemos esquecer-lo, tinham liberdade para assistirem às reuniões da Assembleia em qualquer altura, estivessem ou não na posse de um cargo. Num exame atento, esvai-se assim a ideia de que pelo menos metade do vulgo ateniense decidia com ignorância os assuntos do Estado, crítica favorita de Tucídides e de Platão e de muitos historiadores modernos. (FINLEY, s.d.: 93)

Finley também ressalta que mesmo o constante julgamento de questões políticas fornece experiência jurídica para os cidadãos (FINLEY, s.d.: 93), dada a afinidade temática. Castoriadis ressalta que também os sorteios dos cargos contribuem nesse processo, uma vez

que possibilita a rotatividade maior dos cidadãos em várias funções, lhes permitindo conhecer uma variedade maior.

Assim, no contexto democrático, a cidade como um todo proporcionava formação política aos cidadãos, ao arrempio do ideal aristocrático, representando a educação sofisticada apenas um incremento aos que se interessavam por suas técnicas e podiam pagar<sup>48</sup>. O que mesmo assim não excluía de todo a população que não pudesse pagar, uma vez que os sofistas frequentemente davam amostras abertas de seus ensinamentos (como espécie de divulgação de seu trabalho). Também sua prática política e jurídica nos ambientes formais, por ser pública, proporcionava frequentemente grandes lições gratuitas aos ouvintes.

A nosso ver, os sofistas foram considerados elementos essenciais na dinâmica de aumento do interesse e da qualificação dos cidadãos para a prática democrática, funcionando como verdadeiros motores, ao passo que isto também retroalimentava o ciclo de aumento na demanda por seus serviços.

Dois dos pensamentos mais revolucionários introduzidos pelos sofistas tanto para a educação quanto para o direito foram a defesa de que as virtudes podem ser ensinadas, e não que fossem privilégio de alguns. E, principalmente, a defesa de que as virtudes de cunho político e jurídico pudessem ser desenvolvidas por todos, uma vez que já possuíam uma potência inata para tanto. Para tanto, Protágoras justifica com uma narrativa mitológica em que as artes técnicas gerais teriam sido distribuídas em espécies, a cada um, mas que o senso de respeito (*aidós*) e o senso de justiça (*dike*)<sup>49</sup> teriam sido distribuídos igualmente a todos, por ordem de Zeus, para que fosse possível a convivência em sociedade, e houvesse ordem

---

<sup>48</sup> Casertano tece um comentário sobre a defesa e fundamentação que Protágoras faz de seu sistema educativo, que bem corresponde a essa realidade: “o homem é tal somente na cidade, e veículo de transmissão da técnica é a própria sociedade: desse ponto de vista, a tarefa do sofista será então a de aperfeiçoá-la e de fazer progredir os outros homens no conhecimento e no exercício dela” (CASERTANO, 2010: 85).

<sup>49</sup> Bonavides refere-se a ambas essas virtudes, senso de respeito e de justiça, unicamente como Direito (BONAVIDES, 2008: 422).

nas cidades (Platão, *Protágoras*, 320c e segs)<sup>50</sup>. Assim, todos poderiam compartilhar da justiça<sup>51</sup>.

Kerferd afirma que em sua exposição, Protágoras quis dizer que o ensino da virtude (e concessão de *aidós* e *dike*) é geral através da comunidade, sem necessariamente haver a intermediação de um especialista (KERFERD, 2003: 229-230). Ou seja, como já referimos anteriormente, todos seriam capazes de aprender e repassar as virtudes.

E chamamos atenção para o fato de que, pela narrativa, o pressuposto da democracia já foi deixado bem claro por Zeus. Hermes ainda o pergunta se deveria distribuir *aidós* e *dike* a apenas alguns, como foram feitas com as demais virtudes, ao que Zeus responde expressamente que seria para todos, porque a cidade é inviável se apenas alguns forem dotados dessas virtudes. Ou seja, não é satisfatório que apenas alguns poucos detenham a *areté* política, como defendem os aristocratas.

Protágoras produziu, pela primeira vez na história humana, uma base teórica para a democracia participativa. Todos os homens, através do processo educacional de viver em famílias e em sociedades, adquirem algum grau de percepção moral e política. Essa percepção pode ser desenvolvida mediante vários programas formais nas escolas e com professores particulares, e também pela operação de leis deliberadamente projetadas pela *polis* a fim de suplementar a primeira educação de seus cidadãos. Assim todos têm algo com que contribuir para a discussão das questões morais e políticas [...]. (KERFERD, 2003: 246)

Com relação às virtudes e a educação, não desconsideramos de todo o avanço platônico de igualmente propor a superação do critério de sangue, substituindo-o também por caracteres inatos (inspirados, sobretudo, no pitagorismo), conforme exposto no *Mênon* e na *República*, por exemplo. Entendemos, entretanto, que seu avanço é insuficiente em face dos sofistas, visto que coloca um determinismo atrelado à alma, não passando a educação de uma

---

<sup>50</sup> “Então Zeus, temendo que a nossa espécie percesse toda, manda Hermes levar aos homens um sentimento de respeito e de justiça, a fim de que houvesse princípios ordenadores das cidades e laços conciliadores da amizade. Hermes pergunta a Zeus de que modo deve atribuir aos homens sentimentos de respeito e de justiça: ‘Porventura devo distribuí-los como se distribuíram as artes? Elas distribuíram-se assim: um único que domine a arte médica é bastante para muitos em particular e o mesmo sucede com as outras profissões. Devo colocar sentimentos de justiça e de respeito entre os homens da mesma maneira ou distribuí-los por todos?’ ‘Por todos’, disse Zeus, ‘e que todos tenham parte neles. Não se poderiam, de facto, formar cidades se fosse poucos os homens que possuíssem esses sentimentos’”(Platão, *Protágoras*, 320c e segs. In SOUSA; PINTO, 2005: 89-90).

<sup>51</sup> Kerferd avança um pouco na discussão no sentido de entender que tais virtudes não seriam compartilhadas por todos de forma inata, na acepção de algo “por natureza”, uma vez que foi instituído conjuntamente punições para os desviantes. Se fosse algo certo e determinado para todos os homens não haveria essa necessidade, e o que se propõe é a interpretação de que é só com a prática e o ensino que torna-se possível a presença de tais virtudes em todos (KERFERD, 2003: 242-244).

imposição hierárquica disfarçada de um “desvelar”. Pela educação sofisticada, reconhece-se os talentos natos, mas faz-se também desenvolver habilidades apesar deles, dando especial atenção à virtude política. Esta não era considerada restrita a alguns, mas parte incorporada de todos os homens. E todos teriam a possibilidade de se tornar o que quisessem ser, bastando uma decisão autônoma, fazendo valer verdadeiramente sua liberdade, o que nos parece muito melhor que uma imposição externa baseada em pressuposições de desejo da alma do indivíduo, sem muito critério.

As controvérsias postas pelos adversários dos sofistas acerca da suposta despreocupação que empregam na realização do justo são fáceis de serem vencidas, conforme demonstraremos. De antemão, vários deles, como Hípias, Trasímaco e Protágoras exerceram cargos políticos importantes. O próprio fato de terem alcançado tamanha relevância política por si só geraria certa inveja a Platão, que mantinha o mesmo objetivo de tornar-se referência concreta no tocante à justiça e ao Estado ideal, e não logrou sucesso em vida<sup>52</sup>.

A concepção de justiça sofista, embora relativista, não é arbitrária. Ao contrário do que pensam os críticos<sup>53</sup>, várias são as alusões aos critérios para se estabelecer, em cada caso

---

<sup>52</sup> Nas *Cartas*, denominadas como escritos biográficos e autobiográficos de Platão, é possível verificar seus intentos de influenciar a política e colocar em prática sua filosofia em Siracusa, na Sicília, através do aconselhamento e formação dos governantes (Dionísio, primeiramente, e depois Dionísio II, com o auxílio de Díon). As investidas, entretanto, restaram repletas de "imprevistos" que conturbavam suas "boas intenções". No primeiro intento, acabou provocando a insatisfação do tirano Dionísio contra sua doutrinação política, que visava a aderência de características de realeza com o concomitante abandono da tirania. Platão acabou vendido como escravo em Egina, à época em guerra contra Atenas. Na segunda tentativa, anos mais tarde, o povo se revoltou com a constante perda de liberdade e a ingerência de Platão, que se viu pressionado a exilar-se. Na terceira tentativa, chegou até mesmo a ocupar o lugar de governante autocrático, e, quando Dionísio II retomou o lugar, Platão acabou mantido como prisioneiro, pois mais uma vez culpavam-no por tudo de ruim que acontecia em Siracusa. Ainda, percebe-se que, assim como os sofistas, Platão alcançou fama na Grécia por auxiliar na formação política, tendo discípulos ocupando cargos de direção. Mas, curiosamente (principalmente pela crítica aos sofistas), não atuava tanto em Atenas, sua própria *pólis*, onde tampouco atuou diretamente, como seus opositores. Ele mesmo justifica por ser “inútil falar ao povo”, uma vez que era mal compreendido num local com muitas práticas já enraizadas contrárias à sua maneira de pensar. Com isso, torna-se claro que também na prática Platão teve muitas dificuldades para ser aceito por cidadãos que já conheciam a liberdade e não aceitavam abrir mão dela. E surpreendentemente acabou também rechaçado por estadistas, dando sempre desculpas fundadas na ignorância alheia, sem qualquer autocritica (NUNES, 1975: 102-118). Outra fonte possível de rixa contra os sofistas relacionada a estes acontecimentos pode ter sido causada pelo fato de Górgias ter sido embaixador de Leontinos em Atenas, onde teria buscado parcerias contra os siracusanos (CASTAGNOLA; PADOVANI, 1972: 108). Ao passo que Platão demonstrou o rompimento com a política ateniense ao se unir aos siracusanos, tradicionais inimigos de Atenas (VEGETTI, 2010: 29). Kelsen também comenta que Platão “Dá continuamente a entender que gostaria de ser visto como ‘fundador de um Estado’, como ‘legislador’. Não sendo isso possível na realidade, quer construir um estado pelo menos ‘em pensamento’” (KELSEN, 2008: 160-161).

<sup>53</sup> Como exemplo: “Ensinam, mediante pagamento, a triunfar as causas justas e injustas.” (Aristófanes, *As nuvens*, 95 In ARISTÓFANES, 1976: 30).

concreto, o que será a decisão mais justa e adequada. Os principais relacionados são a verossimilhança, a prudência, o senso de respeito, a concórdia, a necessidade, o útil (*ophelés* - ὠφελής) e o proveitoso (*symphéron* - συμφέρον -), conforme trataremos de forma mais detida nos capítulos seguintes.

Ainda, contra o arbítrio e violência desgovernada, citamos o exemplo claro de Górgias, que coloca em *A Defesa de Palamedes* a antítese entre justiça e força (*dike* e *bía*, respectivamente), alegando Palamedes, por ter sido acusado injustamente, que a seu lado estaria a justiça, único elemento a seu favor diante da situação desigual em relação aos juízes (portadores da *bía*), que teriam poder para decidir (SOUSA; PINTO, 2005: 134). Assim, resta claro que a força como violência não coincide com o que pensa acerca da justiça, apesar de ser um dos temas centrais do diálogo platônico que leva o seu nome.

Para o grego um valor (como a justiça) é sempre maneira de ser, não assumindo um caráter de dever-ser isolado de suas condições de existência (GIANNOTTI, 2011: 43). Assim, o pensamento sofisticado acerca da justiça demonstra-se extremamente prático, pertinente a reflexões sobre questões concretas e complexas, tentando estabelecer matrizes para a tomada de decisões reais, que são a verdadeira efetivação do direito e da justiça, ao contrário das visões idealistas que não se ocupam do cotidiano:

(...) os sofistas inventaram. Pelo menos ao que se possa julgar, formulam de maneira precisa as teses essenciais contras as quais o autor do *Fédon* luta de maneira reativa: o relativismo, o individualismo, o perspectivismo, o homem medida de todas as coisas, o realismo empírico, o materialismo fenomenista, a imanência monista, a economia de um além-mundo, o uso agônico da retórica, o cepticismo político, a recusa do culto à lei, a democratização da cultura, a descida do filósofo à arena pública. E eles não seriam filósofos? (ONFRAY, 2008: 86)

Por alguns indícios na literatura, portanto, estamos convencidos de que há muito a se investigar acerca do que os sofistas realmente pensavam sobre a justiça e a organização política, e faz-se necessário o estudo detido das características de seu pensamento jurídico. O direito, principalmente, deveria ser um campo mais explorado e questionado com relação a tais ideias, uma vez que o conceito de justiça e sua crítica lhe são tão caros.

Assim, passaremos a uma análise mais específica das reflexões de alguns sofistas ou elementos sofisticados acerca da justiça e da política ou que as influenciaram diretamente.

#### 4.1 O relativismo

A respeito do relativismo, apesar de ter surgido como conceito no século XIX, admite-se suas raízes remotas em Hesíodo, Protágoras e nos *Díssoi Lógoi* (ABBAGNANO, 2007: 845-846), sendo esse último um texto encontrado no fim dos manuscritos de Sexto Empírico. Teria sido escrito por volta de 400 a.C. e foi atribuído à sofística. Husserl afirma que em Protágoras estaria o enunciado primário de relativismo gnosiológico (FERRATER MORA, s.d.: 557) e, seja nesta acepção, seja enquanto relativismo ético, conseguimos perceber sua forte discussão nos textos atribuídos aos sofistas.

Kelsen, em “Fundamentos da democracia”, comenta que a filosofia sempre tentou relacionar-se com a política, e estabelece paralelos entre a relação de sujeito e objeto de dominação com sujeito e objeto de conhecimento, aduzindo que o antagonismo entre absolutismo e relativismo filosóficos é análogo ao antagonismo entre autocracia e democracia enquanto representantes do absolutismo político e relativismo político, respectivamente (KELSEN, 2000: 161-162). Sobre o absolutismo, discorre:

Essa metafísica tende a identificar a verdade, isto é, a conformidade com a realidade, com a justiça, no sentido da conformidade com um valor. Segue-se que um juízo sobre o que é justo ou injusto pode ser tão absoluto quanto um juízo sobre o que é verdadeiro ou falso. Os juízos de valor podem proclamar-se válidos para todos, sempre e em toda a parte, e não apenas em relação ao sujeito que julga, quando se referem a valores inerentes a uma realidade absoluta ou, vale dizer, quando instituídos por uma autoridade absoluta. O relativismo filosófico, por outro lado, enquanto empirismo (ou positivismo) antimetafísico, insiste em uma clara separação entre realidade e valor e faz uma distinção entre proposições sobre a realidade e juízos de valor genuínos que, em última instância, não são baseados em um conhecimento racional da realidade, mas nos fatores emocionais da consciência humana, nos desejos e temores do homem. Uma vez que não remetem a valores imanentes a uma realidade absoluta, não podem estabelecer valores absolutos, mas apenas relativos. Uma filosofia relativista é decididamente empirista e racionalista e, em decorrência disso, tem uma franca inclinação ao ceticismo. (KELSEN, 2000: 164-165)

Sobre igualdade dos sujeitos pensantes e da plausibilidade dos pensamentos, Kelsen expõe em “Absolutismo e relativismo na filosofia e na política”:

Considerando, como verdadeiro relativismo, a mútua relação entre os vários sujeitos do conhecimento, esta teoria compensa sua incapacidade de assegurar a existência

objetiva de um único e mesmo mundo para todos os sujeitos pela suposição de que os indivíduos, enquanto sujeitos do conhecimento, são iguais. Esta suposição implica também a igualdade dos processos de cognição na mente dos sujeitos e, assim, torna possível admitir que os objetos do conhecimento, assim como os resultados desses processos individuais, estão em conformidade, o que é confirmado pelo comportamento exterior dos indivíduos. Do ponto de vista do absolutismo filosófico, por outro lado, não é essencial a igualdade dos sujeitos; é pelo contrário, a sua desigualdade fundamental em relação com o ser absoluto e supremo. (KELSEN, 2000: 349)

No absolutismo filosófico, a consequência inevitável seria a personificação do absoluto (KELSEN, 2000: 348). O absolutismo político é incompatível com a ideia de igualdade e tende a usar o absolutismo filosófico para justificar a submissão incondicional a um ser supremo de poder ilimitado, num Estado igualmente absoluto:

Assim como o poder ilimitado desse governo não sofre a influência dos súditos, que são obrigados a obedecer leis sem tomar parte em sua criação, também o absoluto está situado além da nossa experiência, e o objeto de conhecimento [...] é independente do sujeito do conhecimento (KELSEN, 2000: 350)

Quem reivindica a sabedoria e poder absolutos tende a impor sua opinião e sua vontade e quem não concorda incorreria em erro grave. Kelsen, entretanto, ressalta a importância da possibilidade de participação de todos, inclusive minorias, para que tenham oportunidade de se tornar maioria (KELSEN, 2000: 202-203).

O mesmo autor estabelece a relação mais íntima entre as formas políticas e o pensamento filosófico:

Poder-se-ia tomar como analogia mais ou menos superficial entre a democracia e o relativismo o fato de que os princípios fundamentais da liberdade e da igualdade são característicos de ambas, de que o indivíduo é politicamente livre na medida em que participa da criação da ordem social a que está sujeito, assim como o sujeito cognoscente – segundo a epistemologia relativista – é autônomo no processo de cognição; [...] quase todos os grandes representantes da filosofia relativista foram politicamente favoráveis à democracia, enquanto os partidários do absolutismo filosófico, os grandes metafísicos, foram a favor do absolutismo político e contrários à democracia. (KELSEN, 2000: 353)

No que diz respeito especificamente ao tema da justiça nos sofistas, faz-se importante o destaque de tal pensamento de Kelsen acerca da relação existente entre forma de governo e a concepção de mundo filosófica, que encaixa-se perfeitamente no contexto grego do século V a.C. Em vários pontos de sua obra o autor destaca a identidade que por diversas vezes ao

longo da história da humanidade ocorre entre pensamentos relativistas e governos democráticos (preocupados com o ser, a realidade empírica que muitas vezes materializa a justiça pela concretização do direito positivo) por um lado, e os pensamentos filosóficos unos/absolutos e governos autocráticos, por outro (preocupados com a esfera do dever-ser, das formas ideais e da verdade absoluta, que remetem a uma origem transcendente). Esta última forma de pensamento caracteriza a ideia de justiça anterior aos sofistas, a qual Platão tentou perpetuar em sua obra. Entre outros exemplos, Kelsen também trata do relativismo dos sofistas na Antiguidade e seu antagonismo:

Mas Platão, o maior metafísico de todos os tempos, proclamava, contra Protágoras: Deus é a medida de todas as coisas; e, ao mesmo tempo, rejeitava a democracia como uma forma desprezível de governo. Seu Estado ideal é uma autocracia perfeita. Na *Metafísica* de Aristóteles, o absoluto aparece como “o motor primeiro que é em si mesmo imóvel”, e governa o universo como monarca. Consequentemente, em sua *Política*, o filósofo apresenta a monarquia hereditária como superior à democracia. (KELSEN, 2000: 353)

La creencia en lo absoluto, profundamente arraigada en el sentir, genera como presupuesto una visión metafísica del mundo. El rechazo de este presupuesto por parte del entendimiento, el criterio de que sólo hay valores relativos y, por lo tanto, sólo verdades relativas, [...] desemboca en una óptica del mundo crítica, positivista y empirista entendiéndose por estos términos aquella escuela de la filosofía y la ciencia que parte de lo positivo, es decir, de lo dado, [...] rechaza la suposición de un absoluto que trascienda a esta experiencia. [...]

Lo cierto es que todos los grandes metafísicos se han declarado en contra de la democracia y en favor de la autocracia, y los filósofos que se han manifestado a favor de la democracia se han inclinado casi siempre hacia una visión empirista y relativista. Así, en la Antigüedad encontramos a los sofistas que, fortalecidos por los avances en las ciencias empíricas, combinan una visión profundamente relativista en el ámbito de la teoría social con unas inclinaciones democráticas. Protágoras, el fundador de esta escuela, enseña que el hombre es la medida de todas las cosas, y Eurípides, su poeta, exalta la democracia y la paz. Pero Platón, en quien la metafísica religiosa se alza contra el racionalismo de la Ilustración, que responde a Protágoras declarando que Dios es la medida de todas las cosas, habla con absoluto desprecio de la democracia y se erige no sólo como admirador, sino como militante de la dictadura. (KELSEN, 1989: 238)

Na tradição filosófica, costumam associar o relativismo dos sofistas principalmente a Górgias e a Protágoras. O primeiro, por ter posto “três proposições fundamentais, no seu desenvolvimento recíproco. A primeira é que ‘nada existe’, a segunda que ‘ainda que haja uma existência, ela não pode ser representada’; a terceira que ‘mesmo que possa ser representada, não pode ser comunicada e explicada aos outros’” (Sexto Empírico, *Contra os*

*Matemáticos*, 7, 65 e segs. In UNTERSTEINER, 2009: 234-235, tradução nossa)<sup>54</sup> – conhecidas como “tratado do não-ser” ou do “não ente”. Protágoras, por pretender “que ‘o homem seja medida de todas as experiências, em relação à fenomenalidade do quanto é real e a nenhuma fenomenalidade do quanto é privado de realidade’” (Sexto Empírico, *Esboços Pirrónicos*, 1, 216 e segs. In UNTERSTEINER, 2009: 115-117, tradução nossa)<sup>55</sup> – afirmação conhecida como “homem medida”.

Ainda, sobre Protágoras e Górgias:

Ambos negam a possibilidade de se encontrar um critério universal para distinguir o verdadeiro do falso, mas, enquanto o primeiro remete essa falta à diversidade dos pontos de vista assumidos pelos indivíduos, o segundo a encontra no próprio funcionamento do discurso. (GIANNOTTI, 2011: 39)

Protágoras tornou-se um dos maiores expoentes do relativismo através do homem como medida de todas as coisas, e põe abaixo a ideia de um conhecimento absoluto, ou até mesmo do alcance da justiça absoluta, tornando a verdade algo precário. Ainda que não se trate do homem a que se refere como um indivíduo, num relativismo absoluto, poder-se-ia ainda interpretá-lo em versões menos abertas, como a referência a um gênero humano (negando, assim, a existência de leis estabelecidas por Deus), ou a um cidadão (exprimindo, assim, o relativismo entre valores sociais e políticos dominantes em cada *pólis*) (BONAVIDES, 2008: 421-422).

Nesse sentido, atenua-se a visão relativista positivista de Protágoras ao se observar sua perspectiva sobre a origem das virtudes no *Protágoras* (já mencionado anteriormente) e no *Teeteto*, e a defesa de que podem ser ensinadas. Ou seja, apesar de toda a abertura possibilitada pelo relativismo, haveria uma base mínima comum que torna possível a vida em comunidade:

Diante do justo e do injusto, ao que é santo e o que não é santo, [os protagóricos] estão dispostos a sustentar que nenhuma dessas experiências existe por natureza dotada de essência própria, mas aquilo que é o pensamento da coletividade torna-se,

---

<sup>54</sup> “[...] tre proposizioni fondamentali, nel loro reciproco svolgersi. Una e la prima è che ‘nulla esiste’, la seconda che ‘se anche vi è un’esistenza, non può venir rappresentata’; la terza che ‘se anche può venir rappresentata, non può certamente essere comunicata e spiegata agli altri’”.

<sup>55</sup> “[...] l’uomo sai misura di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà”.

verdade, então, quando é formulado, e por todo o tempo em que se pensa. (PLATÃO, *Teeteto*, 166d e segs. In UNTERSTEINER, 2009: 131, tradução nossa)<sup>56</sup>

Outras formas de atenuação do seu relativismo se demonstram nos critérios que ele apresenta como razoáveis para se alcançar o justo em cada situação, que serão comentados em outros capítulos.

Tidos como responsáveis pelo surgimento do relativismo, os sofistas teriam sido impulsionados pelos próprios naturalistas que os precederam, com suas conclusões tão diversas e conflitantes a respeito da *phýsis*. Bonavides admite ser temerária tal generalização, ao passo que nós acreditamos ser factível, ainda que não total ou explicitamente, uma vez que o relativismo está presente de alguma forma em vários dos sofistas. Muitos deles demonstram-no simplesmente na elaboração de dois ou mais argumentos antitéticos entre si nos textos que lhes são atribuídos, formulando cada momento um de acordo com a conveniência. Isso é perfeitamente natural na prática política e na prática jurídica, conforme mudem as condições estabelecidas.

A respeito disso, Ribeiro expõe sobre Antifonte:

[...] a cidade não é o lugar da verdade, mas vive-se na cidade, então só resta, para os que querem viver, laborar no campo da opinião. Talvez isso também explique que o fato de um homem que em física é pela essencialidade da indeterminação da matéria, que em gnosiologia sabe que o tempo é intelecção e não substrato, que em antropologia reconhece a igualdade entre gregos e bárbaros ser em política um golpista oligárquico. (ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 14)

Apesar dos exemplos dados, ainda que se considere o relativismo uma construção tardia e forçada de alguns pensadores contemporâneos, vislumbramos que ele está expresso e aclarado nos *Díssoi Lógoi* – ou *Discursos Duplos*, texto anônimo do século V a.C encontrado entre os manuscritos de Sexto Empírico, e que segundo Sousa e Pinto, “contém materiais heterogêneos, veiculando um conjunto de percepções muito propagadas na época e conotadas com pontos de vista sofisticos” (SOUSA;PINTO, 2005: 283). O conteúdo desses discursos dá exemplos claros e didáticos de como argumentações contrárias poderiam ser sustentadas em certos contextos. Sustentava que um discurso qualquer e seu total oposto podem ser mantidos com argumentos convincentes, uma vez que sempre existem argumentos contrários sobre

---

<sup>56</sup> “Di fronte al giusto e all’ingiusto, a ciò che è santo e ciò che non è santo, [i Protagorei] sono disposti a sostenere che nessuna di queste esperienze esiste per natura dotata di una propria essenza, ma quello che è il pensiero della collettività diventa vero allora quando viene formulato e per tutto il tempo in cui si pensa”.

qualquer assunto<sup>57</sup>, à semelhança do que afirma também Protágoras, que teria sido o primeiro a dizê-lo (Diógenes Laércio, *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII, 50 In LAERZIO, 1962: 448). O texto dos discursos duplos dá diversos exemplos até mesmo de situações do cotidiano que expressam diferentes sentidos para diferentes contextos do bem e do mal, do decente e do vergonhoso, da verdade e da falsidade, do justo e do injusto, afirmando diversas vezes sobre esses pares de opostos que uma mesma coisa pode ser ora um, ora outro, ou pode ser ambos, a depender da ocasião, da oportunidade (DK 90, *Díssoi Lógoi* In SOUSA; PINTO, 2005: 286-296).

Ainda, a oposição nele tratado seria diferente da contradição:

O esquema antilógico dominante nos *Dissoi Logoi*, 1-4, é simples: bom e mau (decente e vergonhoso, justo e injusto, verdadeiro e falso) são o mesmo e não são o mesmo. O mesmo porque a mesma coisa pode ser boa e má (justa e injusta, etc.) para diferentes indivíduos, em diferentes situações e perspectivas, em diferentes tempos; não são o mesmo, porque a mesma coisa não pode ser boa e má para o mesmo homem, nas mesmas situações e perspectiva, ao mesmo tempo. Os enunciados opostos (o mesmo e o não mesmo) são igualmente verdadeiros, sendo apenas aparentemente contraditórios. O seu carácter paradoxal surge do uso das mesmas palavras (bom e mau, etc.) em diferentes contextos; o paradoxo é resolvido quando ficamos conscientes da diferença que dá à mesma palavra um significado diferente, mas não contraditório. (VERSÉNYI, L. *apud* SOUSA; PINTO, 2005: 285)

A principal crítica contra o relativismo dos sofistas seria o dito “desprezo” pela verdade, como se ela pudesse efetivamente existir na realidade fenomênica da mesma forma que sua concepção abstrata, ideal e absoluta. Alguns autores, assim como os opositores contemporâneos aos sofistas, falam em “crise cética da sofística” (CASTAGNOLA; PADOVANI, 1972: 107), e que ela “[...] sustenta o relativismo prático, destruidor da *moral*” (CASTAGNOLA; PADOVANI, 1972: 109). Ainda, que:

[...] este ceticismo importa na ruína da ciência como valor objetivo e universal. À ciência – que se impõe objetivamente ao intelecto humano e, pela sua universalidade, é a naturalmente comunicável – substituem os sofistas a retórica, isto é, a arte de disputar, para ganhar os homens à própria idéia, aos próprios interesses, não com meios e motivos racionais, pois não existem, mas mediante os artifícios da

---

<sup>57</sup> Apesar de esse assunto sempre se referir a “dois” argumentos contrários (até mesmo pela literalidade do nome do texto), Kerferd chama a atenção para o fato de não haver apenas dois *logoi* contrários, mas vários, tantos quantos forem diversos os pontos de vista. Entretanto, as questões sempre tomarão um ponto de partida a partir do qual se reduzirão em duas percepções (KERFERD, 2003: 155). Não por acaso esta sistematização é similar à composição nas partes de um processo: há uma pretensão do autor, e todos os demais que a ela resistem, estando relacionados entre si ou não, são posicionados no polo oposto.

forma, a arte dos trocadilhos, os jogos de palavras, o que vulgarmente se chama *sofisma*.(CASTAGNOLA; PADOVANI, 1972: 109).

Entretanto, enxergamos esse relativismo como uma expressão de regimes abertos, combinando com a pluralidade de opiniões. Até mesmo porque não era o caso de não acreditarem na verdade, mas apenas de não crer em uma verdade única e absoluta. A verdade seria contingencial, contextual, precária, sujeita a discussão e oposição a todo o instante justamente para a construção da verdade possível. Cassin afirma que “um consenso de tipo sofisticado é o resultado sempre precário de uma operação retórica de persuasão, que produz, em cada ocasião [...], uma unidade instantânea inteiramente feita de dissensos, de diferenças” (CASSIN, 2005: 70). Ramos fala da distinção entre o contingente de uma realidade aparente e o universal de uma verdade *a priori* como uma das grandes inovações do espírito grego (RAMOS, 2013: 297), e certamente os sofistas fizeram parte desse processo.

Ademais, somos da opinião que o relativismo já era parte da cultura como um todo, uma vez que guarda relação com aspectos como o não dogmatismo ou versão única dos mitos, a cultura da participação direta em conselhos como algo contínuo e o constante convívio com culturas diferentes em razão do comércio. Marcondes comenta sobre isso e a multiplicidade de opiniões na prática política: “Tipicamente, em uma discussão na Assembléia ninguém detinha a verdade em um sentido completo e absoluto, simplesmente porque isso não seria possível; mas todos tinham suas razões, seus interesses, seus objetivos, procurando defendê-los da melhor forma possível” (MARCONDES, 2001: 43).

Se a verdade absoluta fosse mais valorizada que a opinião (*dóxa*, um dos caracteres atribuídos aos sofistas pelos filósofos em contraposição ao “conhecimento verdadeiro”), comprometeria o próprio regime democrático. A cultura grega como um todo só acreditava em verdades relativas<sup>58</sup>, sendo este aspecto colocado em xeque somente pelos aristocratas e oligarcas que tentavam dominar a política e o pensamento com elementos absolutos.

Na concepção de que um mesmo indivíduo pode perceber as coisas de maneira diferente em momentos diferentes, o próprio Aristóteles, apesar de criticar os sofistas nos *Argumentos Sofísticos*, reconhece que

---

<sup>58</sup> Dados de aula proferida pelo Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 28 mar. 2014.

Uma refutação sofística não é uma refutação absoluta, mas somente em relação a uma pessoa determinada; e na mesma forma no que diz respeito à prova sofística. [...] pois não assentaram uma conclusão que tenha um significado só, mas apenas parece tê-lo, e isso somente aos olhos dessa pessoa particular (Aristóteles, *Dos Argumentos Sofísticos*, 170a In ARISTÓTELES, 1978: 156).

Por outro lado, Bonavides apresenta bem a denúncia à aparente tranquilidade da qual Sócrates, Platão e Aristóteles se insinuavam portadores, através de seus pensamentos absolutos (BONAVIDES, 2008: 408-409), uma vez que no plano teórico também enfrentaram dificuldades no esforço de restauração e salvaguarda de determinados valores que viam ameaçados. E por vezes até mesmo lançaram mão de recursos similares aos dos sofistas para expor seu pensamento, de forma que em alguns casos poderiam até mesmo ser confundidos com eles. Exemplo disso seria Sócrates que, no início da *República* (na boca de Platão, portanto), inicia reflexões sobre a justiça relativizando-a em diferentes contextos, de forma muito similar aos *Díssoi Lógoi*.

Os próprios desafios de interlocução com os sofistas levaram esses filósofos a dedicar boa parte de suas obras a refutá-los, o que por si só já demonstra a importância dada ao pensamento de seus adversários. “Do ponto de vista histórico-espiritual, os sofistas são um fenômeno tão necessário quanto Sócrates e Platão, não se podendo conceber estes sem aqueles” (JAEGER *apud* BONAVIDES, 2008: 410), o que continua a dificultar a distinção de quem seria, de fato, sofista.

#### 4.2 Os usos do discurso e sua independência em relação à coisa em si

Uma inferência ontológica importante que os sofistas realizaram e que interfere diretamente na concepção do direito seria a independência da linguagem em relação às coisas, ou seja, qualquer pessoa responsável por julgar uma causa somente tem acesso aos discursos, nunca ao fato em si<sup>59</sup>, e “na falta de objetos observáveis, apenas a linguagem em todos os seus

---

<sup>59</sup> Em Górgias a base desse pensamento já estava no tratado no não ser, através do qual, segundo Matos, Górgias deixaria claro que *há algo* fora da linguagem, mas a questão seria justamente a acessibilidade da realidade diante dessa limitação do discurso e da incomunicabilidade (MATOS, 2011: 91). O sofista vai além, e vemos um exemplo de aplicação desse pensamento de forma especificada na prática jurídica “(35) Se, por meio das palavras, fosse possível a verdade dos factos tornar-se pura e manifesta aos ouvintes, seria fácil a sentença a partir do que já foi dito” (Aristóteles, *Retórica*, 3, 14, 1416 a 1. Defesa de Palamedes In SOUSA; PINTO, 2005: 143).

tropos é capaz de fornecer os objetos” (CASSIN, 2005: 54). A prova em juízo nunca deveria ter caráter de verdade absoluta, mas ser analisada sob os prismas da probabilidade e da verossimilhança (FASSÒ, 1966: 30-31). Tal elemento demonstra-se essencial para o processo judicial até os dias de hoje e revela a precariedade e a provisoriedade da dita “verdade” (ou das “verdades” possíveis) que se pretende buscar para a solução do conflito.

Ramos fala da descoberta da palavra na Grécia Antiga enquanto instrumento primordial da razão, e “deixa de significar para eles apenas uma fórmula ritual, a preleção solene e enigmática. Ela apresenta-se, a partir de então, como debate contraditório, discussão e argumentação” (RAMOS, 2013: 298), e os sofistas representam uma importante peça nesse contexto uma vez que praticamente inventaram a argumentação jurídica

Tais pensadores admitem seriamente a neutralidade do discurso, que não é bom ou mau em si, mas depende do uso que for oportuno. Ele será considerado justo se uma maioria assim aceitar. Apesar de alguns deles terem adquirido fama de “eristas”, como meros polêmicos ou instigadores de disputas, o que nos parece mais apropriado é associá-los à cultura agonística da Grécia do período clássico, que era a essência da política, não atributo unicamente dos sofistas.

O relativismo dos sofistas, apesar de se concentrar mais no sujeito cognoscente, não era individualista, mas coletivo. A legitimidade comporia, portanto, a justeza das decisões – o que é completamente plausível em um contexto democrático. Por isso, a mera rejeição dos filósofos ao fato de a retórica poder gerar justiça seria mais um argumento antidemocrático. Segundo Kerferd, “persuasão consiste em fazer com que uma opinião pareça preferível a outra, pelo menos em algum aspecto. Um modo era classificar o argumento preferido como *orthos* – ‘justo’, ‘reto’, ‘certo’ – ou *orthoteros* ‘mais justo’, ‘mais correto’” (KERFERD, 2003: 174).

No mesmo sentido, Dabdab Trabulsi aduz que “Entre os argumentos de uns e de outros, e a receptividade do povo, nós encontramos a idéia de justiça” (DABDAB TRABULSI, 2011: 42). E isso era claramente aceito na democracia, uma vez que na prática do dia-a-dia a maioria fazia a verdade, determinava as decisões. Ou seja, era algo cultural, e não exclusividade dos sofistas pensarem assim. Também não era privativo dos sofistas o caráter teatral da política antiga em que o povo iria para a assembleia por ser divertido e prazeroso, não porque os discursos fossem necessariamente melhores no sentido de seriedade. Muito antes pelo contrário: apesar de formularem discursos prazerosos e sedutores, a maior

parte dos sofistas apelava mais para a solução racional dos problemas. Não vimos, em nossa pesquisa, discursos fanáticos ou completamente descabidos da lógica contextual em que se encontravam.

Mas, ainda assim, toda essa prática era traduzida pelos filósofos na crítica sobre os usos do discurso para determinados fins, desinteressados do bem comum, da verdade ou a justiça<sup>60</sup>. Seriam proferidos discursos destacados de conteúdo, discursos pelos próprios discursos, o que afetaria a ação (*práxis*) e a eficiência na política. Marques, entretanto, ressalta que na própria discussão d'*O sofista* fica clara a importância dos discursos e dos debates para se alcançar a verdade e a justiça, deixando, portanto, de ser simplesmente acessórios ou enaltecedores:

Fica claro que a verdade está associada a uma qualidade, não apenas do que é afirmado, como conclusão, mas de todo o percurso seguido para chegar até ela. A verdade do que é dito está ligado à justiça na alma daquele que a busca, tanto pela justeza dos meios pelos quais ele chega a dizê-la. (MARQUES, 2006: 293)

Apesar de todos os defeitos e críticas, algumas das quais entendemos injustas, o desenvolvimento da retórica ao menos contribuiu para a humanização do direito. Vemos exemplo disso na *Tetralogia B* de Antifonte, em que o discursante continuamente faz apelo a sentimentos. Ainda que se exagere, valorizamos isso como alternativa ao uso da técnica pura e indiferente aos indivíduos envolvidos, ao mesmo tempo em que ajuda a superar a visão dos sofistas como agressivos ao discursar. Jaeger também é dessa opinião e argumenta com base em desenvolvimentos técnicos que a retórica ajudou a desenvolver: “Novas investigações mostraram como a argumentação lógica da prova, introduzida pela retórica, foi substituindo, na oratória jurídica do tempo dos sofistas, as antigas provas jurídicas de testemunhas, torturas e juramentos” (JAEGER, 2013: 367).

Ainda, com relação à forma, os sofistas em geral prezavam pela clareza nas palavras, com linguagem comum, e vocabulário e sintaxe muito mais simples que os textos de Platão e Aristóteles, por exemplo, sem que deixassem de ser bem construídos por causa disso. Havia um esforço em demonstrar muito bem cada aspecto mencionado, explicar bastante, fazendo referência aos mais diversos argumentos. Tudo isso tornava os textos e seu conteúdo mais

---

<sup>60</sup> O próprio Platão tece crítica ao fato de que a essência da retórica é criar persuasão, fé, crença, mas não ensinamento sobre o justo e a injustiça (Platão, *Gorgias*, 453a In UNTERSTEINER, 2009)

acessíveis e, portanto, fica evidente o porquê da preferência dos atenienses pelos discursos sofisticos e da insatisfação dos filósofos.

Nesse sentido, os sofistas foram importantes até mesmo para o estudo da língua grega e sua gramática<sup>61</sup>, entre outros campos do saber:

Os sofistas fizeram um estudo sistemático do debate forense e da persuasão oratória. Nessa empreitada escreveram sobre vários assuntos, a começar pela gramática básica. Protágoras foi o primeiro a distinguir os gêneros a partir dos substantivos e os tempos e modos dos verbos (Aristóteles, *Ret.* 3,4,1407b6-8). Prosseguiram neste rumo listando técnicas de argumentação e truques de advocacia. Como intérpretes de textos ambíguos e assessores de oradores rivais, estavam entre os primeiros críticos literários. Além disso, também ofereceram conferências e apresentações públicas, e patrocinaram encontros erísticos, parte com objetivos de instrução e parte para entretenimento (DL 9,53). (KENNY, 2008: 55)

Protágoras foi um dos sofistas que ficou mais famoso por seus trabalhos de retórica e oratória, e técnicas como a impossibilidade de contradição, a correção dos nomes, a possibilidade de antilogias sobre todas as coisas (Diógenes Laércio, 9, 51) e a arte de tornar mais forte o argumento mais fraco.

Protágoras também teria escrito *Antilogias*, obra que não chegou até nós, na qual sustentaria a possibilidade da existência de argumentos antitéticos entre si para todos os assuntos, e onde, segundo vários testemunhos, já estaria presente quase toda a *República* de Platão (Diógenes Laércio, 3, 37)<sup>62</sup>. Apesar da correspondência ou não entre os textos, e de um possível plágio, podemos, de certa forma, ao menos admitir a preocupação de Protágoras com a discussão de um conceito de justiça e a caracterização de uma *pólis* ideal (SOUSA; PINTO, 2005: 83).

Górgias seria reconhecido principalmente por sua retórica. Há comentários sobre seus discursos epidíricos ou declamatórios (como em Planudes, *A Hermógenes*, V, 548 *In* UNTERSTEINER, 2009), e vários exemplos de discursos políticos atribuídos a ele. Bonavides afirma que Górgias, em oposição a Protágoras, sustentaria que todos os pontos de vista são igualmente falsos (BONAVIDES, 2008: 424), em virtude do tratado do não-ser. Nós, todavia, enxergamos a assertiva da mesma forma que em relação a Protágoras pois, pelos

<sup>61</sup> Romeyer-Dherbey comenta também que os sofistas se deram conta que a gramática não era neutra, nem seu uso (ROMEYER-DHERBEY, 1986: 53), e possivelmente isso os incentivou a aprofundar as investigações na área.

<sup>62</sup> As outras referências antigas são: (Eufóron, Fr.152 Scheidlweiler), (Panécio, Fr. 50 Fowler), (Aristóxeno, Fr. 33 FHG II 272.) e (Favorino, Fr. FHG III 580) *In* SOUSA; PINTO, 2005: 83.

exemplos a seguir, mais se assemelha ao entendimento de que todos os pontos de vista são igualmente plausíveis ou implausíveis, verdades precárias.

Górgias lança uma grande crítica à falibilidade da análise de casos e discursos. As limitações do *lógos* quanto à expressão das realidades consideradas em si mesmas fica expressa em seus escritos, a exemplo da *Defesa de Palamedes* (fr. 11a. (1)): "os juízes, que não presenciaram o crime e não dispõem de testemunhas directas dos factos ocorridos, ficam limitados às palavras ouvidas, e as palavras não são as realidades" (SOUSA; PINTO, 2005: 98-99). De forma semelhante, no *Elogio de Helena*, Górgias fez uma demonstração racional das causas verossímeis do caso, não das causas concretas, que ignoramos (SOUSA; PINTO, 2005: 128).

Pródico era estudioso de palavras, definições e significados. Tornou-se famoso pela antologia intitulada *A escolha de Hércules*, que contém uma alegoria do herói mencionado que, na estrada, tem de definir com qual mulher seguirá: Virtude ou Vício. O texto demonstra-se a princípio isento de preferência entre um simbolismo ou outro:

Pródico não toma partido, não se torna partidário de uma tese mais do que de outra. Mas vê-se nele uma postura prescritiva, como se os sofistas fossem exímios na moral moralizadora! Como se tivessem se apresentado avançando, como Platão, catecismos, evangelhos, sabedorias práticas! (ONFRAY, 2008: 174)

Ou seja, grande parte dos textos atribuídos aos sofistas apresentam discussões profundas acerca de temas humanos de grande relevância. Mesmo quando assumem um ponto de vista específico, foram capazes de considerar seriamente e analisar com profundidade e zelo vários dos argumentos possíveis relacionados à questão discutida.

A despeito das diversas críticas aos sofistas como agressivos e destrutivos nos discursos, pensamos não serem totalmente pertinentes já que o próprio sistema de participação direta criou alguns mecanismos de controle que impediam o uso arbitrário e irresponsável do discurso, formal ou moralmente.

Conforme já dito anteriormente, a palavra teria tamanha importância para os gregos que até mesmo a divinizaram, na forma da deusa Persuasão (*Peitó* - Πειτώ) (MEIER, 1997: 14). A figura de deusa Πειτώ está ligada também à sedução e à fala charmosa, sendo próxima de Afrodite (segundo algumas versões, filha desta). "A autoridade e a palavra persuasiva estão sempre juntas" (DABDAB TRABULSI, 2001: 61). Ou seja, demonstra-se como mais um

elemento da cultura grega, provavelmente devido à cultura já antiga da participação direta, e não atributo exclusivamente sofisticado. A isegoria era tão relevante que era usada até mesmo para denominar o regime democrático antes de surgir a palavra democracia<sup>63</sup>.

Entretanto, a fala teria de vir acompanhada de consciência e autolimitação. Para um bom resultado, a palavra deveria ser dosada. Havia expectativas a respeito de quem fosse falar e, caso sáísse do que se esperava, deveria ser justificável, senão não seria considerado um discurso correto<sup>64</sup>. Era uma exigência moral que a palavra fosse útil coletivamente, e a maneira de formulá-la, não ofensiva:

O que convence não são meramente os argumentos, mas algo que está para além deles: o modo de formulá-los, de enunciá-los, a atitude para dizê-los, enfim, justamente a graça, na qual convergem o espírito e a sensibilidade, a naturalidade e a consciência, a medida e a liberdade. (MEIER, 1997: 15)

Uma das virtudes essenciais para a prática política e a vida em sociedade, já citada no Mito do *Protágoras*, era o *aidós* – ou senso de respeito, pudor, recato. Indo além, seria também um pudor oportuno, saber o seu lugar, e manter respeito à distância. Segundo Meier, foi através dessa virtude que a graça (graciosidade) teria entrado na vida pública dos gregos (MEIER, 1997: 46).

Nesse momento da cultura, a retórica era inevitável e criticável ao mesmo tempo. O discurso em si já carregaria o conflito e a diversidade de opinião, que poderiam ser perigosos e, portanto, surge a necessidade de ser regulado também de forma heteronômica, para cuidados e controle de espontaneidades e domínio de oradores habituais, que todos gostavam de ouvir. Finley, entretanto, acredita que, “embora a Assembleia tivesse a última palavra, é inconcebível que a determinação da política ateniense durante dois ou mais séculos de considerável estabilidade se transformasse apenas numa contínua disputa de habilidade oratória” (FINLEY, s.d.: 98).

A utilização eficaz da palavra era muito importante e, por isso, passaram a limitar o tempo de fala (inclusive legalmente). Havia penalidades, como multa, caso o orador se

---

<sup>63</sup> Dados de aula proferida pelo Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 21 fev. 2014.

<sup>64</sup> Dados de aula proferida pelo Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 28 mar. 2014.

desviasse do assunto, se tornasse repetitivo, tomasse a palavra sem subir na tribuna ou insultasse alguém, por exemplo<sup>65</sup>.

O direito à *parrésia*, (ou franqueza de palavra, liberdade de falar sem ser censurado, similar ao que hoje denominamos liberdade de expressão) também foi controlado. As punições em geral não eram também tão fortes a ponto de desincentivar a tomada da palavra. Talvez por isso também às difamações não fosse dada muita importância.

Mas o limite mais sensível era ofender o mundo divino, o que acabou gerando alguns processos de impiedade<sup>66</sup> (acusação ao indivíduo de que, através do discurso, colocava em dúvida a eficácia de deuses tradicionais)<sup>67</sup>. Isso talvez tenha resultado de fato nas perseguições mais fortes e efetivas contra alguns filósofos e sofistas, como o caso de Protágoras, que teria sido expulso de Atenas e teve seus livros confiscados e queimados em praça pública por expressar um pensamento agnóstico.

Ainda, sobre punições mais severas:

A liberdade de falar (quando existia) significava literalmente liberdade para “falar em público, nos debates que precediam qualquer decisão colectiva” e não a liberdade de ter ideias impopulares ou inaceitáveis ou de discuti-las com amigos e alunos. Como corolário disto, temos que a maneira mais eficaz para eliminar ideias indesejáveis – bem como indivíduos e adversários políticos – era o exílio ou a pena capital. (...). (FINLEY, s.d.: 42-43)

Assim, a *parrésia* não foi completamente livre e as retaliações mais pesadas diziam respeito justamente ao conteúdo do discurso, mas principalmente com relação à impiedade. Por isso, dada a existência de limitação do próprio discurso, e como os relatos de punições aplicadas aos sofistas por abuso no uso das palavras são raros, acredita-se que as críticas a seus discursos e práticas sejam realmente infundadas, tendo eles atuado em geral dentro da normalidade e da legalidade.

<sup>65</sup> Dados de aula proferida pelo Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 07 mar. 2014.

<sup>66</sup> Sobre as ambiguidades religiosas do período, em que ao mesmo tempo que havia uma abertura e afastamento da religião, punições severas ainda eram aplicadas dependendo da ofensa realizada contra os deuses, Finley comenta: “O Estado tinha o direito de punir ofensas aos deuses, de censurar ou banir práticas religiosas, organizações ou crenças e, apesar de toda a usual tolerância, não hesitava em fazê-lo quando submetido a pressão. Por outro lado, em termos globais, o governo secularizara-se na realidade, embora não na aparência”, e completou que “Por muito que se esperasse o apoio divino para um empreendimento, não se alegava que os deuses interferissem na substância de um assunto político” (FINLEY, s.d.: 112-114). Kerferd ressalta o cunho político dessas denúncias e perseguições, citando como vítimas também Aspásia, Sócrates, Anaxágoras, entre outros (KERFERD, 2003: 41).

<sup>67</sup> Dados de aula proferida pelo Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 28 mar. 2014.

Por esses e por outros aspectos pode-se considerar pouco provável que os sofistas tenham efetivamente excedido ou se tornado abusivos em sua atuação política visto que, à exceção de Protágoras, e ainda assim por uma enorme confusão entre ateísmo e agnosticismo<sup>68</sup>, nenhum deles, durante sua atuação, chegou a sofrer punições tão graves quanto Platão, por exemplo<sup>69</sup>. Portanto, há grande probabilidade de boa parte da má fama dos sofistas neste aspecto não passar de rumores.

Ainda que se considerassem todas as críticas contra os maus ou bons discursos, diz-se que as ocorrências e os assuntos públicos eram reduzidos a termo, por escrito, sendo as informações de procedimentos arquivadas e disponibilizadas a todos os cidadãos para resguardo e conferência, caso fosse necessário (FINLEY, s.d.: 100-101). Ainda assim, não era de costume realizarem tal consulta posterior, sendo raríssimas, o que nos leva a acreditar que, em geral, não havia problemas de ordem, legitimidade ou legalidade das sessões decisórias. Numa sociedade altamente participativa os cidadãos certamente não se constrangeriam em fazê-lo caso fosse preciso, principalmente diante da disponibilidade de tal recurso de transparência.

Outro grande exemplo de crítica impróspera contra os discursos dos sofistas é de Aristóteles, que já inicia os *Argumentos Sofísticos* criticando-os por terem conteúdo que dissimula a verdade e manipula o argumento. O estagirita afasta a ideia de que os argumentos sofisticos sejam verdadeiras refutações, classificando-os em verdade como “ilogismos”, com mera aparência de raciocínio genuíno, e acabam conseguindo enredar os próprios homens de ciência com seus argumentos (Aristóteles, *Dos Argumentos Sofísticos*, 164a In ARISTOTELES, 1978: 156).

Contudo, na mesma obra Aristóteles tece várias outras críticas que bem se encaixariam a Sócrates-Platão, como: **a)** o fato de exigir apenas um “sim” ou um “não” como resposta não ser do feitio de quem verdadeiramente expõe um assunto (171b); **b)** trazer um assunto não conforme com a questão para ter a aparência de que se trata da mesma coisa (171b); **c)** atingir a meta de demonstrar que o outro está errado ou que os argumentos dele resultam em paradoxo através da formulação de perguntas sem qualquer referência a um tema definido, já que tendem mais a cair em erro quando falam em termos gerais (172b, e em 180b, onde

---

<sup>68</sup> Sobre essa confusão, há até mesmo um testemunho que afirma claramente sobre Protágoras que “disse não saber se os deuses existem, que é o mesmo que dizer saber que não existem” (Diógenes de Enoanda, fr.12,2,1, p.19 In SOUSA; PINTO, 2005: 75).

<sup>69</sup> Conforme exposto na nota 52.

inclusive dá um exemplo com “justo” e “injusto”); **d)** fingir que se pergunta com o desejo de aprender, ao invés de já lançar uma questão controversa, com a finalidade de abrir possibilidades para o ataque (172b); **e)** formular perguntas alternativas em que qualquer uma das opções de resposta podem levar a paradoxos (173a); **f)** ser oblíquo (176a) ou fazer interpretações excessivamente literais a depender do gosto de quem argumenta (176b e 180a).

Assim, mais uma vez a maior parte da crítica aos sofistas representam falas infundadas (ou críticas cabíveis aos próprios filósofos), demonstrando-se sua prática em consonância com a cultura democrática grega.

### 4.3 A relevância da lei

É muito antigo na cultura grega o culto ao *nómos*, que desde as origens representava uma segurança contra o arbítrio. Porém, na época dos sofistas, houve uma intensificação, principalmente pelo fato de uma maior parte da população cidadã poder participar da política. Os cidadãos passam a colaborar nos processos de elaboração das leis, ao invés de se limitarem a ser destinatários:

A exaltação da lei, ou melhor, da lei escrita, é, portanto, a exaltação da igualdade sancionada pela lei que domina sobre o arbítrio de poucos, característico das velhas sociedades oligárquicas: todos os cidadãos podem falar na assembleia e, portanto, contribuir nas decisões políticas mais importantes para a cidade; todos os cidadãos podem fazer parte dos tribunais, que constituem o espaço onde concretamente vivem as leis. (CASERTANO, 2010: 16)

O regime democrático, como novidade, também garantiu, além da ampla participação, a oitiva de opiniões e demandas de diferentes setores, tornando explícita pela primeira vez a consciência da relatividade dos valores. Esse rompimento que deságua na ideia coletiva da vivência política e da construção da concepção de justiça obviamente não agrada a Platão, para quem os cidadãos comuns, ignorantes em filosofia, não devem jamais tomar a iniciativa para modificar suas ideias morais que refletirão nas leis, devendo, portanto, viver incondicionalmente obedientes às regras postas pelo legislador/filósofo (MORRISON, 2005: 38).

Em tal contexto democrático, foi necessária uma inflação legislativa, que buscava ordenar tudo cada vez mais e aumentar as garantias contra o arbítrio, e, conseqüentemente, gerou a frequente modificação das normas como forma de garantia de atendimento aos anseios de diversos setores da população. Contra isto levantam-se Aristóteles (para quem é melhor ter leis ruins estáveis do que leis em constante mudança) e Platão, ambos portadores do ideal aristocrático, adeptos do imóvel. O belo e o bom para Platão (enquanto conceitos absolutos que seriam) comporiam o verdadeiro “ser”, imutável, em repouso, enquanto o mundo empírico do devir seria inferior, falseado, não racional (KELSEN, 2008: 34-37). A insurgência dos filósofos mencionados tem, portanto, um claro caráter antidemocrático e excludente:

O fato de os juízos de valor terem apenas uma validade relativa – um dos princípios básicos do relativismo filosófico – implica que os juízos de valor opostos não estão nem lógica nem moralmente excluídos. Um dos princípios fundamentais da democracia é o de que todos têm de respeitar a opinião política dos outros, uma vez que todos são iguais e livres. A tolerância, os direitos das minorias, a liberdade de expressão e de pensamento, componentes tão característicos de uma democracia, não têm lugar em um sistema político baseado na crença em valores absolutos. (KELSEN, 2000: 202)

Assim, não se pode perder de vista as características políticas e os interesses dos filósofos em questão, que teriam levado a história a negligenciar o pensamento sofisticado acerca da política e da justiça, sendo reduzidos a mera “excrescência patológica da própria sofisticada” (REALE, 1993: 199)<sup>70</sup>. “Onipresente em Platão, a dimensão política nunca pode, portanto, ser isolada de outros âmbitos que a fundam e a orientam”, (VEGETTI, 2010: 41), assim como, para um sofista, nenhuma concepção pode ser analisada sem se levar em conta o contexto factual.

Tal contexto histórico liga-se intimamente à sofística. Alguns sofistas, defendem expressamente a importância das leis ou do *nómos* para a vida em sociedade. Bonavides ressalta que a crítica realizada pelos sofistas no âmbito jurídico se caracterizaria mais pela teoria do direito natural, com um elemento mais revolucionário e de ataque às leis postas, implantando no pensamento jurídico a antítese desesperadora entre o justo por lei e o justo segundo a natureza - *phýsis x nómos* (BONAVIDES, 2008: 418). Entendemos, porém, que o

---

<sup>70</sup> Em oposição a Sócrates, que ele considera o único expoente louvável da sofística, conforme mencionamos.

mais importante na sofística seria a valorização da lei posta, uma vez que mesmo os que defendem a ordem natural como superior, reconhecem a importância de se respeitar as leis postas e, na medida do possível, fazer com que se assemelhem às leis naturais.

Exemplo disto está em Antífote, tido claramente como naturalista:

Justiça consiste em não transgredir as normas da cidade, onde se vive como cidadão. Assim, um indivíduo usará melhor a justiça no seu interesse próprio se, na presença de testemunhas, considerar as leis como importantes e, estando sem testemunhas, se respeitar as leis da natureza. (44 [Cf. 99 B., 118 S.] *Pap. Oxyrh.*, 11 n. 1364, Fragmento A, [col.1] In SOUSA; PINTO, 2005: 221)

Outro exemplo está em Hípias: “A partir da obra de Plutarco, [Da] *Calúnia*: ‘Hípias diz que a calúnia é uma coisa terrível; considera-a assim porque as leis não estipulam nenhum castigo para os caluniadores, como fazem para os ladrões. [...]’” (Estobeu, *Florilégio*, 2, 42, 10 In SOUZA; PINTO, 2005: 197). Ora, se o sofista declara sua insatisfação com a ausência de uma previsão legal para os caluniadores ao passo que considera a previsão para os ladrões uma referência, alguma efetividade e importância ele enxerga nas leis escritas pelos homens. Ou seja, ao contrário do que se esperaria de um naturalista radical, ele não rechaça totalmente o *nómos* e espera que ele surta algum efeito sobre o comportamento dos homens. Completam Souza e Pinto que “a condenação da dita calúnia como falta grave e de efeitos destrutivos é aceite por todos no plano do que é justo por natureza, o que torna desejável que sejam colmatadas tais lacunas a fim de haver coincidência entre o legal [...] e o justo [...]” (SOUZA; PINTO, 2005: 197, nota 56).

A oposição *phýsis x nómos* e a visualização da precariedade que muitas vezes o *nómos* alcançava é, sem dúvida, um outro nível de crítica ao direito. Mas o interesse pelas questões concretas e soluções factíveis para os problemas cotidianos faz com que os sofistas não percam de vista a importância das leis humanas para o convívio social. Nos capítulos seguintes trataremos de forma mais detida sobre esses dois pontos de vista.

## 5 A SUPREMACIA DO *NÓMOS*

Ramos considera que uma das novidades produzidas pelo espírito grego é a distinção entre natureza e cultura, surgindo a consciência do caráter eminentemente humano das leis

(RAMOS, 2013: 297). Todo o processo histórico que tratamos de valorização das leis levou a este ponto, além de dar início também à oposição *phýsis x nómos*. “Separadas, natureza e sociedade constituem igualmente objeto de uma reflexão mais positiva e mais abstrata. A ordem social, tornada humana, presta-se a uma elaboração racional do mesmo modo que a ordem natural tornada *phýsis*” (VERNANT, 1990: 463).

Os defensores da prevalência do *nómos*, ainda que indiretamente – como Trasímaco, Protágoras, Licofronte, Anônimo de Jâmblico e Anônimo - *sobre as leis* –, pugnam pela ordem e segurança que julgam não poderem ser obtidas na indeterminação e abertura da *phýsis*, bem como pelo exercício dos direitos democráticos na elaboração de leis acordadas por todos e, portanto, legítimas. Esta seria a melhor forma de se viver em sociedade (para a qual fomos feitos). Defensores do *nómos* “naturalizam” até mesmo isso. Dá-se enorme importância ao fato de que o *nómos* aqui significaria especificamente “lei democrática, a resultante dos debates da Assembleia e que é votada pelo povo” (ROMEYER-DHERBEY, 1986: 113):

O “discurso melhor”, pois, não é o discurso lógico, mas o político, que se demonstra mais idôneo a um entendimento, a um pacto de aceitação por parte da coletividade, porque melhor que os outros conseguem considerar – embora provisoriamente, ou seja, até que não apareça e se afirme um outro discurso ainda melhor – uma pluralidade de aspectos úteis à cidade: o discurso melhor é o *nomos*, a lei, a realização dinâmica de um consenso humano procurado e imposto com a persuasão à cidade pelo sábio, pelo sofista, que é como o médico da sociedade. (CASERTANO, 2010: 80)

Vários dos sofistas defendem expressamente o *nómos*, ou mesmo sua supremacia sobre a *phýsis*. A oposição entre ambos os pontos de vista se acirra com a nova abordagem de *phýsis* trazida pelos sofistas naturalistas, que será tratada no próximo capítulo.

Entre os defensores do *nómos*, está Protágoras, que tem autoria atribuída no seguinte fragmento: “O direito tem seu fundamento na vontade dos povos, nas prescrições dos líderes, nas sentenças dos juízes: ele é aprovado por meio do voto e do decreto popular” (23.a Cícero, *De Legibus* I, XVI-XVII, 43-47 – (XVI) In UNTERSTEINER, 2009: 132-135, tradução nossa)<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> “Il diritto ha il suo fondamento nel volere dei popoli, nelle prescrizioni dei capi, nelle sentenze dei giudici: esso trova l’approvazione per mezzo del voto o de decreto popolare.”

Outro defensor do *nómos* seria Anônimo de Jâmblico<sup>72</sup>, que afirma que “se um estado de ilegalidade é causa de danos tão graves assim, enquanto aquele fundado sobre as leis constitui um bem tão eficaz, não é possível alcançar a felicidade com um método tão diverso se não a constituir a lei um guia da própria vida” (Jâmblico, *Protrético*, 7.p.101, 11-104, 20 *In* UNTERSTEINER, 2009: 544-545, tradução nossa)<sup>73</sup>. Em outro fragmento, ele diz que

[...] se se salvaguardarem as leis e a justiça, eis o princípio que congrega e mantém unidas as cidades e os homens.[...] Se os homens nasceram naturalmente incapazes de viver sozinhos, mas se associaram uns aos outros, sob a pressão da necessidade, e se descobriram todo um modo de vida e artificios com ele relacionados e se não é possível conviverem uns com os outros e viverem sem respeito pelas leis (seria para eles um castigo maior do que viverem sós), pode concluir-se que, por causa destas necessidades, a lei e a justiça governam os homens[...]. Desta forma parece que o próprio poder, aquilo que é mesmo o poder, é preservado pela lei e pela justiça. ([82] *Anônimo de Jâmblico*, 3. P.97, 16. e 6.P. 100, 5. *In* SOUSA; PINTO, 2005: 277-279)

Apesar de em um pequeno trecho relacionado entre os citados o pensador escorregar numa defesa às leis serem imutáveis e terem origem natural, entendemos que realmente não passa de um trecho infeliz<sup>74</sup>. Interpretamos dessa forma principalmente pelo restante do contexto de exaltação às leis, que na sequência menciona os diversos males advindos da sua inobservância, e os benefícios da observância, tendo consequências até mesmo para a qualidade da prática política. Mas também porque em outro texto atribuído a Anônimo de Jâmblico são criticadas atuações segundo o interesse pessoal, que são da natureza humana e cujo impulso não se domina facilmente, causando falhas e injustiças. Afirma, todavia, que a lei comumente estabelecida é amplamente aceita como solução:

Os homens, embora finjam subverter, quando se trata de vingar-se dos outros, aquelas leis comuns acerca dessas relações sociais, a partir das quais invoca para todos um fundamento da esperança de salvação até para si mesmo no caso em que hajam cometido uma falha, todavia querem que elas não percam a sua eficácia, se

<sup>72</sup> O texto é proveniente de um compêndio do neoplatônico Jâmblico e consistiria em um escrito de fonte não identificada, do final do século V, início do IV (SOUSA;PINTO, 2005: 273).

<sup>73</sup> “Pertanto se uno stato di illegalità è causa di così gravi danni, mentre quello fondato sulle leggi costituisce un bene tanto efficace, non è possibile reggiungere la felicità con un metodo diverso se non col costituire la legge a guida della propria vita.”

<sup>74</sup> “ pode concluir-se que, por causa dessas necessidades, a lei e a justiça governam os homens e que não podem, de maneira nenhuma, estar sujeitas a modificações, pois foram firmemente estabelecidas pela natureza” ([82] *Anônimo de Jâmblico*, 3. P.97, 16. e 6.P. 100, 5. *In* SOUSA; PINTO, 2005: 279).

qualquer um, em uma situação crítica, o tenha precisado. (Tucídides III, 84, (1) *In* UNTERSTEINER, 2009: 550-553, tradução nossa)<sup>75</sup>

Já Anônimo – *sobre as leis*<sup>76</sup> enaltece a importância do *nómos* invertendo um pouco as características que geralmente são atribuídas a ele e à *phýsis*, esta enquanto fonte de indeterminação e aquele universal, geral e impessoal, ligado até mesmo a aspectos divinos:

Toda a vida dos homens, seja dos que habitam numa cidade grande, seja uma pequena, é governada pela natureza e pelas leis. Destas, a natureza é uma manifestação livre de normas e especial a depender do indivíduo que a manifesta, as leis, ao contrário, são um fato universal, determinadas por normas e idênticas para todos. [...] cada lei é invenção e dádiva dos deuses [...] todos os homens têm altares para a Justiça da Ordem legal e da Honra; os melhores e os mais santos na alma e na natureza de cada um, e outros, ainda, encontram-se erguidos em público para que todos lhe honrem. (Demóstenes, XXV, 15-35; 86-91; 93-96 *In* UNTERSTEINER, 2009: 602-613, tradução nossa)<sup>77</sup>

Ainda:

As leis, todavia, propõem o que é justo, o que é belo, o que é útil, e isso buscam. Quando, pois, tal princípio é encontrado, é proclamado preceito universal, para todos igual e válido, e é a lei. [...] Se alguém de vocês quiser indagar qual é a razão e a força que determina a reunião da “*boulê*”, a reunião do povo na *ecclesia*, o número completo nos tribunais, a renúncia voluntária por parte dos antigos magistrados diante dos novos, a atuação de todas aquelas medidas através das quais o estado é administrado e conservado, descobrirá que é fornecida pelas leis, e pela obediência geral a estas, pois, uma vez que elas sejam destruídas e ao particular é concedido fazer aquilo que quer, não só a constituição entra em ruína, mas nem nossa existência diferirá em nada daquela das feras. (Demóstenes, XXV, 15-35; 86-91; 93-96 *In* UNTERSTEINER, 2009: 604-607, tradução nossa)<sup>78</sup>

<sup>75</sup> “Gli uomini, sebbene pretendano di sovvertire, quando si tratta di vendicarsi degli altri, quelle leggi comuni riguardanti questi rapporti sociali, dalle quali trae per tutti un fondamento la speranza di salvezza anche per sé nel caso in cui abbiano a commettere una colpa, tuttavia vogliono che esse non perdano la loro efficacia, se mai qualcuno, in una situazione critica, ne avrà bisogno.”

<sup>76</sup> Trata-se de um texto que era falsamente atribuído a Demóstenes, parte de um tratado denominado *Sobre as leis* (UNTERSTEINER, 2009: 602).

<sup>77</sup> “Tutta la vita degli uomini, ... sia che abitino una grande città, sia una piccola, è governata dalla natura e dalle leggi. Di queste la natura è una manifestazione esente da norme e particolare a seconda dell’individuo che la manifesta, le leggi, invece, sono un fatto universale, determinato da norme e identico per tutti. [...] ogni legge è invenzione e dono degli dèi [...] tutti gli uomini hanno altari della Giustizia dell’Ordine legale e dell’Onore; i più belli e i più santi nell’anima e nella natura di ciascuno, altri ancora si trovano eretti in pubblico perché tutti li onorino.”

<sup>78</sup> “Le leggi, invece, si propongono ciò che è giusto, ciò che è bello, ciò che è utile, e questo ricercano. Quando, poi, tale principio è stato trovato, viene proclamato precetto universale, per tutti eguale e valido, ed è la legge. [...] Se qualcuno di voi vuole indagare quale è la ragione e la forza che determina la riunione della ‘*bulé*’, la raccolta del popolo su nell’*ecclesia*, il numero completo nei tribunali, la rinuncia volontaria da parte degli antichi magistrati di fronte a quelli nuovi, l’attuazione di tutti quei provvedimenti per i quali lo stato viene amministrato e conservato, troverà che è data dalle leggi e dall’obbedienza generale a esse, poiché, una volta che queste sono

Untersteiner comenta que esse autor anônimo realiza uma interpretação específica da *phýsis*, reconduzindo-a à essência do *nómos* para fundamentá-lo melhor e tratar de sua origem a partir de elementos diversos (UNTERSTEINER, 2012: 485-487).

Vários sofistas, ainda que tidos como naturalistas, realizaram narrativas de saída do homem do estado de natureza e predicação do *nómos* como elemento que permite a convivência em sociedade. São eles Protágoras, Crítias, Licofronte e Antifonte.

O *nómos* de que tratamos aqui refere-se mais a “costumes”, “normas de construção humana” ou mesmo “leis”:

O termo *nomos* e toda a série de termos seus cognatos, em grego, são sempre prescritivos e normativos, nunca meramente descritivos – eles dão algum tipo de direção ou ordem que afeta o comportamento e as atividades de pessoas e coisas. O termo moderno mais próximo de *nomos* é “norma” [...] “costume” só é *nomos* nos casos, reconhecidamente frequentes em que traz, subentendida, a idéia de ser um costume aprovado. (KERFERD, 2003: 191)

Schmitt, em *O nómos da terra*, todavia, discorre sobre o sentido original de *nómos*, que trataria da terra, que por sua vez é denominada, na linguagem mítica, como a mãe do direito (SCHMITT, 2014: 37). *Nómos* seria sempre ligado à tomada de terra, cercamento e repartição, tomados historicamente, através do qual um grupo é assentado e localizado espacialmente, e que deriva todo o direito:

Uma tomada de terra funda o direito de acordo com uma dupla orientação: para o interior e para o exterior. Para o interior, ou seja, dentro do grupo que toma a terra, a primeira divisão e partição do solo cria a primeira ordem das relações de posse e de propriedade. Se dessa primeira divisão da terra resulta uma propriedade coletiva ou individual, privada ou pública, ou as duas coisas, se medidas cadastrais são realizadas, estabelecendo-se ou não registros fundiários – todas essas questões são posteriores e se referem a diferenciações que já pressupõem o ato comum de tomada de terra e somente dele são derivadas.

[. . .] Ou uma porção do solo é destacada de um espaço que até então era tido como livre, ou seja, sem nenhum senhor ou suserano reconhecido pelo direito externo do grupo que toma a terra, ou uma porção de terra é arrebatada do proprietário ou senhor até então *reconhecido* e atribuída ao novo proprietário e senhor. (SCHMITT, 2014: 41-42)

---

distrette e al singolo è stato concesso di fare quello che vuole, non solo la costituzione è andata alla malora, ma neppure la nostra esistenza non differirà in nulla da quella delle fiere”(θηρίων).

Schmitt diz que *nómos* é “a palavra grega para a primeira medição, que funda todas as medidas subsequentes, para a primeira tomada de terra, entendida como a primeira divisão e partição do espaço, para a divisão e a repartição originárias” (SCHMITT, 2014: 65); e no “sentido originário, espacial, é a mais adequada para tornar patente o evento fundamental que inaugura e unifica ordenação e localização” (SCHMITT, 2014: 65). O autor comenta ainda o pensamento de Jost Trier, que associa o cercamento à instituição do sagrado (extremamente pertinente à noção de direito na Antiguidade arcaica); a terra é subtraída do ordinário e confiada ao divino, gerando a própria lei e o círculo de convivência cultural, jurídica e política (TRIER *apud* SCHMITT, 2014: 74).

Etimologicamente, *nómos*

advêm de *nemein*, palavra que significa tanto 'dividir' quanto 'apascentar'. O *nomos* é, portanto, a forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível, a primeira divisão e medição das pastagens, ou seja, a tomada da terra e a ordem concreta que nela reside e que dela decorre. (SCHMITT, 2014: 69)

Também o dicionário de grego de Liddell e Scott (s.d.) mantém dois vocábulos idênticos, advindos do mesmo verbo *némo* (νέμω), um relacionado ao pastoreio e porção de terra, e outro relacionado a usos, costumes, convenções, leis e ordenações. A palavra na forma *neímo* (νείμο, subjuntivo de νέμω) também significa “distribuir”, “repartir”. Curiosamente, é o mesmo termo utilizado no Mito do *Protágoras*, quando Hermes pergunta como devem ser distribuídos (*aidós* e *dike*), e também no fim, quando Zeus confirma que todos tomarão parte do senso de respeito e de justiça. O termo é comumente traduzido por “compartilhar”, mas em verdade não tem sentido usual de dividir irmanamente, mas sim dividir equanimemente, cada um com uma parcela que é sua, sem se misturar. Mais curioso ainda é o fato de, no mito, esses mesmos homens, portadores de *dike*, também terem saído, em última instância, da terra.

Schmitt dá alguns exemplos na literatura antiga em sua exposição. Ele afirma que, em Sólon e em Píndaro, *nómos* ainda se referiria ao ato único de adjudicar (declarar ou conferir direito, mas em qualidade constitutiva). Ou seja, o *nómos* seria “potência adjudicadora de caráter definitivo” (SCHMITT, 2014: 73).

Ainda, Schmitt discute a possibilidade interpretativa acerca dos versos iniciais da *Odisseia*, que mencionaria a palavra *nóon* (νόον) ou *nómon* (νόμον) (não se saberia ao certo a

verdadeira)<sup>79</sup>. O autor salienta que as versões dominantes costumam considerar que o texto contém a primeira palavra (forma acusativa não contrata de *nous*, que significa inteligência, espírito, entendimento, atenção, pensamento ou mentalidade), ao passo que ele próprio prefere a interpretação de que em verdade se trataria da segunda (*nómos* propriamente dito, em seu sentido original). Não se sabe se ambas as palavras podem ter uma raiz arcaica comum, apesar de posteriormente referirem-se a coisas bem diferentes. Mas, independentemente disso, Schmitt prefere acreditar que o texto realmente faria referência ao *nómos* pelo fato de os primeiros versos fazerem remissão a terra/cidades (em oposição ao mar), e fariam mais sentido no contexto (SCHMITT, 2014: 73). Nós pensamos ser mais provável a hipótese de origem comum dos termos, o que resolve o problema exposto e corrobora a noção originária de *nómos* explicitada por Schmitt e sua posterior mutação interpretativa, se atentarmos à constante inter-relação entre direito, cultura (este termo também relacionado ao “cultivo”), costume e espírito<sup>80</sup>. Mesmo hoje em dia, na prática jurídica, presenciamos discussões acerca do “espírito da lei” ou defesas pela aplicação da “inteligência do artigo” de determinada lei.

Por todos esses aspectos, Schmitt demonstra-se terminantemente contra a mera tradução de *nómos* por lei, que é ainda mais restrita que “usos”, “costumes” ou “convenções” (significados já reduzidos, segundo a sua visão). Para ele, lei seria apenas mediaticidade, enquanto *nómos* no sentido originário é imediaticidade, legitimação e constituição, força jurídica não mediada e que confere legitimidade à lei (SCHMITT, 2014: 72).

Ainda na Antiguidade, a palavra “*nómos*” já teria perdido o sentido original, para decair na designação genérica de regulamentos decretados e estatuídos (SCHMITT, 2014: 65-66). Com isso, ele inicia a discussão acerca dos sofistas: “desde os sofistas já não parece claro que *nómos* e tomada de terra estão associados” (SCHMITT, 2014: 66):

A destruição do sentido originário deu-se através de uma série de distinções e oposições. Entre elas, a mais importante é a contraposição entre *nomos* e *physis*. Por meio dela, o *nomos* torna-se um dever-ser imperativamente instituído, que se põe à

---

<sup>79</sup> “Canta, ó Musa, os feitos do homem de muitos périplos  
Que errou tão longinquamente após a destruição da Troia sagrada,  
De muito homens viu as cidades ἄστεα e aprendeu os costumes.  
(νόον ou νόμον)

E no mar tantas aflições inomináveis padeceu.”  
(HOMERO *apud* SCHMITT, 2014: 76)

<sup>80</sup> Kerferd também trata da origem de *nomizo*, *nomizetai* e *nemetai*, que dizem respeito a “pensar”, “aceitar”, até chegar a “aprovar”, remetendo a acordos e convenções (KERFERD, 2003: 191). No mesmo sentido: GUTHRIE, 1995: 57.

parte do ser e se impõe a ele. Como mera norma e estatuição, o *nomos* já não podia mais ser distinguido de *thesmos*, *psephisma* ou *rhema* e de outras designações. Estas não têm por conteúdo a medida interna de ordenação e localização concretas, mas somente estatutos e estatuições, acabando finalmente por significar apenas – e com uma intensidade tanto maior quanto mais centralista é sua natureza – a legaritária “estatuição de estatuições”, com chance de obediência pela coação. (SCHMITT, 2014: 67-68)

Grande parte da responsabilidade pela mudança na apreensão do termo ao longo do tempo Schmitt atribui à diferenciação entre *phýsis* e *nómos* estabelecida pelos sofistas.

O autor alemão sustenta que a sofística separou o *nómos* como norma de uma *phýsis* concreta, e se contraporia a esta como “*thesis*” (SCHMITT, 2014: 69-70). Entretanto, pensamos que o termo por ele utilizado ainda não demonstra bem a distinção entre os diferentes significados de *nómos*, uma vez que *thesis* seria um vocábulo também ligado a uma localização juntamente com uma ordenação, já que remete a um estabelecimento, um posicionamento. Remete a uma construção humana, mas não deixa de lado o mesmo *topos* do *nómos* originário.

Comparando *nómos* com outro termo, Schmitt afirma que as prescrições de Sólon eram chamadas a princípio de *thesmoi*, depois passando a chamar *nómoi*. No mesmo sentido, Liddell e Scott dizem que as leis de Sólon foram denominadas como *nómoi* para opor às de Draco (*thesmoi*) (LIDDELL; SCOTT, s.d., 467). *Thesmos* seria outro termo que diz respeito a lei, regra e ordenação. A equiparação do *nómos* a ele, portanto, corroboraria com a mudança de paradigma da percepção do termo.

Ao mencionar um pensamento sofisticado específico, Schmitt trata somente de Licofronte, e recua um pouco em sua crítica à sofística como contribuinte para a deturpação do *nómos*, sustentando que ele “compreende o *nómos* como 'fiador da substância do direito'”; ou seja, nele ainda seria possível encontrar um resto de substância do significado original (assim como em Aristóteles) (SCHMITT, 2014: 73). Schmitt, entretanto, não dá maiores detalhes sobre sua interpretação.

A respeito do maior opositor dos sofistas, a eles contemporâneo, Schmitt afirma que, “em Platão, *nomos* tem o sentido de um '*shedon*', uma mera regra (*Político*, 294b). Os *nomoi* de Platão já têm, em certa medida, o caráter de plano utópico das leis modernas” (SCHMITT, 2014: 66).

Assim, em suas exposições, Schmitt deixa claro cada vez mais que a mutação na significação de *nómos* foi lenta e não se deu por completo na Antiguidade. Seus exemplos

demonstram as idas e vindas e a coexistência, às vezes num mesmo pensador, do significado de *nómos* originário, defendido por Schmitt, e daquele que pretende atacar.

Uma amostra seriam os escritos de Aristóteles, Teofrasto e Xenofonte, aos quais Schmitt alude, trazendo a palavra *nómos* com o sentido de regulamentação construída pelo homem. Entretanto, faz ressalvas quanto ao estagirita por fazer referências, por vezes, a *nómos* relacionado à localização junto com ordenação (repartição originária do solo) e, por vezes, oposto ao decreto democrático do povo.

Em outro momento, Schmitt fala do *nómos* como sinônimo de “senhor” e menciona como passagem emblemática um fragmento de Píndaro que trata de um roubo de gado a partir do qual Hércules, fundador da ordem, criou um direito, apesar da violência do ato (SCHMITT, 2014: 72). Remetendo à mesma passagem, afirma que “em Platão, o sofista Cálicles cita a passagem de Píndaro e a compreende no sentido de pura 'estatuição de uma estatuição'. De acordo com essa perspectiva, o *nomos* não seria nada além do direito arbitrário do mais forte” (SCHMITT, 2014: 72).

Expõe também que no período helenístico ainda havia indícios do uso do termo para se referir ao espaço (SCHMITT, 2014: 73), mas que

No conjunto, porém, já predominavam na época clássica as reinterpretações de *nomos* feitas pelos sofistas numa perspectiva normativista e positivista, ou seja, como meros estatuição e estatuto. Com a dissolução da *polis*, essa mudança de significado tinha que ocorrer, culminando no culto helenístico e, depois, cesarista do detentor do poder. Desde que Alexandre, o Grande foi cultuado como deus e, nos reinos helenísticos, a deificação do governante tornou-se uma instituição, não foi mais possível diferenciar entre *nomos* e *thesis*. Aqui, o positivismo dos sofistas é apenas a expressão de um estado típico, embora anormal, de desenvolvimento. [...] O progresso realizado pelos sofistas não foi historicamente equivalente ao do positivismo jurídico do século XIX, que se havia tornado não cristão e ateu. Esse moderno positivismo da estatuição foi uma criação de juristas desiludidos [...]. (SCHMITT, 2014: 75)

Todavia, discordamos dessa comparação da sofística ao positivismo exacerbado. Entendemos que Schmitt deseja criticar a restrição da concepção de *nómos* que temos hoje e, com toda a razão, atribui a continuidade essa responsabilidade aos fetichismos com a lei que advém do positivismo jurídico, do cientificismo (preocupado somente com o fenômeno, não com o surgimento), além do próprio tratamento dado pelo idioma alemão ao vocábulo. Contudo, a nosso ver, a imputação da sofística nesse processo (bem como da cultura à sua época) é bem menor, principalmente pela coexistência das diferentes significações do termo

nos textos daquele tempo e, ainda, pela distinção ainda não bem conformada entre as acepções de *nómos* que, conforme vimos, são bem próximas.

Embora Schmitt defenda que a deturpação do *nómos* já ocorra nos sofistas, sua própria análise deixa claro que, tanto nesses pensadores, como em outros antigos contemporâneos e posteriores a eles, a significação do termo permanece em lenta mutação, coexistindo as duas leituras possíveis durante muito tempo.

Percebemos que, devido a isso, e ao léxico do grego antigo, as interpretações do *nómos* que Schmitt opõe são, em verdade, mais próximas e complementares do que se imagina, e a deturpação e redução principal atacada (do *nómos* como mera lei, que deixa de lado sua ligação com a terra), pode ser melhor atribuída a pensadores contemporâneos e positivistas do século XIX. O nível de desfiguração do termo aqui apresentado não deve, portanto, ser transposta para a Antiguidade, pela imensa diferenciação exposta.

Concordamos com Schmitt no tocante ao fato de que não se deve olvidar uma das dimensões do termo, o da tomada da terra, que é igualmente essencial para a sua compreensão, bem como para a compreensão do direito como um todo. Assim, faz-se constante a necessidade de união entre localização e organização, entre tomada e divisão da terra e ordenação, que melhor explicita o vínculo de fundação do direito.

Na sequência exploraremos o pensamento de dois dos sofistas expoentes da defesa do *nómos*.

### **5.1 A convenção em Licofronte**

Licofronte seria adepto de uma espécie de “contratualismo”, sendo seu principal pensamento expresso pelo testemunho de Aristóteles: “[...] A lei é uma ‘convenção’ e, como dizia o sofista Licofronte, ‘um garante dos direitos recíprocos’, mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos” (Aristóteles, *Política*, 3, 9, 1280 b 8 In SOUSA; PINTO, 2005: 152).

Assim, o sofista manteria uma concepção pragmática das relações sociais, em forma de uma teoria contratual da comunidade e que, apesar da ineficácia ética das leis, o cidadão deve perceber o interesse em se respeitar, ao menos exteriormente, o direito (ROMEYER-DHERBEY, 1986: 56). Ou seja, a lei seria resultado de um interesse comum de se observar o direito, para garantir o equilíbrio social e garantir a convivência. As instituições como direito

e Estado não são dados por natureza. São fruto unicamente da vontade dos cidadãos, por consenso, para se protegerem dos excessos alheios.

Assim como Antifonte e Hípias, Licofronte

tira à lei todo o carácter sagrado, todo o valor ético. Ela é uma criação puramente humana, uma convenção (συνθήκη); não tem, pois, algum fundamento na natureza. A sua legitimidade encontra-se na mera utilidade que dela extraem os cidadãos, enquanto ela é “garante dos direitos recíprocos”. Lícofron, para melhor traduzir o seu pensamento, usava uma metáfora e dizia que a comunidade política (*koinonía*) era parecida a uma aliança: assim como os estados fazem alianças para se ajudarem, se for necessário, também cada cidadão faz aliança com todos em vista a uma ajuda mútua. (ROMEYER-DHERBEY, 1986: 56)

Interessante notar o contexto em que esse contratualismo surge, sendo que uma possível ligação à ideia de soberania popular democrática pudesse fazer com que ele se realizasse plenamente. Nessa conjuntura, todos os cidadãos participariam dessa autorização, e de forma livre e consciente, sendo cumulativamente garantidores e garantidos, mas nunca destituídos de algum poder ou direito em favor de outrem para garantir segurança ou qualquer outra coisa pela qual se sacrificuem por pressão.

Esta visão de certo progresso que sai do estado de natureza para um estado civilizatório é um tema recorrente, relatado também no Mito do *Protágoras* (KERFERD, 2003: 213), sendo que a caracterização de uma convenção também está presente na boca de Gláucon na *República* (Platão, *República*, 2, 358e-359a). E também em *Crítias*, que acaba propondo dois níveis de convenção, sendo o segundo deles conspiratório, já que a religião seria uma invenção de um homem ousado e astuto para fins de controle social, com aparência de fins diversos.

A segunda parte do comentário de Aristóteles sobre o pensamento de Licofronte – que afirma que as leis de forma alguma asseguram por si só que os cidadãos se tornassem bons e justos – já traz consigo uma crítica severa ao *nómos* o que, a princípio, parece um pouco paradoxal por estar localizado logo após caracterizá-lo de forma tão positiva. Não podemos afirmar com certeza que este pensamento esteja embutido no de Licofronte, ou se já pertence a Aristóteles, principalmente porque o texto original grego não possui pontuação. A versão citada acima, como traz aspas somente à parte que define as leis como acauteladoras de direitos mútuos, leva à interpretação de que somente isto é pensamento de Licofronte, e o restante poderia ser de Aristóteles. É uma interpretação plausível visto que, pouco antes deste

trecho, Aristóteles afirma que a preocupação com a virtude deve vir antes das leis. Outras versões, entretanto, trazem aspas ao trecho inteiro, ou aparecem sem aspas (incluindo o texto grego editado), o que dá a entender que tudo provém de Licofronte. Ainda que esta versão seja a verdadeira, entendemos que a crítica não desabona de todo o elogio às leis e sua importância para a convivência harmônica em sociedade, motivo pelo qual continuamos a encaixar Licofronte como um defensor mais fervoroso do *nómos*.

Licofronte, assim como os naturalistas, ataca as distinções de classe, mas não na mesma linha argumentativa de existência de uma essência comum natural e universal entre os homens: “Licofronte [...] contrapondo-a [a nobreza] aos outros bens diz: ‘a beleza da nobreza é invisível, a sua magnificência encontra-se nas palavras’, já que a preferência por esta tem como objetivo o renome, mas na verdade, em nada diferem os não nobres dos nobres” (Aristóteles, Frag.91 Rose (Estobeu, *Florilégio*, 4 29 p.710 H.) In SOUSA; PINTO, 2005: 153).

Em momento nenhum Licofronte faz alusão a algum elemento de ordem natural, o que pode nos levar a crer que ele poderia seguir um raciocínio contrário, de que deve haver respeito recíproco entre todos os cidadãos, independentemente de classe, justamente porque as leis igualam a todos, e valoram a todos da mesma maneira. Elas teriam a capacidade de realizar isso, já que também foram as responsáveis por superar as desigualdades, desmedidas e injustiças do estado primário de natureza. Na mesma linha, Sousa e Pinto afirmam que “a negação das diferenças entre os bem-nascidos e os de condição humilde fundamenta-se no argumento de que a dignidade da nobreza não assenta na ‘natureza’, mas na ‘opinião’” (SOUSA; PINTO, 2005: 153). A noção de nobreza, portanto, é uma concepção vazia.

Romeyer-Dherbey menciona a similaridade desse aspecto do pensamento de Licofronte com o cosmopolitismo de Hípias e Antifonte, que serão tratados mais adiante.

## **5.2 O abandono do estado de natureza em Crítias e o segundo nível de dominação pela religião**

Crítias é claramente o mais discrepante dentre os sofistas discutidos com frequência, já que não só aludia a um pensamento conservador e retrógrado, pugnando por formas mais impetuosas de controle e discriminação social, pela supremacia do mais forte (representante

da natureza bruta), pela oposição à democracia, como também fora representante da aristocracia – sendo parente próximo de Platão, inclusive (Diógenes Laércio, 3,1 *In* SOUSA; PINTO, 2005: 239). A mera oposição à democracia ou apologia à aristocracia por si só não o define como diverso dos demais sofistas, sendo que alguns outros também parecem ter feito o mesmo em algum momento. Todavia, a depender da ocasião, defendiam a democracia ou pelo menos algum aspecto dela (ao menos para serem gratos por possibilitar sua profissão ou possibilitar a oposição e a crítica)<sup>81</sup>, algo de que não se tem notícia em *Críticas*.

Além disso tudo, não exerceu a docência. Parece ter tido produções de temática política, judiciária e educacional, apelando a elementos morais sem que, entretanto, os tenha ensinado diretamente ou mesmo os aplicasse em sua vida pública (ao menos era a sua fama) (SOUSA; PINTO, 2005: 239-241).

Por esses e outros fatores, *Crítias* poderia até mesmo não ser considerado sofista pelos critérios que elegemos. Entretanto, optamos por tratá-lo aqui por ser muito debatido entre diversos autores, por ser um retórico, por trazer, apesar de tudo, críticas relevantes às formas de poder, e por ser essencial para o esclarecimento de vários equívocos atribuídos a *Trasímaco*<sup>82</sup>.

O elemento mais característico de seu pensamento, em nossa opinião, está em *Sísifo*, obra perdida a ele atribuída:

Houve um tempo em que a vida humana era desordenada  
e serva de uma força selvagem,  
quando nem existia nenhuma recompensa para os indivíduos honestos  
nem havia castigos para os maus.  
E parece-me que, em seguida, os homens instituíram leis  
punitivas a fim de que a justiça fosse soberana  
[de todos igualmente] e que fizesse da insolência uma escrava.  
Se alguém cometesse uma falta seria penalizado.  
Em seguida, uma vez que as leis os impediam

<sup>81</sup> Exemplo disso está em *Antifonte*, que apesar de se envolver com a aristocracia, afirmou: “Muitos desejam mudar o regime constituído para que não tenham de pagar a pena que deveriam, ou para se vingarem dos males sofridos sem que tenham de sofrer de novo. Mas nada disso me concerne. Os acusadores, entretanto, dizem que eu escrevi discursos jurídicos para terceiros e que ganhei com isso. Ora, na oligarquia isso não me era possível, embora na democracia seja poderoso ao discursar. Na oligarquia, não chegava a ter valor nenhum, na democracia, muito. Então, como seria verossímil que eu desejasse a oligarquia? Não seria eu capaz de escolher entre essas coisas? Seria o único ateniense a conhecer as coisas vantajosas para si mesmo?” (Papiro de Genebra (Nicole frag. I) [III.1 G] *In* ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008:111).

<sup>82</sup> Untersteiner também é desse ponto de vista (assim como De Romilly), afirmando que costumeiramente ele “não é considerado um sofista e, como tal, efetivamente não se apresenta na plenitude desse termo, todavia, sua vida e sua doutrina, na medida em que estão ligadas àquela, são a expressão dramática de um dos momentos essenciais da sofística: o problema antropológico” (UNTERSTEINER, 2012: 473-474).

de praticar manifestos actos de violência  
e eles os praticavam às ocultas, parece-me que nesta altura  
[pela primeira vez] um certo homem, ousado e sábio na maneira de pensar  
inventou o receio [dos deuses] para os mortais, para que  
os malvados tivessem receio de fazer  
ou dizer ou pensar [algo] às ocultas.  
Por isso, introduziu o divino:  
“Há uma potestade florescente, com vida indestrutível,  
que, com o espírito, ouve e vê, e, com suma inteligência,  
vigia estas acções, dotada ela própria de uma natureza divina.  
Ouvirá tudo o que se disser entre os mortais  
e poderá ver tudo [o] que é feito.  
Se, em silêncio, planeares algum mal,  
isso não passará despercebido aos deuses [...]”  
[...]  
Em tais medos envolveu os homens,  
pelos quais [ele] integrou bem a divindade  
no discurso e num local conveniente;  
e com as leis destruiu a ausência de leis.  
([9 B., 1 p.770 N.] Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, 9, 54 e Écio, 1, 6, 7  
(D.294) In SOUSA; PINTO, 2005: 259-261)

Assim, sua narrativa também trata de um contratualismo, porém em dois níveis. Primeiramente, há um estágio inicial de selvageria completamente anômico superado pela instituição, pelos próprios homens, de leis para repressão da injustiça. O segundo nível se deu quando um homem inventou o temor aos deuses para evitar o cometimento de faltas também às escondidas, pois a simples introdução das leis não foi suficiente, já que reprimiam somente as infrações evidentes. Assim, “a religião foi inventada para evitar as infrações secretas às leis estabelecidas, pelo receio da vingança divina por parte dos mortais, intimidados pela convicção de que aos deuses nada passa despercebido” (SOUSA; PINTO, 2005: 240). Crítias acabou sendo chamado de ateu por causa disso, simplesmente por apontar um caráter utilitarista e materialista para a religião ou mesmo para a fé em geral, como criação puramente humana.

E chama atenção o fato de essa suposta invenção do divino ser fruto do trabalho de uma mente astuciosa. Casertano bem comenta que “a religião, como necessário complemento das leis, não é outra coisa senão um instrumento mais refinado de controle social e político, bom para manter no cabresto as plebes, e da qual o homem culto e de poder, que dela não necessita, deve saber fazer uso atento” (CASERTANO, 2010: 75). Essa mesma discussão dos sistemas de dominação política também nos remete a Kelsen (*Dios y Estado*)<sup>83</sup> e Schmitt

---

<sup>83</sup> Como exemplo, “a veneração dos heróis e soberanos é exatamente do mesmo tipo que a adoração a Deus, como se os soberanos estivessem sempre nessa mesma posição”. (KELSEN, 1989: 247-248).

(*Teologia Política*), que tratam muito bem da relação entre os instrumentos de poder e conceitos teológicos. Hobbes também chega a conclusões parecidas pois, para ele, além do contrato social, a religião serve também como forma de dominação e, por isso, apesar de distinguir-se do Estado, deve também ser controlada pelo rei (MATOS, 2006: 26). As organizações do poder são similares e possuem os mesmos atributos das divindades ou de elementos religiosos para ajudar na manutenção (ou na ausência de negação) dos sistemas ideológicos para fins de controle social. Parece-nos que essa identidade é intrínseca a qualquer organização social, e sua constatação também já é antiga.

Por fim, dentro da sofística, o tratamento que Crítias dá a essa diferença entre o comportamento humano de forma velada e abertamente guarda semelhanças com a distinção posta por Antífone do como proceder diante de testemunhas ou longe delas (que trataremos mais adiante).

## **6 ENTRE O NÓMOS E A PHÝSIS**

A discussão sobre essa oposição entre *phýsis* e *nómos* é já antiga, anterior ao pensamento sofista, que tomou fama por aprofundá-la. Adkins afirma que em Homero o comportamento do tempo demonstraria que os homens não teriam direitos inatos, simplesmente por consistirem em seres humanos. Se são bons, têm como direito só o que conseguem defender por si mesmos, e se não são, são garantidos por alguém mais poderoso a quem se ligam (ADKINS, 1972: 16). Seus poemas por vezes demonstram a inexorabilidade da *phýsis*, neste momento inteiramente ligada às divindades, e as consequências de se desafiá-las (por vezes positivas, por vezes negativas). Mas não tratam as convenções humanas como algo descartável. Muito pelo contrário, demonstram o momento de o homem começar a fazer seu próprio caminho, com ou sem a ajuda dos deuses. Não há ainda relação de direito na ordem natural, ao passo que começam a construir os direitos garantidos apenas por si mesmos.

Habitualmente se diz (desde Aristóteles) que a discussão *phýsis* x *nómos* fora antecipada na arte pela tragédia *Antígona* de Sófocles. Entretanto, pela datação, ela já seria

---

tardia. Há outros indícios prévios, como os escritos do pré-socrático Heráclito, conforme tratado anteriormente, que falava de uma lei divina através da qual a lei humana seria gerada. Há quem diga também que a oposição foi feita primeiramente por Arquelaus (BENTES, 2009: 152; FASSÒ, 1966: 36). De qualquer forma, coube aos sofistas o mérito de esquematizar e desenvolver a discussão nos planos político e jurídico.

Os sofistas foram conhecidos como humanistas, uma vez que, embora não tenham inaugurado as discussões acerca das coisas humanas, conforme já abordamos ao tratar a inexistência de temática rígida entre os pré-socráticos, ao menos aprofundaram-nas. O desenvolvimento de tais discussões, entretanto, alcançou o nível de crítica consubstanciada na valorização da *phýsis*, preconizando um “retorno” ao naturalismo, ou uma nova abordagem na sua defesa. Sobre o fato de que os sofistas teriam se tornado famosos por levarem para a política e o direito a discussão da oposição entre as “leis não escritas” e as “leis humanas”:

Em torno desses temas, aguçam-se os problemas que irão alimentar a reflexão moral até os nossos dias. Tais interrogações em torno do *ethos* supõem justamente que o século V a.C. tenha sido um tempo de profundo desconcerto moral no mundo grego, tempo agitado por vivas querelas, nas quais era posto em questão tudo o que até então se admitira a respeito da virtude, da justiça e do bem. Um eco dessas querelas vamos encontrá-lo nas *Nuvens* de Aristófanes, mas é sem dúvida nos textos sofisticos que elas se exprimem com maior veemência e, entre todas, a mais célebre, aquela que opõe a natureza e a lei (*phýsis* e *nomos*). Seu caráter dramático vem do fato de que ela incide no próprio terreno da analogia entre *phýsis* e *ethos*, no qual se tentava encontrar o caminho para a justificação racional do *ethos*. Talvez não se encontre expressão mais eloquente dessa oposição do que o longo fragmento atribuído a Antífote, o Sofista, e identificado num dos papiros de Oxirrinco. (VAZ, 1993:47)

A distinção entre *phýsis* e *nómos* surgiu como antítese, portanto, em tal contexto, tanto entre filósofos naturalistas como entre humanistas (ou políticos, conforme Reale), ainda que em medidas diferentes. Entendemos serem as classificações um pouco fluidas mas, de uma forma geral, os defensores da *phýsis* sobre o *nómos* (como Antífote e Hípias) defendem, em geral, o cosmopolitismo (ausência de identidade fixa do homem a uma *pólis* específica ao passo que possui uma essência que transcende a isso), a unidade do gênero humano e a igualdade. Distinções baseadas em raça, nascimento nobre, *status* social ou riqueza, e instituições como escravidão (que até aquele momento parecia natural e fundamental à maioria dos gregos), não tinham nenhuma base na natureza, mas existiam somente devido ao *nómos* (GUTHRIE, 1995: 112). Os defensores do *nómos*, por sua vez, conforme tratamos no

capítulo anterior, defendem as leis e costumes como regras de maior valor para a convivência, principalmente se forem produto de convenção ou consenso entre os cidadãos.

Guthrie levanta, em vários momentos, a discussão de que cresceu o ateísmo e o agnosticismo nesta época (GUTHRIE, 1995: 27) principalmente pela nova distinção de *nómos* em oposição a uma ordem natural sacra. Entretanto, cremos não ser esse fator decisivo, uma vez que o *nómos* também tinha ligação com o sagrado ou o divino, conforme já tratamos, e somente depois houve uma espécie de laicização que ocorreu também em relação à *phýsis*.

As posições adotadas pelos sofistas em ambas as direções eram extremamente críticas, objetivavam o alcance e efetivação melhor da justiça e buscavam afastar o império de normas indeterminadas e manipuláveis pelos homens de acordo com suas intenções. Foi possível defender tais ideais argumentando em ambas as direções. Assim, “uma vez que ganhou circulação a ideia de que leis, costumes e convenções não formavam parte da ordem imutável das coisas, foi possível adotar atitudes muito diversas para com eles” (GUTHRIE, 1995: 25)<sup>84</sup>: os naturalistas acreditavam, em geral, que o *nómos* gerava desigualdades e privilégios injustificados e seria insuficiente para o alcance da justiça, visto que a *phýsis* era superior por sua própria universalidade e deveria ser obedecida; por outro lado, os políticos ou defensores do *nómos* o defendiam como trunfo democrático resultante da vontade geral decidida por consenso e limitador de leis e privilégios que a aristocracia e a tirania defendiam como “naturais”, provenientes de condições de sangue, nascimento ou força. A questão mais importante, portanto, é perceber que as noções de justiça nesses paradigmas são completamente diferentes e perfeitamente justificáveis dentro da argumentação de cada um, conforme o próprio Cálicles denuncia no *Górgias*<sup>85</sup>.

Por isso também é que a oposição de Antifonte e Hípias contra o *nómos* não nos parece tão firme, conforme já comentado e exemplificado anteriormente. E diz-se que outros sofistas também teriam agido assim, transitando entre a defesa da *phýsis* e do *nómos*. Isso

---

<sup>84</sup> Ainda, sobre as posturas adotadas, Guthrie esquematiza da seguinte maneira: “O lugar a ser concedido à lei e tradição não era, pelo menos na Grécia, absolutamente determinado pela admissão inicial de que eram artificiais (...) podem-se distinguir três posições principais: apoio de *nomos* contra *physis*, apoio de *physis* contra *nomos*, e uma atitude de realismo sisudo ou de enfrentamento dos fatos que sem fazer juízo declara que os mais poderosos sempre levam vantagem sobre os mais fracos, dando o nome de lei e justiça a qualquer coisa que estabeleçam em seu próprio interesse. Reterá o nome enquanto eles retêm o poder”(GUTHRIE, 1995: 61-62).

<sup>85</sup> Cálicles acusa Sócrates de confundir *nómos* e *phýsis* propositalmente para fazer prevalecer o que pensava acerca da justiça, com artifícios de oratória e retórica. A personagem esclarece que seriam conceitos inassimiláveis e de lógicas diferentes, bem como que as noções de lei e justiça em cada uma dessas esferas são completamente diferentes (Platão, *Górgias*, 482c-486d) e (KERFERD, 2003:199).

guarda pertinência com o discurso relativo, realizado conforme a conveniência do momento<sup>86</sup>: “Do ponto de vista filosófico admite-se, no lugar de uma metafísica da verdade, uma história das opiniões, admite-se a mudança de opinião. As ações, os predicados importam mais que o sujeito” (ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 12).

Também por essa apresentação das várias opiniões diferentes é que se sustentou por muito tempo a ideia de que havia dois “Antifontes”, ou vários:

A razão realmente filosófica para a posição separatista [...] é, à margem da lista de Hermógenes, que é uma razão exterior, o fato de as notícias sobre um inimigo manifesto da democracia não se coadunarem com os enunciados de um igualitarista radical (democrata, anarquista, liberal...), como parece ser o caso do fragmento 44 de Antifonte-sofista, incluído no *Acerca da verdade*: ‘por natureza todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros quanto gregos’. (ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 12)

Bonavides ressalta que a crítica dos sofistas no âmbito jurídico se caracterizaria mais pela teoria do direito natural, com um elemento mais revolucionário e de ataque às leis postas, implantando no pensamento jurídico essa antítese desesperadora entre o justo por lei e o justo segundo a natureza (BONAVIDES, 2008: 418). Outros autores também deixam nas entrelinhas sua interpretação de que os sofistas seriam melhor caracterizados pela *phýsis* (e, respectivamente, pela sua defesa), a exemplo de Vaz, que chega a compará-la ao *ethos* (VAZ, 1993: 47).

Entendemos, porém, conforme já exposto, que o mais importante na sofística seria a valorização do *nómos*, com uma preocupação constante dos que acreditavam na *phýsis* de fazer com que aquele se adequasse a esta. Contudo, não enxergamos tal conduta dos sofistas (mesmo por parte dos defensores do *nómos*) como um positivismo cego e inconsequente, características que pensadores mais contemporâneos gostam de transferir aos defensores do *nómos* na Grécia Antiga. Para nós resta bastante claro que os sofistas não defendem a lei independentemente do conteúdo, para acobertar e legitimar quaisquer atos; muito antes pelo contrário, combatem essa prática e reconhecem as limitações do *nómos*, fazendo menção, inclusive, a parâmetros que ajudem na melhor aplicação da lei, que trataremos mais a frente.

---

<sup>86</sup> Kelsen (2008) também retrata, ao longo de sua obra, vários exemplos em que Platão lança mão desse recurso, assumindo a cada momento posicionamentos completamente diferentes e conflitantes.

A distinção *phýsis* e *nómos* também tem consequências para o tratamento da formação dos homens, e ambas as correntes sofisticas atacam o pensamento aristocrático de que a virtude não poder ser ensinada: os argumentos naturalistas exaltariam que isso é uma construção social, e que naturalmente todos tem potencial para desenvolver a *arete*, ao passo que os humanistas/políticos afirmam que o desenvolvimento das habilidades em contato com a cultura e a educação seria o fator mais determinante para a formação. Ambos os aspectos compõem o ideal da educação sofisticada, sendo complementares.

Os defensores da *phýsis* criticam o *nómos* por estabelecer correntes, impedir a realização da natureza em sua plenitude. O *nómos* sufocaria e reprimiria a naturalidade do homem, restringiria a *phýsis*, aumentando a dor, como se fosse uma violência o homem ir contra a sua própria natureza. A *phýsis* se opõe a características impostas. Não se refere só a algo como nasceu ou foi engendrado, mas admite também se referir ao que esse algo se torna, uma certa mudança (sem interferências externas) (KERFERD, 2003: 189-190). E os sofistas naturalistas fazem apelo à natureza humana, não à natureza em geral (KERFERD, 2003: 195), razão pela qual se diferenciam dos naturalistas anteriores, e mantêm-se de certa forma no humanismo mesmo quando adotam essa postura.

Guthrie (1995) considera uma classe de sofistas naturalistas de matriz egoísta, sendo os que defendem que faz parte da natureza humana comportar-se egoística e tiranicamente, e isso deveria ser defendido, já que é algo inevitável, a exemplo do tratamento do mais forte em Cálicles. Cita também Antifonte nessa categoria somente no que diria respeito ao que ele chama de “auto-interesse ilustrado”. Por outro lado, ele classifica os humanitários: “bem intencionados”, que buscam a crítica do *nómos* em favor de uma natureza livre e melhor. Nós, entretanto, não concordamos com tal classificação, uma vez que não enxergamos as características da linha egoística no verdadeiro naturalismo sofisticado. Há a problemática de se incluir Cálicles, principalmente porque o próprio autor na sequência nega que ele seja sofista (GUTHRIE, 1995: 95), conduta que adotamos e trataremos posteriormente. Ele não teria demonstrado bem a consonância de seu pensamento à crítica do *nómos* realizada pelos sofistas, pois enxerga o pior na natureza humana (apesar de não repreender), ao passo que para os demais naturalistas a natureza humana é boa. O que ele critica (o fato de o *nómos* ser instrumento dos mais fracos para se protegerem contra os mais fortes) é justamente uma das fundamentações da defesa do *nómos*.

O comentário de Antifonte seria a respeito do seu *Acerca da verdade*, colocando-o como crítico realista do *nómos*. Não amoral como Cálicles, mas defendendo que o *nómos* seja ignorado na esfera íntima se isso for possível sem que seja descoberto. Mas, nessa defesa que Antifonte realiza, o critério principal para se ignorar o *nómos* em benefício da *phýsis* é a disparidade em relação a ela, visando como fim último a realização da justiça, e não a presença ou não de testemunhas. O autor também relaciona a classificação às aporias latentes dos *nómoi dikáion*<sup>87</sup>, mas não nos parece que Antifonte argumente que não se deve testemunhar ou realizar outros atos jurídicos. Apenas analisa toda a questão dando a entender que, num plano ideal em que houvesse somente a ordem da *phýsis* nenhum desses inconvenientes aconteceria. As características de Antifonte parecem estar mais relacionadas ao que o próprio Guthrie classifica como humanitário. O comportamento defendido teria mais relação com um bem geral em consonância com a natureza, que acaba indo além do indivíduo.

Um dos principais pontos que geraram a crítica naturalista é a existência de leis excessivamente mutáveis, censura tanto dos mais conservadores favoráveis ao imóvel, pugnando por um retorno às leis antigas de maior regularidade, quanto dos que desejavam tão somente um mínimo de controle de arbitrariedades e inconstâncias, para que houvesse estabilidade com relação ao menos a valores que se julgassem indispensáveis.

[...] uma vez estabelecida a duplicidade entre leis humanas e leis divinas no contexto contraditório que a filosofia e a democracia suscitavam, não tardou para que as leis humanas fossem acusadas por sua arbitrariedade e instabilidade, bem como pela sua inferioridade frente às leis naturais ou divinas – essas eternas e imutáveis. (RAMOS, 2013: 316)

Entendemos que neste segundo grupo se encontravam os sofistas defensores da *phýsis*. Houve, portanto, por parte deles, um retorno à natureza, mas não intencionalmente como algo sagrado, embora ainda transcendente. Referiam-se à natureza enquanto algo universalmente reconhecido, produto de uma razão compartilhada por todos.

Essa crítica, no entanto, pode sair como um tiro pela culatra. O racionalismo no qual ela parece se pautar pode se transformar em uma fé divina transcendente, marcando um possível retorno aos antigos padrões místicos e sagrados dos aristocratas. Tanto que Guthrie

---

<sup>87</sup> Vide item 7.2.2.

menciona uma legislação democrática do século V (Andócides, *De mystt.* 85) que proibia o magistrado de usar as leis não escritas em qualquer hipótese, consolidando o princípio de que “as leis devem tratar todos os cidadãos igualmente sem distinção, e que devem ser expostas em público para que todos possam ver” (GUTHRIE, 1995: 120). Ou seja, nada haveria de errado em se manter alguma particularidade e contingência em favor de um princípio maior de generalidade e igualdade trazido pela lei. Até porque se corria o risco de as arbitrariedades serem maiores justamente com a aplicação das “leis não escritas”.

Hípias é quem avança mais nesse flerte com o divino, possivelmente relacionado com a completa incredulidade nos homens. A busca do naturalismo seria uma alternativa à angústia de estarmos jogados à própria sorte. Como ele mantém essa preocupação de as leis humanas se igualarem aos preceitos divinos, podemos enxergar também como uma antecipação da teologia política, já tratada anteriormente.

Seguindo à crítica, Guthrie afirma que

O declínio de sanções divinas coincidiu com o surgimento do governo democrático, para o qual a lei positiva escrita se manifestava como uma salvaguarda contra o retorno da tirania ou oligarquia baseada no novo conceito de “lei da natureza”. Esta última era forçosamente não-escrita, e, sendo assim, o conceito de “lei não-escrita” assumiu afinal sentido sinistro e foi banido da sociedade moderna, bastante mais igualitária. (GUTHRIE, 1995: 122-123)

Além disso, a depreciação do *nómos* poderia servir também a uma depreciação aristocrática antidemocrática para com as incertezas da lei posta pela “massa volúvel”, pela “maioria desqualificada”.

Entretanto, permanece relevante a análise desse pensamento no que concerne a algumas críticas realmente pertinentes ao sistema jurídico, o que tentamos fazer de maneira destacada de possíveis interesses aristocráticos, visto que é necessário expor e testar o pensamento acerca da justiça até as últimas consequências, a fim de aprimorá-lo. Além disso, julgamos que as propostas levantadas (como a inobservância das leis em algumas situações, antecipando a desobediência civil), ainda que não fossem consideradas para uma efetivação literal, ao menos contribuiriam para a reflexão e para o agir ético com o fito de evitar a ocorrência de alguns dos fatores criticados contra o *nómos*.

## 6.1 Antifonte e a importância da ordem natural para o foro interno

Antifonte foi um dos sofistas que tiveram produção mais diversificada, rica e preservada, principalmente para o campo do direito e da política, que nos interessa<sup>88</sup>. Tendo se estendido a diversas áreas do conhecimento, foi um dos grandes exemplos de *polymathia*, “que decorre de interesses polifacetados e polivalentes, que abrangiam, além das temáticas antropológicas, de cariz ético-político, as ciências da natureza e as matemáticas” (SOUSA; PINTO, 2005: 183).

Na vida política, Antifonte fez parte da oligarquia dos 400 e exerceu poder em Atenas por um curto período de tempo; como orador, alcançou fama como autor das *Tetralogias*<sup>89</sup>, além de ter composto outros discursos judiciais (SOUSA; PINTO, 2005: 201). Apesar de seu envolvimento oligárquico, veremos vários aspectos revolucionários de seu pensamento, perfeitamente cabíveis à versatilidade e ao relativismo de um sofista.

Por muito tempo houve discussão acerca de duas pessoas distintas com o nome de Antifonte que se confundiam pelas ideias. Segundo Stefania Giombini e Marcacci (2012), acabou-se confirmando tratar-se da mesma pessoa<sup>90</sup>.

Conforme já comentado no item 4.3, Antifonte externa seu pensamento de que é importante o respeito ao *nómos*, mas que somente isso é insuficiente, sendo que a justiça verdadeira repousa na natureza. Um cidadão “usará melhor a justiça no seu interesse próprio se, na presença de testemunhas, considerar as leis como importantes e, estando sem testemunhas, se respeitar as leis da natureza” (44 [Cf. 99 B., 118 S.] *Pap. Oxyrh.*, 11 n. 1364, Fragmento A, [col.1] In SOUSA; PINTO, 2005: 221).

<sup>88</sup> Sobre a riqueza e fecundidade de seu pensamento, Onfray afirma que “jamais fragmentos de filosofia antiga comportaram tantas potencialidades para os séculos seguintes” (ONFRAY, 2008: 100).

<sup>89</sup> Trata-se de “texto articulado em três raciocínios, por sua vez subdivididos em quatro discursos, em específico dois de acusação aos quais se seguem alternativamente dois de defesa.” (GIOMBINI; MARCACCI: 10, tradução nossa). No original: “Si trata di un testo articolato in tre ragionamenti a loro volta suddivisi in quattro discorsi, nello specifico due di accusa, ai quali seguono alternativamente due di difesa”. Continham simulações de discursos jurídicos para fins didáticos, demonstrando grande conhecimento da área e exercício de argumentações (antilogias). Eram uma ampliação das antilogias, que tinham conceito próximo ao de dialética ou contraditório. Segundo Kerferd, Platão denominaria antilogia como “fazer com que a mesma coisa seja vista, pelas mesmas pessoas, ora possuindo um predicado oposto ou contraditório, como por exemplo justo e injusto” (KERFERD, 2003:106).

<sup>90</sup> Ribeiro comenta que o testemunho de Pseudo-Plutarco “é uma tentativa de acomodar a disparidade dos relatos num esquema diacrônico. Assim é que Antifonte começara como sofista, tendo se tornado então o primeiro logógrafo (aquele que escrevia discursos sob encomenda para qualquer das partes em disputa no tribunal) e o primeiro a redigir tratados de retórica; depois compôs tragédias; depois concebeu uma *téchne alypias* (‘arte da não-tristeza’) e abriu um consultório na praça de Corinto anunciando ser capaz de curar os tristes com discursos; depois abandonou essa atividade e retornou à retórica” (ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008:11-12).

Antifonte mostra toda a sua impiedosa lucidez em denunciar o abstrato formalismo das leis que, mesmo conseguindo impor-se e organizar bem ou mal uma trama de relações reguladoras dos comportamentos do homem social, não conseguem, porém, determinar que um comportamento só formalmente correto, incapaz de tocar minimamente a “interioridade” do homem, a sua natureza mais profunda, possa oferecer-lhe alguma motivação profunda para suas ações. Eis porque o sistema de leis vigentes representa uma ofensa para a natureza humana, golpeando e mortificando pela base as suas exigências mais vitais. (CASERTANO, 2010: 119)

*Phýsis* e *nómos* seriam incompatíveis, extremamente opostas, e Antifonte trataria todas as manifestações do *nómos* (inclusive a família) como limites à liberdade e à expansão individual e filosófica, geradoras de angústias (ONFRAY, 2008: 92-93):

Antífon distingue esfera privada e esfera pública, antes de invocar a obediência à lei para a primeira. Em presença de testemunhas, regulemos nossa conduta e nosso comportamento de acordo com ela; em contrapartida, sozinhos, limitemo-nos a obedecer a nosso capricho sem prestar contas a ninguém. A lei civil, de instituição, obriga e coage, ao passo que a lei natural depende do princípio de necessidade: uma reduz a liberdade, a outra torna-a possível, abre-a e permite seu desenvolvimento. Os objetivos da ação são a vida, o prazer e o útil mesclados em uma mesma energia. (ONFRAY, 2008: 93)

O cidadão é caracterizado pelo modo como atua e, já que tende a atuar em interesse próprio, o uso das leis mudaria na situação pública (com testemunhas) e em situações privadas e solitárias. Em relação às normas legais, as respectivas sanções dependem de o ato ter sido presenciado por mais alguém, e em relação às normas da natureza, a sanção independe disto. Haveria num castigo inexorável que advém da ordem das coisas, e por isso a ordem natural seria tão relevante. As leis naturais são observadas com ou sem testemunhas, por já terem em si mesmas uma sanção interna. Por isso:

O homem “justo” então é o homem profundamente cindido em si mesmo: no social, é um cidadão exemplar e respeitador da lei; privadamente, dando-se conta de que o próprio “útil” não coincide com aquilo que a lei lhe prospecta, transgride-a, quando tem certeza de que não sofrerá dano algum. (CASERTANO, 2010: 119)

O dito individualismo de Antifonte (ou o que Guthrie chamou de “auto-interesse ilustrado”) não seria tão literal, egoístico ou hedonista, posto que não defende o cidadão ceder a todas as suas vontades ilimitadamente, como forma de manifestação da natureza e da espontaneidade humana. Ainda que de forma não intencional, esse comportamento tem implicações gerais de justiça, que podem ir além do plano individual. Esse agir de acordo com

a natureza defendido por ele na ordem privada não só não gera possíveis punições da ordem humana para com esse cidadão, como também não permite que ele eventualmente interfira na liberdade alheia de uma forma que possa ser interpretada como prejudicial, justamente porque estará sozinho. Ou seja, a ausência de testemunhas não só serve à falta de substância para a aplicação de uma sanção do *nómos*. Serve também para garantir o bom andamento da atuação conforme a natureza, sem interferência na esfera alheia. A nosso ver, Antifonte não faz apologia do uso indiscriminado da *phýsis*, mesmo sem testemunhas, mas apenas quando necessário ou útil, ao passo que pensa ter alguma utilidade a obediência ao *nómos*. Com isso, o sofista não enfrenta a possibilidade de excessos prejudiciais das espontaneidades, ou mesmo de se pensar como seria a interação humana num sistema com o *nómos* ausente, aplicando-se somente a *phýsis*.

Interpretamos dessa forma também devido ao fato de Antifonte, no Papiro Oxyrrinco, defender que as coisas convenientes não devem prejudicar, mas beneficiar, e, após citar vários casos de justiça além do que é exigível, conclui que “Se, por um lado, algum socorro da parte das leis viesse àqueles que se submetem a tais coisas, ou algum enfraquecimento àqueles que não se submetem e se lhes opõem, não seria [...] sem proveito [...] obedecer às leis.” (*Oxyrhynchus Papyri*, XI n.1364 ed. Hunt [99B /118S /B.44A DK / B.44 I-A U / F44(a) P/ frag. B BDC] In ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 75).

Outro exemplo de aplicação de direito não escrito que vimos em seus escritos se dá na *Tetralogia B*, que discute uma demanda bem parecida com o famoso caso discutido entre Péricles e Protágoras do lançador que acidentalmente mata um rapaz que correu para o local em que sua lança caiu. A defesa apela para uma lei não reconhecida contra uma lei posta que imputava punição a qualquer homicida independentemente da sua efetiva responsabilidade. Para a flexibilização da aplicação do *nómos*, a defesa pugna pela possibilidade real que havia no direito da época de não punição por motivos legítimos (GIOMBINI; MARCACCI, 2012: 24), além da razoabilidade, da consideração da diferença da intenção de matar (atual dolo), da ausência até mesmo de negligência, imperícia (hoje fatores culpa), ou assunção do risco de matar (que hoje denominamos dolo eventual). Giombini, e Marcacci chamam a atenção para o fato de, como na prática processual ateniense havia a obrigação de que as partes deveriam demonstrar as leis aplicáveis ao caso aos juízes, que eram leigos, por vezes ocorria de realmente reportarem essas “leis não escritas” como se fossem direito posto realmente, como

existentes, no intuito de enganar e promover convencimento maior (GIOMBINI; MARCACCI, 2012: 24)<sup>91</sup>.

Outra forma de tratar seu individualismo é dada por Onfray, para quem Antifonte primava pela soma dos indivíduos e negava uma transcendência coletiva que permitia distinguir uns povos de outros, uns indivíduos de primeira e de segunda categoria (cidadãos e escravos) dentro de uma mesma sociedade, entre outras distinções. Onfray analisa este pensamento como um outro ataque ao *nómos*, que acabava por permitir que houvesse tais distinções, ao passo que por natureza todos os homens eram absolutamente iguais (ONFRAY, 2008: 98)<sup>92</sup>. O autor atribui a ele um hedonismo libertário e um humanismo igualitarista, uma vez que defenderia a causa do indivíduo e atacaria “a comunidade, culpada de produzir sujeitos dóceis e formatados para submeter-se à ordem coletiva” (ONFRAY, 2008: 95), produtora de submissão.

Onfray coloca que o sofista

invoca o bom senso e sublinha que as diferenças estabelecidas entre os homens geram desigualdades, que as palavras peremptórias apenas transformam um indivíduo em valor e não-valor, que nada permite opor um homem a outro e sobretudo decidir sobre a superioridade do primeiro com relação ao segundo, em virtude de sua língua, do lugar que habita ou de sua linhagem hipotética. Por sua vez, a natureza ensina igualdade absoluta de todos: as necessidades são as mesmas para o homem e a mulher, o rico e o pobre, o grego ou o dálmata, o cidadão e o meteco, o filósofo e o carregador.

Fustigando a paixão grega pelas grandes famílias e pelas virtudes transmitidas pelo sangue, opondo-se à noção de bem-nascido, Antifon invoca a fome e a sede, as necessidades de teto e segurança, semelhantes para todos e cada um. Sua opção individualista anuncia a genealogia do que mais tarde se chamará de um direito natural em virtude do qual, para além das leis positivas, acima delas e apesar delas se preciso, a dignidade dos humanos impõe uma obrigação ética radical: minha existência ética como indivíduo me obriga ao reconhecimento de meu semelhante como tal. (ONFRAY, 2008: 99-100)

Na mesma linha de Hípias e Licofronte, Antifonte defende o cosmopolitismo e uma condição humana universal, em oposição às leis de cada cidade-Estado, que variam entre si. Devido a isso, nada autorizaria a distinção nacional ou discriminação social. Há uma interpretação através da qual ele pugnaria pela igualdade e criticaria a discriminação do

---

<sup>91</sup> No Brasil dos dias de hoje isso é muito difícil de ocorrer com relação às leis, que são de conteúdo bem publicizado e acessível, mas ainda ocorre com relação à jurisprudência, fonte secundária que infelizmente tem ganhado muito espaço.

<sup>92</sup> Kerferd interpreta que esse tipo de pensamento poderia ter como consequência a condenação da escravidão, apesar de isso não ser expresso em nenhum autor da época (KERFERD, 2003: 265-266).

tratamento pela condição social e os privilégios de uma “ascendência ilustre”, o que estaria em sintonia com as opiniões democráticas e progressistas atribuídas ao sofista (SOUSA; PINTO, 2005: 224):

[...] não conhecemos nem veneramos as leis daqueles que moram longe. Nisso de facto, comportamo-nos como bárbaros uns em relação aos outros, enquanto, por natureza, em tudo, da mesma maneira, nos encontramos aptos a ser Gregos tal como a ser bárbaros. (Antifonte, *Da verdade*, livros 1 e 2, frag. B In SOUSA; PINTO, 2005: 223-224, nota 90)<sup>93</sup>

Antifonte, então, ataca todas as honras e venerações a determinadas classes, como aparências inúteis e perda de tempo.

Em outro momento trataremos de mais algumas críticas trazidas por Antifonte ao sistema político e jurídico.

## 6.2 Hípias e a essência humana

Hípias teria desenvolvido grande atividade como orador, professor e embaixador, tendo como traço marcante o enciclopedismo (*polimatia*)<sup>94</sup>, talvez em proporções parecidas com as de Antifonte. Como defensor do domínio de técnicas variadas, Hípias seria um exemplo significativo de que a formação dos sofistas ia muito além das artes das palavras, que tinha como um dos objetivos a auto-suficiência (*autarcheia*) (Suda [FGH 6 T. 1] e SOUSA; PINTO, 2005: 183-184). Romeyer-Dherbey ressalta o fato de a trajetória de Hípias como embaixador, etnólogo e professor itinerante muito contribuiu para suas conclusões de relatividade acerca do justo nas diferentes culturas e legislações, e que por isso deveria haver uma essência única e universalidade (ROMEYER-DHERBEY, 1986: 85). Kerferd, por sua vez, retrata-o como o mais antigo doxógrafo ou compilador sistemático, sendo, inclusive, um dos primeiros a registrar por escrito a história da filosofia (KERFERD, 2003: 86-87).

<sup>93</sup> Essa tradução é uma proposta das autoras a partir de uma reconstrução do texto, que teria se tornado mais compatível com os ideais democráticos, igualitários e cosmopolitas.

<sup>94</sup> Em *Memoráveis*, Sócrates e Hípias associam tal característica ao fato de Hípias sempre dizer algo novo. (Xenofonte, *Memoráveis*, 4,4,5 e segs In UNTERSTEINER, 2009: 462-463).

O sofista teria se tornado famoso por dar ao direito natural um caráter cosmopolita, defendendo uma verdadeira irmandade na humanidade, uma vez que o *nómos* construiu barreiras entre os homens:

Homens aqui presentes, creio que todos vós sois parentes, familiares e concidadãos por natureza, e não por convenção. Por natureza o semelhante é parente do seu semelhante, enquanto a convenção, tirana dos homens, constringe-os de muitas maneiras contra a natureza. (Platão, *Protágoras*, 337 c In SOUZA; PINTO, 2005: 198)

Curiosamente, um testemunho diz que a família de Hípias não era conhecida (Apuleius, *Florida*, IX 15 In UNTERSTEINER, 2009: 442-443). A ausência de testemunho sobre ascendência ilustre pode ter contribuído para esse cosmopolitismo e fraternidade semelhantes ao de Antifonte, que é também antielitista.

Na sequência do fragmento do *Protágoras* citado, Hípias chama a atenção de Protágoras e Sócrates pelo comportamento inadmissível, justamente por conhecerem a natureza das coisas, aconselhando-os a chegarem à concórdia. Sousa e Pinto completam que ele contrapõe o caráter benéfico e universal das leis não escritas às leis humanas constringedoras, e por isto estas devem buscar valor através da simpatia e harmonia entre os semelhantes. Deve-se sempre buscar o conhecimento da natureza para orientação na atuação (SOUZA; PINTO, 2005: 199), e a essência humana natural comum permite isso.

Hípias toma a lei natural para "aferir criticamente a lei positiva, apreciar o conteúdo ético das instituições políticas, negar o direito e o Estado na ordem dos fatos, propor um dever-ser social, político e jurídico" (BONAVIDES, 2008: 427). A falta de obediência às leis leva à ausência de concórdia, mas as leis postas não seriam as únicas existentes (ROMEYER-DHERBEY, 1986: 87). Sustentou que as leis eternas e imutáveis seriam superiores às leis escritas, baseadas na natureza universal, sobre o direito posto, que por sua vez guarda as particularidades das normas impostas pelas diversas *póleis*. Para compreender a justiça, por isso, seria necessário conhecer não apenas estas, como também as leis não escritas, decorrentes da natureza e comum a todos, uma vez que são parte da própria essência humana. Sousa interpreta que, para Hípias, as normas humanas seriam imperfeitas em relação à justiça ideal, defendendo a coincidência entre o legal e o justo (SOUZA; PINTO, 2005: 197).

Em *Memoráveis* (Xenofonte, *Memoráveis*, 4,4,5), há um extenso diálogo de fundamentação das leis escritas, em que Hípias questiona Sócrates acerca do tratamento

categorico das leis e da obediência a elas se os próprios legisladores frequentemente as rejeitam e mudam, não sem antes concordar com os vários benefícios das leis escritas, e que elas corresponderiam ao justo em alguma medida, conforme já argumentamos. Mas no final concorda que “todos esse danos se assemelham àqueles que provêm dos deuses: o fato de que as leis somente impliquem punições a quantos lhes transgridam, eu penso que seja devido a um legislador que vale de mais que um ser humano”, e “difícilmente um outro, que não seja um deus, poderia promulgar leis justas” (Xenofonte, *Memoráveis*, 4,4,5 e segs *In UNTERSTEINER*, 2009: 476-479, tradução nossa)<sup>95</sup>. Assim, demonstra-se a necessidade de o *nómos* se adequar à natureza divina e ambas as ordens serem capazes de gerar justiça.

O possível pessimismo de Hípias que comentamos na parte inicial do capítulo pode estar relacionado ao fato de que nesse diálogo ele faz muita menção ao fato de as leis tanto escritas quanto não escritas enfrentarem descumprimento, como se a justiça fosse a infalibilidade. Talvez por isso defenda uma ordem natural de origem divina e que não ocorra escape como frequentemente se dá com o *nómos*. Nesse ponto de inexorabilidade da ordem natural, segue a mesma linha do comentário de Antifonte quanto às punições.

## 7 DOS CRITÉRIOS DE JUSTIÇA

Passaremos agora ao estudo de alguns dos critérios de justiça mencionados na obra dos sofistas.

### 7.1 Da justiça enquanto o útil (*ophelés* - ὀφέλες)

O termo grego *ophéles* tem como significado principal “útil”. O verbo correlato (*opheléō* - ὀφελῶ) exprime utilidade também no sentido de prestar ajuda, contribuição, socorro (GUIDI, 2002: 213). Seu infinitivo (*ophelein* - ὀφελεῖν) encontra-se na *Defesa de Palamedes*, por exemplo, e designa oferecer utilidade, favorecer, em vários momentos em que

---

<sup>95</sup> “[...] tutte questi danni assomigliano a quelli che provengono dagli dèi: il fatto che le leggi da sole implicino punizioni per quanti le trasgrediscono, io penso che sia dovuto a un legislatore che vale di più di uno umano”; e “difficilmente un altro, che non sia dio potrebbe promulgare leggi giuste”.

o discursante questiona a validade dos atos a ele atribuídos no julgamento de traição. No mesmo texto, o vocábulo derivado *ophelúmen* (ὀφελούμην) aparece quando o acusado pergunta como ele tiraria proveito da situação, como seria beneficiado pelos troianos pela traição.

O termo era de uso corrente na cultura grega, não só (mas principalmente) na ética, política ou direito, e era sempre atrelado a algo **bom**. Seu significado geral seria “útil” como resultado de uma cultura muito prática, mas não teria só esse sentido. Seu substantivo poderia também ser “benefício”, aumento, vantagem, utilidade, auxílio, e seu verbo ajudar, prestar assistência e apoio (CHANTRAINE, 1999: 841).

Curiosamente, o termo aparece até mesmo para indicar defeitos nos sofistas: “Os sofistas falam para enganar e escrevem para o seu próprio benefício e não são úteis de forma nenhuma a ninguém” (*Cinegético* 13, 8 In SOUSA; PINTO, 2005: 204). Ou seja, os sofistas não teriam serventia nem trariam nada de bom para ninguém.

Outro exemplo do uso é de Protágoras, no *Teeteto*, que admite que umas opiniões são melhores do que as outras, mas não mais verdadeiras. As melhores, a serem aplicadas em cada caso concreto, seriam ditas pelo critério da utilidade (SOUSA; PINTO, 2005: 74). Em *Protágoras*, o sofista, assim como Sócrates, utiliza o termo claramente como sinônimo de **bom**, e expressa o relativismo de várias coisas sendo úteis e boas em algumas situações, mas essas mesmas coisas sendo ruins em outras (PLATÃO, *Protágoras*, 333d In UNTERSTEINER, 2009: 130-133).

Finley afirma que o adjetivo chegou mesmo a ser sinônimo e eufemismo para designar os ricos ou merecedores na *pólis* (FINLEY, s.d.: 12). Ou seja, os melhores, os *kaloì kagathoí*, **bons** e belos, no sentido de “os mais úteis”, “elite”, “excelentíssimos”, “escol”, *áristoi*. Nessa acepção, designava quem era honesto, quem seguia as leis.

A utilidade era critério também para a prática política e jurídica, que atentava à utilidade coletiva. Palavras mal empregadas ou visões individualistas eram vistas como inúteis. No campo jurídico, o termo era designado ora como um atributo da justiça, ora para valorar um comportamento como bom ou justo. Ou seja, justiça é útil em si mesma, assim como um comportamento, para ser justo, deve ser útil.

A seguir encontram-se mais alguns exemplos do uso de *ophéles* por um sofista.

### 7.1.1 *Anônimo de Jâmblico e os usos das qualidades pelos homens*

Anônimo de Jâmblico associa à justiça os usos das habilidades ou virtudes humanas para a realização de boas finalidades, a fim de que possam ser úteis à comunidade e servir efetivamente ao seu propósito. As próprias qualidades tornar-se-iam más se os fins a que se destinam fossem maus:

Quando alguém que aspira alguns destes bens consegue leva-lo a bom termo, quer se trate de eloquência, de sabedoria ou de força física, deve usá-lo para fins bons e conformes às leis. Mas, se usar o bem de que dispõe para fins injustos e contrários às leis, ele torna-se o pior de todos os males e a sua ausência é preferível à sua presença. Assim como aquele que possui uma destas qualidades por se servir dela para fins bons é bom em absoluto, assim também aquele que as usa para fins perversos é o pior que se possa imaginar [em absoluto]. Deve examinar-se porque palavra ou acção se tornará excelente quem aspira à virtude completa. Consegui-lo-á o homem que for **útil** ao maior número possível de pessoas. ([82] *Anônimo de Jâmblico*, 3. P.97, 16. In SOUSA; PINTO, 2005: 276-277, sem destaque no original)

Dessa forma, ele defende a máxima serventia dessas qualidades ou virtudes, com vistas à realização da virtude maior (no sentido moral praticamente platônico). Os homens, assim, devem servir o máximo possível, fazendo alusão até mesmo a certa filantropia: “Na verdade, o que importa é viver de acordo com a excelência em que radicam a bondade e a beleza do homem justo. O critério da glória genuína é, em última instância, o da ἀρετή” (SOUSA; PINTO, 2005: 277-278, nota 8).

Nesse sentido, Anônimo de Jâmblico segue muito Protágoras, que também trata da distribuição das habilidades entre os homens, cada uma servindo a uma finalidade que irá trazer um bem à humanidade. Foram dons divinos confiados aos homens que devem ser muito bem aproveitados. As preocupações de Anônimo de Jâmblico com a educação externadas em outra parte do trecho também são similares a Protágoras. Segundo ele, as qualidades dos homens, além de terem uma base inata, devem ser aprimoradas com o ensino e a prática, dando atenção à educação de longa duração.

Na sequência, Anônimo de Jâmblico defende a virtude e o autodomínio e, entre outros assuntos, estreita a associação da sua defesa dos usos das qualidades pelos homens à obediência às leis, e termina por criticar a não observância das leis pela tirania, que não mantém qualquer critério de justiça:

Estes e outros males que acima referi derivam todos da não observância da lei. Mesmo a tirania, um mal tão grande e tão monstruoso, também provém da não observância da lei. Alguns homens, que não o explicam correctamente, pensam que são outras as causas que levam à instituição da tirania e que os homens ficam privados da sua liberdade, sem serem pessoalmente responsáveis por isso, mas por terem sido submetidos à força pelo tirano instituído. Contudo não estão a fazer um raciocínio correcto. Quem julgar que um rei ou um tirano provém de uma causa distinta da não observância da lei e da prepotência é tolo. Quando todos se voltam para o mal, passa-se então isto, pois não é possível que os homens vivam sem lei nem justiça. Sempre que estes dois princípios, a lei e a justiça, se afastam do povo, a tutela e a protecção do mesmo passam para as mãos de um só indivíduo. Como é que o poder absoluto ficaria nas mãos de um só homem, se a lei, que é do **interesse** do povo não tivesse sido suprimida? Este homem, que destruirá a justiça e abolirá a lei, que é comum e **útil**<sup>96</sup> a todos, só pode ser duro como aço, pois vai arrebatá-lo a bem ao povo, apesar de ser apenas um contra muitos. ([82] *Anônimo de Jâmblico*, 7. P. 101, 11. In SOUSA; PINTO, 2005: 281-282)

A lei, que é obedecida pelos homens que fazem valer as suas virtudes, é, portanto, útil e um bem para o povo. Essa situação é que providencia a justiça. Conduzir as vidas de acordo com as leis é conveniente para todos. O sofista elogia as sociedades onde se valoriza a lei, feita por homens sábios e seguida por homens virtuosos:

Os talentos assim adquiridos e desenvolvidos devem ser usados apenas para finalidades boas, e isso se realizará se o homem der o seu apoio às leis e ao que é justo. [...] não é o homem que despreza a justiça vulgar que será forte, inteligente e bem-sucedido; ao contrário, é o homem que exerce controle sobre si mesmo, e coopera com a sociedade na qual vive, quem melhor alcançará aquelas qualidades (KERFERD, 2003: 215-216)

Indiretamente o pensamento de Anônimo de Jâmblico acabaria instituindo um aprofundamento da igualdade. Primeiramente porque sua defesa filantrópica resulta em deixar de lado o individualismo para dar lugar ao respeito às leis, para que a vida em comunidade seja possível. Em segundo lugar, porque a forma como defende as qualidades e as associa com o cumprimento das leis denota que nem o homem mais excepcional poderia prescindir da autoridade das leis. Ainda que ele não se degenerasse (e com isso se mantivesse, portanto, sábio e justo), provocaria inveja alheia e então necessitaria das leis para se proteger (SOUSA;

---

<sup>96</sup> O termo utilizado neste trecho já é um derivado de *symphéron*, que trataremos posteriormente, ao passo que o anterior provinha de *ophelés*. Mantivemos o trecho aqui para demonstrar a coerência do texto e antecipar a reflexão sobre a possibilidade de ambos os termos expressarem a mesma ideia.

PINTO, 2005: 279, nota 10). O sentimento de alteridade e interdependência ficaria mais ávido, aperfeiçoando a comunidade.

## 7.2 Da justiça enquanto o vantajoso (*symphéron* - συμφέρον)

*Symphéron* é outra expressão grega frequentemente apontada como atributo da justiça, ou próxima da ideia de “bom”. Seu significado principal seria algo como “interesse”, “conveniente”, “vantajoso” e representaria, portanto, um pouco mais que simplesmente “útil”, pois traria ideia de agregar alguma coisa. Etimologicamente, significa trazer algo junto, união, contribuição, o que deixa mais claro ainda a ideia de vantagem, que confere algum benefício. Em *A Hermógenes*, o particípio aoristo *symphorésas* (συμφορήσας) teria o sentido de juntar, acumular. Alguns usos denotam a ideia de acordo, benefício ou adequação (GUIDI, 2002: 170-171).

Entretanto, por vezes seu uso é assemelhado ao “útil”, ou mesmo com ele se confunde. Em Liddell & Scott, *ophelés* se traduz por “vantajoso”, ao passo que o termo “útil” aparece como uma das opções de tradução de *symphéron* (HUDSON, 2016). E isso é comum em vários dicionários. Curiosamente, apesar de o núcleo desses nomes guardarem semelhanças gráficas, elas não possuem o mesmo radical e nem mesmo uma raiz comum. *Ophelés* (ὠφέλες) é muito mais antiga<sup>97</sup>. Apesar disso, é impressionante a relação de significados e semelhanças entre as duas palavras.

Ambas expressam uma mesma ideia importante no mundo grego, que por sua vez é também expressa por muitas outras palavras. O sentido de utilidade e de ser útil, e associar isso ao que é bom ou justo é corrente na cultura grega e em outros pensadores, até mesmo Platão. A associação do termo com justiça é tão importante que a expressão antiga, “*he themis estín*”; tinha sentido corrente do que entenderíamos hoje por “como convém” (BENVENISTE, 1995: 105).

Romeyer-Dherbey diz ser o “útil” tema central em *Protágoras*, que é o critério que hierarquiza as diferentes manifestações e faz com que uma seja preferível a outra

---

<sup>97</sup> Dados de resposta dada pelo Professor Alberto Bernabé em razão de pergunta formulada após o Mini-curso *El vocabulário de los Presocráticos* no âmbito do V Simposio Internacional de Estudios Antigos – Temas e problemas da filosofia pré-socrática na Antiguidade, Belo Horizonte, 14 abr. 2015.

(ROMEYER-DHERBEY, 1986: 32). Sobre Pródico, vemos trechos que aproximam o útil de algo divino, tamanha importância teria para a vida dos homens (Cícero, *Da Natureza dos Deuses*, 1, 37, 118 In SOUSA; PINTO, 2005: 170). Não sabemos a que termos gregos exatamente sua menção corresponderia, já que os fragmentos que tivemos acesso estão em latim, mas de qualquer forma a relação que estabelece entre as divindades e elementos do cotidiano que são importantes para a sobrevivência transparece o caráter pragmático do útil (SOUSA; PINTO, 2005: 170, nota 55).

Untersteiner ressalta o caráter relativista também no útil, cujo conceito variaria em cada caso, com várias possibilidades (UNTERSTEINER, 2012: 71).

A própria variedade de vocabulário na língua grega para manifestar essa ideia é expressiva e deixa clara a sua importância: *kérdos* (κέρδος) aparece na *Defesa de Palamedes* e designa utilidade, vantagem, prazer; no mesmo discurso, há o verbo *próseimi* (πρόσειμι), que significa ser útil, trazer ganhos, que a personagem nega ocorrer quando há ostentação; em *Protágoras*, logo após a narração do mito, o sofista usa *lysitelei* (λυσιτελεῖ) – ser útil ou vantajoso – para caracterizar a justiça e a virtude recíprocas, e o verbo *onesai* (ὀνήσαι), que é ser útil ou proveitoso, para enaltecer sua profissão ao poder dar proveito a alguém em relação ao bom e ao belo; na mesma obra (320d), *prépo* (πρέπω) ou seu adjetivo é usado no sentido de “como convém”, “de modo apropriado”, assim como em *A Hermógenes*; o termo *krésima* (κρήσιμα) – utilidade – e derivados como *krésimos* (χρήσιμος) também são muito usados, a exemplo do fragmento de Filodemo que argumenta para falar em público o que é útil para a audiência (Filodemo, *Retórica*, 2, 49 In SOUSA; PINTO, 2005: 182). Os antônimos *endeés* - ενδεής (inútil) e *dzemían* - ζημίαν (desvantagem) também aparecem no *Protágoras* e na *Defesa de Palamedes*, respectivamente.

Voltando à discussão sobre a proximidade entre *symphéron* e *ophelés*, e a possível desnecessidade de separá-los de forma rígida, temos que talvez na *Defesa de Palamedes* exista a prova cabal de que são termos equivalentes. Palamedes afirma, em forma de contraposição, que “é loucura de fato se lançar, por um lado, nesses trabalhos impossíveis, **desvantajosos** (*asumphórois*, ἀσυμφόροις) e vergonhosos, os quais irão causar danos aos amigos, e por outro **beneficiar** (*ophelései*, ὀφελήσει) os inimigos e fazer a própria vida se transformar em repreensível e instável” (Defesa de Palamedes 11 a. (25), tradução nossa do grego). Chamou-nos a atenção não somente o recurso de contraposição da língua grega, mas também o paralelismo de relação entre as palavras mencionadas: <fazer trabalhos

desvantajosos e que causarão danos aos amigos> – <dar vantagens aos inimigos>; <fazer algo vergonhoso> – <tornar a própria vida repreensível>. Por isso, apesar das tentativas de especializar os significados, apreendemos que as expressões ligadas a *symphéron* e *ophelés* seriam sinônimas.

Assim, parece efetivamente que um aspecto interpretativo ou de tradução como “útil” ou “vantajoso” não é mais atributo de uma expressão que da outra. Abaixo seguem alguns exemplos em que os sofistas utilizam *symphéron*, ou mesmo intercalam seu uso com o *ophelés*.

### 7.2.1 *Trasímaco e o bem do mais forte*

Trasímaco é visto como o mais controverso entre os sofistas, considerado o símbolo exato do que deve ser atacado na sofística, principalmente no suposto desinteresse pela justiça. Trasímaco sofreu a visão geral de que defenderia que cada governo promulga a lei que lhe convém, e justo é o mais proveitoso para o mais forte. Segundo Bonavides, Trasímaco anteciparia o radicalismo de Crítias, que estaria possivelmente retratado no *Górgias* sob a máscara de Cálicles (BONAVIDES, 2008: 425). A visão de Trasímaco é sempre associada a Crítias e Cálicles, até mesmo como uma relação de sucessão.

Embora o próprio Bonavides admita que Cálicles seja um personagem fictício do diálogo mencionado, em outros pontos da obra o autor considera a sério o fato de ele ter sido um sofista. O mesmo comportamento é recorrente em diversos outros autores contemporâneos (como Reale, Castagnola e Padovani, Villey, Kenny, Jaeger e até Kerferd, mesmo tendo apresentado a controvérsia entre os autores de aceitá-lo como figura histórica). Isso ocorre principalmente para justificar e explicar o dito “pensamento” de Trasímaco. O erro de tratá-lo seriamente na teoria em verdade começou com Aristóteles em *Das refutações Sofísticas*, 173a, que o cita como exemplo de sofista.

Para quebrar o ciclo a respeito do qual Onfray ironiza que uma mentira repetida várias vezes acaba se tornando uma verdade<sup>98</sup>, desconsideramos que seguir neste caminho seja

---

<sup>98</sup> “Como um erro ou uma distorção da realidade repetida dez vezes, cem vezes, mil vezes, torna-se verdade (ainda mais quando sua proliferação emana dos grandes, dos poderosos, dos oficiais, das instituições), esse tipo de mentira piedosa passa por certeza definitiva” (ONFRAY, 2008: 15).

adequado, uma vez que não há qualquer registro histórico da existência de tal pessoa, nenhum fragmento ou doxografia autônoma a ele associado, e nenhuma outra referência que não seja nesse diálogo de Platão ou a partir dele. É ainda muito diverso dos demais sofistas com os quais trabalhamos que, ainda que tenham pouquíssimas referências, são mencionados por mais de um testemunho antigo ou tem seu pensamento expresso em uma obra técnica, não fictícia.

Ainda que seja Crítias que Platão queria demonstrar sob a sombra da personagem, deve ser vista com parcimônia sua dita proximidade com Trasímaco. A personagem Cálicles critica a democracia como igualdade desqualificada e patenteia o direito natural do mais forte contra a lei positiva, que seria a conjuração vitoriosa dos fracos contra os fortes (BONAVIDES, 2008: 426). Ou seja, Cálicles “também entenderia”, segundo uma interpretação tradicional, que é justo que o mais forte e poderoso tenha mais que os mais fracos e menos poderosos, pois a natureza os teria feito diferentes para que estes estejam à disposição dos mais fortes<sup>99</sup>. Mas, ao contrário de Trasímaco, para quem a lei seria o resultado do que seja proveitoso ao mais forte, e isto seria considerado o justo, Cálicles pensa que a lei é sempre contra a natureza, e foi feita pelos mais fracos para defender-se dos mais fortes. A estes não deveriam se impor a lei da multidão, pois, por fortuna, lhes caberia a condição de gozarem de certos privilégios. Fazem caminhos inversos: Trasímaco constata a realidade das leis em interesse do mais forte, realizando a denúncia à sua maneira, enquanto Cálicles constata uma suposta realidade das leis em interesse do mais fraco, e propõe a inversão, que o mais forte domine.

Independentemente da interpretação que se dá ao pensamento de Trasímaco, um outro ponto de divergência seria que Crítias, conforme já tratamos, pensa a religião de forma extremamente utilitária, determinada por certo sábio para a dominação dos homens no plano individual e velado, que o direito não conseguia alcançar, enquanto Trasímaco dá a entender que a lei basta para criar os objetivos propostos, sejam eles quais forem, de acordo com a conveniência de quem está no poder. Assim, não há que se associar o pensamento de

---

<sup>99</sup> “Mas eu penso que só devemos olhar para a natureza para encontrar evidência de que é correto para os melhores terem uma maior participação que os piores, e o mesmo serve para os mais capazes em relação aos menos capazes. [...] a pessoa superior deve dominar a pessoa inferior e ter mais que ela” (PLATO, *Gorgias*, 483 c-d *In* PLATO, 1994). Tradução nossa de “But I think we only have to look at nature to find evidence that it is right for better to have a greater share than worse, more capable than less capable. [...] the superior person shall dominate the inferior person and have more than him”.

Trasímaco ao de Cálicles ou Crítias pelo mero fato de tratarem do interesse do mais forte, sendo que as suas proposições já divergem bastante.

Na mesma linha, Bonavides assimilaria Trasímaco à segunda geração<sup>100</sup> de sofistas, que conferia radicalismo ao direito natural (BONAVIDES, 2008: 426). Reale, ao contrário, o classifica como sofista político, ao tratar da superioridade do *nómos*, justamente porque o “mais forte” do qual trata tem de ver com as relações institucionais de poder, não de uma relação primitiva e praticamente animalesca da humanidade que embasaria um direito natural do mais forte. O termo utilizado, *kreítonos* (κρείττονος), comparativo de *kreíto* (κρείττω) (LIDDELL; SCOTT, s.d.), remete mais a poder, não a força violenta como *bía* (βία).

Ademais, entendemos ser necessária a reconstrução do pensamento de Trasímaco com vistas a tentar discernir o que realmente pensava em relação ao que ele constatou da realidade, além de demonstrar, por meio de testemunhos não platônicos, que se preocupava com a autêntica justiça.

No Livro I da *República* Trasímaco aponta claramente sua visão realista:

Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a **conveniência do mais forte**. [...] E és tão profundamente versado em questões de justo e justiça, de injusto e injustiça, que desconheces serem a justiça e o justo um bem alheio, que **na realidade consiste na vantagem do mais forte** e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo; enquanto a injustiça é o contrário, e é **quem manda nos verdadeiramente ingênuos e justos**, e os súbditos fazem o que é vantajoso para o mais forte e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos. E assim, ó meu simplório, **basta reparar que o homem justo em toda a parte fica por baixo do injusto**. (PLATÃO, *República*, 338c -343 d In PEREIRA, 2008: 23-32, sem destaque no original)

E dispõe vários exemplos em que os verdadeiros justos sofrem desvantagens em detrimento dos verdadeiros injustos, entre eles:

Em primeiro lugar, nos consórcios que fazem uns com os outros, quando uma pessoa de uma destas espécies se associa com uma da outra, jamais se verificará, por ocasião da dissolução da sociedade, que o justo tenha mais do que o injusto, mas sim menos. (PLATÃO, *República*, 343d In PEREIRA, 2008: 32)

<sup>100</sup> Não há um consenso acerca da classificação interna realizada a respeito dos sofistas. Vários autores mencionam certas classificações sem explicar. Dentre os autores que utilizamos, apenas Reale faz uma classificação clara e sistemática, entre Naturalistas, Políticos, Eristas e Grandes Mestres (REALE, 1993).

E sobre o homem injusto ele se refere claramente “ao que pode ter grandes ambições de supremacia” (PLATÃO, *República*, 344a In PEREIRA, 2008: 33), ou seja, contrário aos exemplos que deu sobre os verdadeiramente justos, que seriam sempre humildes e simplórios. Conclui, por isso, que há mais vantagens em ser injusto do que ser justo, e que a injustiça dá o máximo de felicidade ao homem injusto, e a maior das desditas aos que foram vítimas de injustiças.

Em seguida, compara tal injustiça à tirania, que arrebatava violentamente e de uma vez bens alheios, sem se importar com nada. Tais atos associados a um particular o tornam um malfeitor e ladrão, merecendo injúrias e castigos. Mas, associados a um estadista, que além de tudo tornam os súditos escravos e servos, fazem dele um próspero, feliz e bem-aventurado diante dos olhos de seus próprios concidadãos e de todos os demais. E conclui de maneira pessimista que: “a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça, e, como eu dizia a princípio, a vantagem do mais forte é a justiça, ao passo que a injustiça é qualquer coisa de útil a uma pessoa, e de vantajoso” (PLATÃO, *República*, 344c In PEREIRA, 2008: 33).

Em outros pontos do diálogo ele frisa e critica novamente que somente esses fortes e poderosos aufeririam vantagem com a injustiça pois, enquanto homens poderosos e chefes de governo, seriam inatingíveis e passariam impunes. Em alguns casos, inclusive, seriam elogiados por tais atos, enquanto os “pequenos” infratores seriam castigados por suas ações, denunciando, então, que a dita “justiça” é, além de tudo, seletiva.

A respeito da análise preconceituosa e reducionista dos setores pautados na base platônica, Santos oferece possibilidades de outras interpretações plausíveis do pensamento de Trasímaco, em uma perspectiva realista: de um lado, as leis vigentes não refletiriam as bases morais que constituíam a política grega (que seria um contrassenso com o termo “justo” - *dikaion* – que expressa valor moral positivo) e, ao mesmo tempo, adotando-se a justiça enquanto justificção da relação de poder vigente, a lei teria se tornado instrumento da vontade de poder dos governantes. Revelava-se, assim, uma possível alteração, pelos detentores de poder, dos termos morais para os conformarem às suas ações (SANTOS, 2009: 25).

Surpreso, Sócrates pergunta: “Acaso a justiça é que é um vício?”(PLATÃO, *República*, 348c In PEREIRA, 2008: 40), ao que Trasímaco aproveita para deixar ainda mais

marcante o seu ceticismo em relação à deturpação que estava ocorrendo: “Não, mas uma sublime ingenuidade” (PLATÃO, *República*, 348c In PEREIRA, 2008: 39-40).

Sócrates ressalta apenas em um trecho que “compreende”<sup>101</sup> o que ele quer dizer, mas em verdade ignora a inversão proposital que Trasímaco faz entre os termos justiça e injustiça para fins de crítica, pois passa o diálogo inteiro respondendo-lhe e refutando-o como se fosse o que ele realmente defendesse que fosse justo ou injusto. Exemplo disso é que logo após dizer que “compreendeu” o que o sofista expôs, afirma que lhe surpreende que Trasímaco trate a injustiça como virtude e a justiça como vício, e que acabaria atribuindo àquela todas as qualidades que outros costumam atribuir à justiça.

Assim, não há um diálogo propriamente dito, uma vez que Sócrates não enfrenta verdadeiramente os argumentos de Trasímaco, e fala de coisas diferentes das que ele traz. O próprio Kelsen afirma que o diálogo de Trasímaco e Sócrates não se completa porque um fala do *ser*, enquanto o outro refere-se ao *dever-ser*:

A isso soma-se o fato de que a polêmica de Sócrates contra essa avaliação realista do efetivo estado das coisas repousa num equívoco – consciente ou inconsciente de interpretação. **Trasímaco fala do governo e do direito por ele declarado justo como ambos realmente são; Sócrates fala de um governo e de um direito como eles deveriam ser. Na verdade, não falam um com o outro.** Não parece totalmente excluída a possibilidade de que a intenção de Platão tenha sido antes fazer com que Sócrates compreenda mal as palavras de Trasímaco do que admitir francamente a triste verdade de uma realidade que não pode negar. (KELSEN, 2008: 281-282, sem destaque no original)

Ainda, reforçando o argumento de que Trasímaco trata somente de uma constatação da realidade que desejava criticar<sup>102</sup>:

<sup>101</sup> Anteriormente Trasímaco já havia criticado bastante o comportamento de Sócrates ao se esquivar das questões, exigir uma forma determinada para o sofista responder e ele mesmo se esquivando de esclarecer aquilo que indagava. O único intuito seria refutar Trasímaco: “TRASÍMACO - Que diferença te faz se é o que eu penso ou não, desde que não refutes a minha argumentação? SÓCRATES - Nenhuma [...]” (PLATÃO, *República*, 349a In PEREIRA, 2008: 41). Hípias faz críticas parecidas contra Sócrates em Xenofonte, *Memoráveis*, 4,4,5 e segs In UNTERSTEINER, 2009: 466-467, por fugir das questões e jogar a responsabilidade para o outro.

<sup>102</sup> Corroboram com essa visão Hérmiás na Antiguidade: “Numa de suas obras Trasímaco escreveu algo como isto: ‘os deuses não dão atenção aos assuntos humanos ou não teriam negligenciado o maior dos bens entre os homens: a justiça’. Vemos, de facto, que os homens não fazem uso desta” (Hérmiás sobre Platão, *Fedro*, p.239, 21 (Couvreur)); e Sousa e Pinto na atualidade: “A opinião segundo a qual a justiça se subordina ao interesse do mais forte (...), ou seja, ao interesse dos detentores do poder não obsta à valorização da mesma como “o maior dos bens entre os homens”. Os pontos de vista sustentados reflectem uma posição realista sobre os valores prevalentes na época, aliada a uma perspectiva pessimista das coisas” (SOUSA; PINTO, 2005: 182).

Da situação trágica do seu tempo, Trasímaco sublinha a ausência de qualquer segurança, de qualquer princípio de justiça regulador da vida dos homens: o justo tornou-se “o útil do mais forte”, e, portanto, a justiça é o útil de quem é superior e comanda, onde ela é “o máximo bem”, descuidado hoje pelos deuses e pelos homens: portanto, as maiores calamidades não são obra nem dos deuses nem do acaso, mas de quem governa. (CASERTANO, 2010: 87)

Outra característica sofisticada que é visivelmente atacada no texto platônico é o relativismo. A assunção de sua existência impede Sócrates de entender as concepções apresentadas por Trasímaco e que, em verdade, nenhum de seus discursos seria falso<sup>103</sup>. Cada concepção de justiça por ele mencionada assume certo sentido a depender da situação. Um erro de Platão, segundo Vegetti, seria crer na objetividade dos valores éticos (cuja projeção política representa inevitavelmente um governo autoritário), e não ter entendido a importância, até mesmo para fins de reflexão, do relativismo ético exposto por Trasímaco (VEGETTI, 2010: 172). O fato de o sofista se propor a explicitar determinados pontos de vista em relação à justiça e demonstrar que estão se tornando tendência (e os respectivos problemas que isso gera) não significa, de modo algum, que defenda ou entenda que tais pontos de vista sejam adequados. Ao contrário, demonstra seu enorme empenho em analisar e enfrentar de fato tais problemas, pondo de lado suas convicções para alcançar a reflexão de modo mais satisfatório. Guthrie ressalta a caracterização de Trasímaco como objetivo e racional, adotando posição intelectual séria e imparcial (GUTHRIE, 1995: 273-274).

Ainda, sobre a inversão proposital dos termos “justiça” e “injustiça”:

Sob a tensão de poderosa emoção, Trasímaco lança seu desafio em forma deliberada e amargamente paradoxal: “Justiça? Não passa de interesse do mais forte!” Isso não precisa significar literalmente o que diz, mais do que o homem faz quando, espantado pelo sucesso da maldade e iniquidade, exclama: “Não existe justiça!”

[...] O objetivo de Trasímaco, tal como o vejo, é desmascarar a hipocrisia e mostrar que está sendo pervertido o sentido de justiça. Cidades e homens agem como se fora justo para com os fracos serem oprimidos e para o forte abrir caminhos por nenhum direito senão pelo poder de fazê-lo, em geral negando que isso seja verdade e acusando seus opositores de agirem como se fosse.

Tal é o contexto em que se deve ver a interação de real e ideal, “é” e “deve” nas afirmações de Trasímaco. (GUTHRIE, 1995: 89-90)

<sup>103</sup> Corroborando neste sentido: “Negando os Sofistas qualquer verdade objetiva, eles negam igualmente que exista uma justiça absoluta; até mesmo o direito, em si, é relativo, é uma opinião mutável, a expressão do arbítrio e da força: justo é ‘aquilo que deve ser para o mais potente’. Assim, Trasímaco se questiona se a justiça é em realidade um *bem alheio*; é uma vantagem para quem comanda, é dano para quem obedece” (DEL VECCHIO, 1946: 22). Tradução nossa de: “Negando i Sofisti ogni verità obiettiva, essi negano altresì che esista una giustizia assoluta; anche il diritto, per essi, è relativo, è un’opinione mutevole, l’espressione dell’arbitrio e della forza: giusto è ‘ciò che giova al più potente’. Così, Trasímaco se domanda se la giustizia è in realtà un *bene altrui*; è un vantaggio per chi comanda, è un danno per chi obbedisce”.

No Livro II da *República*, Gláucon permanece não satisfeito com os argumentos de Sócrates e tece muitos exemplos de que praticar a injustiça traz mais vantagens, e que o homem a pratica sempre que possível. Gláucon apresenta isso como um dado da natureza humana e que o homem só é justo quando constringido: parecer justo é mais importante do que sê-lo realmente. Por fim, cobra de Sócrates que ele responda, de uma vez por todas, o que faria os homens quererem ser justos mais do que quererem ser injustos.

A discussão, então, abre espaço para Sócrates introduzir a definição de justiça a partir do modelo ideal de Estado, que é desenvolvido no restante da obra. Após exemplos desencontrados, Sócrates chegou à conclusão que o justo é justo e o injusto é injusto, e de que justiça é virtude e sabedoria, e a injustiça maldade e ignorância. Em seguida, com pressuposições não presentes no diálogo, afirma que facilmente se demonstrará que justiça é mais forte que a injustiça, e ninguém o deixaria de reconhecer. Todavia, Sócrates não se dá ao trabalho de demonstrar, e o desenrolar da própria *República* é prova de que sabedoria e virtude não seriam mais potentes por si mesmas, pois do contrário não haveria necessidade de Platão ter de desenvolver um grande projeto para convencer a todos de que elas deveriam ser as peças fundamentais do Estado. No restante da obra, Platão limita-se a mencionar as críticas de Trasímaco apenas quando se referem ao “ponto já superado do diálogo”, pois Sócrates já havia convencido a todos que ele estava errado, e o havia “apaziguado”. Entretanto, isso não é tão pacífico e leva vários pensadores a crerem que Platão não consegue, de fato, refutar Trasímaco, e cria toda a sua doutrina da *Politeia* para tentar construir uma ordem justa e infalível baseada em fatores morais e na educação, em que problemas como os apontados pelo sofista não teriam de ser enfrentados porque não existiriam. Os homens em geral não teriam de se preocupar com falhas na justiça porque, seguindo seu modelo, isso não ocorreria.

Assim, Sócrates simplesmente ignora as concepções de Trasímaco e fala a partir de suas próprias, e qualquer coisa é o que ele quiser que seja. Isso faz com que Trasímaco “se engane” e seja facilmente rebatido por Sócrates<sup>104</sup>. Com isso, a única saída seria a discussão da justiça nos planos moral e pedagógico:

---

<sup>104</sup> No mesmo sentido: “Com o intuito de mostrar que ele está errado, Platão incumbe Trasímaco de fazer informações inteiramente abstrusas e contraditórias, de modo que a injustiça faz-se virtude, sabedoria e força, ao passo que a justiça revela-se vício, tolice e fraqueza, tornando feliz o injusto e infeliz o justo. Trasímaco quer dizer com isso que os detentores do poder, no governo, estariam de posse da sabedoria e da força, sendo eles os felizes, ao passo que os governados, obedientes aos primeiros, seriam os parvos, fracos e infelizes. Contudo, ele

[...] a única coisa que vêem com clareza é que não há outro caminho senão este, para se fugir ao completo relativismo implícito na teoria do direito do mais forte. A justiça tem de ser inerente à alma, uma espécie de saúde espiritual do Homem, cuja essência se não pode pôr em dúvida, pois de outro modo seria apenas o reflexo das variáveis influências exteriores do poder e dos partidos, como é a lei escrita do Estado. (JAEGER, 2013: 768)

Ainda que se considere que o sofista esteja fazendo uma defesa da justiça do mais forte, e não uma denúncia,

o Trasímaco do Livro I de *A República* não se coadunava com o Trasímaco histórico. Apoiar-se no facto de que a exaltação da violência que Trasímaco opõe exaltadamente às teses de Sócrates não teria sido aceite por um auditório ateniense; também o elogio da tirania que pronuncia (344 a sq.) teria fortemente chocado a opinião pública da democrática Atenas e não teria sido tolerado (ROMEYER-DHERBEY, 1986: 72).

Como a “fama de bom orador e retórico” era o melhor que um filósofo poderia atribuir a um sofista, até mesmo Aristóteles atribui a Trasímaco um grande legado: “Aqueles que agora são reputados na arte da retórica receberam-na de muitos que a desenvolveram, sucessivamente, parte por parte, e ampliaram-na assim: depois dos primeiros, Tísias, depois de Tísias, Trasímaco [...]” (Aristóteles, *Refutações Sofísticas*, 34, 183 b 29).

A despeito de já termos exposto diversas incongruências internas ao que foi escrito no Livro I da *República*, achamos por bem citar alguns breves exemplos de impropriedades do referido texto em relação à doutrina de Platão expressa em outras obras, tão somente para corroborar com o facto de que sua discordância com Trasímaco é, em essência, aparente, e com o único intuito de depreciação.

Guthrie demonstra que, curiosamente, no *Górgias* até mesmo Sócrates se rende à concepção de Trasímaco sobre a legalidade, aplicando-o à lógica da democracia: “uma vez que ‘os muitos’ fazem e sancionam as leis, eles são o elemento mais forte e melhor (...), e por isso, (...) o que eles decretam é naturalmente certo e direito (...)” (GUTHRIE, 1995: 100).

---

se contradiz ao situar os detentores do poder do lado da injustiça, uma vez que, a princípio, afirma ser o justo o que tais poderosos ordenassem. Torna-se pois fácil para Sócrates contra-argumentar que a justiça é virtude e sabedoria, ao passo que a injustiça conduz à fraqueza interior; que o justo é, pois, feliz, e o injusto, infeliz; ou ainda – como Gláucon formula a tese socrática contrária a Trasímaco – ‘que, em todos os aspectos, é melhor ser justo do que injusto’. Todas essas são afirmações inteiramente vazias, conduzindo à tautologia de que a justiça é boa e a injustiça ruim.” (KELSEN, 2008: 282)

Sócrates chegaria à mesma conclusão no *Críton*, justificando porque deveria respeitar a decisão tomada a respeito de sua condenação à morte. No diálogo mencionado, Sócrates argumentaria que as leis, independentemente de seu conteúdo, devem ser cumpridas pelo bem da *pólis*:

Após esse êxito altamente discutível da dialética socrática, Trasímaco adentra o diálogo, no curso do qual apresentará uma tese tipicamente sofística, veementemente combatida por Sócrates. Diz: “Sustento que o justo nada mais é do que a conveniência do mais forte” – e especifica sua tese partindo do pressuposto de que o justo é o que é legal, sendo justiça e direito positivo a mesma coisa. [...] **A concepção de que o direito positivo é, de alguma forma, justo, de que a justiça de algum modo coincide com o direito positivo e, particularmente, de que é justo obedecer aos governantes – ou seja, às leis postas por eles –, é reiteradamente defendida pelo próprio Platão, em especial no *Críton*.** (KELSEN, 2008: 280-281, sem destaque no original)

A mesma concepção do *Críton* é defendida por Sócrates também em Xenofonte, *Memoráveis*, IV, 4, 5.

Em relação à doutrina de Platão nos demais livros da *República*, podemos ver claramente no rei-filósofo algumas características do estadista descrito por Trasímaco: sábio/habilidoso, infalível, e também governa tendo em vista o seu interesse. Só que, para que bem exerça o cargo, os seus interesses devem coincidir com os da coletividade (KERFERD, 2003: 203). E uma das garantias de que isso ocorra é a privação de bens materiais e relações afetivas, pois Platão admite que, do contrário, ele também poderia ser capaz de governar somente em seu próprio proveito, sem levar em conta o interesse dos demais:

Com base no axioma tipicamente platônico que aquilo que garante a unidade e a estabilidade da comunidade é a harmonia do grupo dirigente, será também preciso que este último seja defendido da tentação de exercer o poder no próprio interesse e não no poder do interesse geral. *Se* o grupo dirigente deve, pois, ser coeso e desinteressado, *então* é preciso que sejam negados aos seus membros quaisquer interesses privados, quer patrimoniais, quer afetivos. Os dois “escândalos” propostos no livro V da *República* consistem portanto na abolição da propriedade privada e da família: no interior do grupo dirigente deverão estar em vigor quer o comunismo dos bens, quer a comunhão de parceiros reprodutores e a criação coletiva da prole. (VEGETTI, 2010: 35-36)

Aprofundando as discussões sobre favoritismos e grupos selecionados em Platão, Popper afirma que na *República* Platão “usou a palavra ‘justo’ com sinônimo de ‘aquilo que é do interesse do estado melhor’”, que é, portanto, a manutenção da ordem e da divisão de

classes (POPPER, 1998: 103), lideradas pelo sábio. Assim, a ordem está sempre pautada no interesse de quem está no poder, considerado o melhor:

Em última análise, essa reivindicação se baseia no argumento de que a justiça é útil ao poder, à saúde e à estabilidade do estado, argumento que é por demais semelhante à moderna definição totalitária: direito é tudo quanto for útil ao poder de minha nação, de minha classe ou de meu partido. (POPPER, 1998: 135)

Outra incongruência levantada pelo autor no pensamento platônico que vê no privilégio de classe a justiça, o que nos leva a lembrar que um dos pontos mais criticados no estadista descrito por Trasímaco é sua prerrogativa de praticar injustiças sobre os outros e sair ileso em razão de seu *status*, ao contrário do que ocorreria aos infratores menos poderosos:

Platão considera “justo” o privilégio de classe, ao passo que costumeiramente consideramos justiça a ausência de semelhantes privilégios. Mas a diferença ainda vai mais longe. Consideramos justiça certa espécie de igualdade no tratamento dos *indivíduos*, ao passo que Platão considera a justiça não como uma relação entre indivíduos, mas como uma propriedade de *todo o estado*, baseada numa relação entre as suas classes. O estado é justo se for sadio, forte, unido...estável. (POPPER, 1998: 105)

Popper continua argumentando que Platão substitui a doutrina de Trasímaco de que a força do indivíduo é o direito pela doutrina igualmente questionável de que o direito é tudo quanto promova a estabilidade e a força do Estado (POPPER, 1998: 120-121). O autor, ao refletir mais sobre essa questão de desigualdades e privilégios em Platão, o coloca em uma posição de incompreensão semelhante à que Sócrates deixou Trasímaco:

Mas não estaria Platão talvez com a razão? Não significaria a “justiça”, talvez, o que ele diz? [...] Se alguém sustentar que “justiça” significa o predomínio indiscutível de determinada classe, simplesmente responderei que estou inteiramente ao lado da injustiça. [...]

Não estaria ele, porém, certo em sentido diferente? Corresponderia sua idéia de justiça, talvez, à maneira grega de usar essa palavra? Quereriam os gregos significar por justiça, talvez, algo holístico, como a “saúde do estado” [...]. Mas essa posição é insustentável. Na realidade, o modo por que os gregos empregavam a palavra “justiça” era surpreendentemente semelhante ao nosso próprio emprego individualista e igualitário. (POPPER, 1998: 105)

A partir de outros escassos fragmentos de pensadores antigos referentes a Trasímaco, é possível tentar identificar ainda outras características em sua atuação política, e compor melhor o seu pensamento.

Com relação à opção de Trasímaco por uma forma de governo em específico, ainda é tema de diversas controvérsias. Um testemunho de Clemente de Alexandria afirma que ele teria se levantado contra o governo déspota de Arquelau da Macedônia, que dominava a Tessália, no discurso aos habitantes de Larissa, incitando-os à revolta (SOUSA; PINTO, 2005: 173)<sup>105</sup>.

Todavia, o relato mais extenso sobre um discurso de Trasímaco<sup>106</sup> alude ao histórico episódio do movimento de retorno às antigas oligarquias, que Popper chama de “movimento patriótico”, uma vez que o tema principal do trecho são as lutas entre oligarcas e democratas desenroladas durante a guerra de Deceleia (413-11 a.C.), ou o domínio de Lisandro, espartano que subjugou Atenas no final da Guerra do Peloponeso (403 a.C.) (SOUSA e PINTO: 179, nota 24).

De acordo com Souza e Pinto, o texto seria um modelo de oratória popular, mas com inequívoco cunho oligárquico. O próprio Dionísio fala da mistura dos estilos austero e simples. Não se sabe se foi redigido somente para fins de exercício ou se foi realmente utilizado em alguma circunstância política (SOUSA e PINTO: nota 24). Em uma hipótese ou outra, defenderiam que fora escrito para terceiros devido ao seu vocativo, pois, como

<sup>105</sup> “Trasímaco diz, no discurso pelos habitantes de Larissa, ‘Vamos ser escravos de Arquelau, um bárbaro, nós, que somos gregos?’” ([1] Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, 6, 16 In SOUSA;PINTO, 2005:180)

<sup>106</sup> “[...] o seguinte exemplo proveniente de um dos discursos políticos mostra que Trasímaco não dispôs de um poder à altura do seu desígnio.

‘Queria, ó Atenienses, ter pertencido àquele tempo de outrora em que para os jovens era suficiente estarem calados, pois os assuntos da cidade não os obrigavam a falar em público e os mais velhos governavam bem a cidade. Mas, uma vez que a sorte nos pôs num tempo em que obedecemos [a outros que são senhores] da cidade e nós próprios [sofremos] infortúnios, que não são obras dos deuses nem do acaso, mas dos que se ocupam do governo, é preciso falar. De facto, ou é insensível ou muito paciente aquele que se dispuser a receber injustiças da parte de quem as quiser fazer e, ao mesmo tempo, aceitar carregar sobre si mesmo as culpas da traição e da perfídia de outrem. Basta-nos o tempo passado, e, em vez de paz, termos estado em guerra e, através dos perigos, [termos entrado] neste tempo, satisfeitos com o dia de ontem e receosos do amanhã, e, em vez de concórdia, termos chegado à inimizade e aos conflitos. E, enquanto a abundância de bens torna os demais insolentes e conflituosos, nós, na prosperidade, mostramo-nos sensatos e é na adversidade, que costuma tornar os outros sensatos, que perdemos a cabeça. Porque hesitaria em dizer [o que] tem em mente, aquele a quem [sucedeu] afligir-se pelas circunstâncias presentes e que pensa conhecer um meio para que nada venha a ser assim?

Em primeiro lugar, mostrarei o que experimentaram os que divergem entre si, fossem oradores ou outros, numa altura em que se visaram mutuamente, e o que necessariamente experimentam aqueles que querem vencer sem reflexão. Ao pensarem que dizem o contrário dos outros, não se apercebem de que fazem o mesmo e que o argumento dos adversários está contido no seu próprio argumento.

Examinai, pois, desde o começo, o que procura cada um deles. Em primeiro lugar, a nossa constituição ancestral perturba-os, apesar de ser muito fácil de compreender e apesar de ser comum a todos os cidadãos. Em relação a tudo quanto está para lá do nosso conhecimento, temos de ouvir as palavras dos mais velhos e temos de aprender com quem viu tudo quanto os mais velhos viram...”([2Sauppe O. A. II 162] Dionísio de Halicarnasso, *Demóstenes*, 3 In SOUSA; PINTO, 2005:178-180).

estrangeiro, Trasímaco não poderia se dirigir diretamente aos atenienses, o que levanta desconfianças, então, acerca da autenticidade das ideias ali contidas como suas crenças pessoais. Guthrie, por sua vez, defende que, apesar de compor discursos para os outros recitarem, Trasímaco nunca teria escrito algo contra os seus próprios princípios (GUTHRIE, 1995: 274). Mas o mais importante é que ele ao menos demonstra-se grato pelo fato de no governo atual ter ao menos espaço para falar de seus defeitos.

Enfim, independentemente de sua opção política, o que é inegável e relevante é o fato de que Trasímaco claramente volta-se contra as injustiças, o despotismo, a discórdia, a subjugação de um povo a outro e os debates vazios e sem reflexão. No fundo, à sua maneira, defende a justiça como um valor e preza pelas oportunidades de debate e pela concórdia (que trataremos mais adiante).

Pela sua discussão na *República*, vemos que o vantajoso como atributo da justiça é algo permanente, e o que entra em xeque é em benefício de quem ela estaria. Trasímaco denuncia o fato de as leis existirem só para justificação e legitimação de um interesse prévio do poder, sendo que poderiam estar em proveito de outras coisas ou pessoas. A “utilidade” da justiça que ele trata tem uma carga muito forte de vantagens práticas, pelos exemplos que dá, incluindo abusos de poder, e seria o cerne da corrupção e do desvio de função dos dias de hoje.

Como sua exposição se dá por uma inversão proposital, podemos vislumbrar que a justiça verdadeira e que deve ser defendida é aquela que é um bem, proveitosa aos mais fracos ou, ao menos, não traz vantagens aos mais fortes.

### **7.2.2 Antifonte e o critério para as aporias latentes dos *nomoi dikáion***

Antifonte admite que muitas coisas justas segundo as leis estão em conflito com a natureza, ou são insuficientes. Uma possível consequência desse seu naturalismo somada à preocupação acerca das questões psicológicas é a denúncia das aporias latentes dos *nomoi dikáion* (justiça que vem da lei):

[...] a justiça segundo a lei não basta para proteger, já que, em primeiro lugar, permite que o ofendido sofra o dano e o ofensor ofenda; e não impede o ofendido de

sofrer o dano e o ofensor de ofender. Quanto à punição, não está mais do lado do ofendido do que do ofensor. De facto, tem de persuadir os que lhe vão fazer justiça de que sofreu um dano e tem de reclamar poder obter um veredicto justo. (Antifonte, *Da verdade*, livros 1 e 2, frag. A In SOUSA; PINTO, 2005: 223)

Somando a isso, afirma: “<E de modo especialmente grave> é <esta condição> de que toda a força de persuasão própria da acusação, que é inerente ao acusador, <se manifeste em medida igual> tanto pela ofensa, quanto pelo culpado....”(Oxyrh. Pap XI n. 1364 ed. H(unt), Col.VII(198-231) In UNTERSTEINER, 2009: 712-715, tradução nossa)<sup>107</sup>.

Além de expor o problema de eficácia das leis não evitarem totalmente a injustiça como forma de prevenção (e disso realmente já nos conformamos, ao contrário dos platônicos), o sofista demonstra o lado do sofrimento e angústia de quem passa por um processo que, por mais que esteja certo e de acordo com a lei, não está imune de todo esse desgaste. Por isso a justiça dos homens nunca seria completa. Em última instância, um processo não é bom e não faz bem a ninguém, sendo melhor que fosse evitado.

Por mais que as garantias processuais (tais como igualdade processual, presunção de inocência, direito de defesa) sejam consideradas avanços democráticos e segurança contra injustiças, há uma esfera inatingível de justiça que Antifonte nos escancara de imperfeição, precariedade, fragilidade e debilidade.

Onfray completa que:

Assim, no tribunal, os ofendidos que se defendem sofrem a afronta dos ofensores dispostos a tudo, inclusive a mentir, disfarçar a verdade, usar de falsos testemunhos, para fazer triunfar seu ponto de vista errado; na barra do tribunal, não se trata de verdade e erro, bem e mal, mas de capacidade ou incapacidade de sedução verbal; [...] Antífon conclui pelo funcionamento perverso das leis civis ou morais que não apagam o sofrimento. Às vezes até o ampliam. [...]

A obediência às leis não vale a pena: paradoxalmente, o direito raramente serve à vítima e na maioria das vezes ao culpado. De fato, os procedimentos judiciais garantidos pelo direito e pela lei deixam que a vítima seja acusada uma vez mais pelo culpado, que, quase sempre, pratica a negação e quer salvar a própria pele a qualquer preço, inclusive o da verdade. Pior: esses mesmos procedimentos necessitam de uma exposição que iguala o delinquente e o inocente, aos quais a priori se dá crédito semelhante, na mais absoluta injustiça moral. [...] se falta a prova da culpa e nada acusa verdadeiramente o culpado, o direito não dispõe de meios para lhe fazer justiça. (ONFRAY, 2008: 93-94)

<sup>107</sup> “<E in particular modo grave> è <questa condizione> che tutta la forza di persuasione propria dell'accusa, che è inerente all'accusatore, <si manifesti in misura eguale> tanto per l'offesa, quanto per il colpevole...”

Outras questões trazidas por Antifonte se consubstanciariam no conflito entre o dever de prestar testemunho (e também, de forma mais abrangente, julgar) e o princípio geral de justiça de não causar dano a quem não lhe causou. Levando-se à essência do significado desses gestos, são paradoxos difíceis de se superar.

Sobre testemunhar em relação a outro, o sofista aduz que

Certamente o que faz isto não será justo, se é justo não causar dano a ninguém que não nos tenha feito mal. É pois necessário que aquele que testemunha, mesmo que testemunhe a verdade, cause dano de alguma maneira a outrem e, ao mesmo tempo, venha a sofrer mais tarde ele próprio dano por causa do que disse, na medida em que, devido ao seu testemunho, o visado por aquele testemunho é condenado ou perde as riquezas ou a própria vida por causa daquele a quem não causou nenhum dano. (Antifonte, *Da verdade*, livros 1 e 2, frag. B In SOUSA; PINTO, 2005: 224-225)

Onfray ressalta o problema de o culpado dispor de todos os meios, melhores e piores, para se safar, além do fato de recorrer a testemunhas gerar desgostos e desejo de desforra: “Numa inversão de situação perversa, ajudar uns equivale a prejudicar os outros...” (ONFRAY, 2008: 94).

Em nossa visão, essa concepção específica com relação ao ato de testemunhar não é própria de Antifonte e guarda relação com a cultura na Antiguidade em geral, quando era extremamente mal visto e condenável como algo perverso. Isso possivelmente porque havia recursos extremamente escassos para a produção de outros tipos de prova, então praticamente toda a responsabilidade probatória recaía sobre as testemunhas. Somente com a cultura cristã adveio uma visão oposta de testemunho, não só como forma de auxílio aos justos e de afastar um conluio indireto com os injustos, como também um ato de fé e de coragem, em defesa da informação e do que seria correto.

Antifonte vai mais longe em sua crítica, expondo que “proferir sentenças, julgar e ser árbitro com vistas a uma decisão final não são coisas justas, pois beneficia uns e prejudica outros” (Antifonte, *Da verdade*, livros 1 e 2, frag. B In SOUSA; PINTO, 2005: 225).

Enfim, apesar do aprofundamento de suas análises sobre a justiça aplicada pelos homens, a ineficácia do sistema judicial, e as restrições artificiais do *nómos* que não resolvem nada, Antifonte, ao contrário do que se poderia pensar, não propõe uma solução totalmente negativista do *nómos* e entregue ao naturalismo. A natureza para ele serviria tão somente de parâmetro para o justo real. Mas sensato que é, tenta estabelecer critérios para o justo

possível, ao invés de se aventurar em ideologias ainda menos factíveis que o sistema de justiça convencional que ele ataca. Por isso, esses mesmos critérios são baseados na natureza e funcionariam como ótimos parâmetros para a boa convivência em sociedade e a justiça.

Um deles seria a concórdia, que adviria do exercício correto da cidadania, e seria necessária para a política e a convivência social pacífica. Seria o maior dos bens para as cidades-Estado, tornando-as mais fortes e prósperas. Antifonte ainda faz questão de frisar que tal concórdia não se daria no sentido de concordarem de forma uníssona e cega sobre todo e qualquer assunto sempre, mas que saibam entrar em consenso em relação às suas leis:

(...) e, em toda parte, na Hélade, a lei determina que os cidadãos jurem viver em **concórdia** e, em toda a parte, prestam este juramento. Julgo que isto sucede não a fim de que os cidadãos dêem preferência aos mesmos coros, nem a fim de que elogiem os mesmos poetas nem para que se comprazam com as mesmas coisas, mas que obedeçam às leis. (44 a. Filóstrato, *Vida dos Sofistas*, 1, 15, 4 In SOUSA; PINTO, 2005: 226, sem destaque no original)<sup>108</sup>

Outras características da concórdia serão tratadas mais adiante.

Outro elemento de que trata Antifonte é a utilidade ou proveito das normas, que funcionaria como critério de resolução das lides. O padrão de utilidade ou proveito a que Antifonte alude viria da ordem da natureza, que seria o modelo mais ajustado ao interesse das pessoas e da comunidade política. Jaeger afirma que o pensamento de Antifonte de que a única norma de conduta natural da ação humana é a utilidade e a busca pelo prazer<sup>109</sup> é provavelmente correspondente ao pensamento da maioria dos atenienses (JAEGER, 2013: 383).

O critério de destrição é o da utilidade (*to synpheron*) ou o carácter benéfico das disposições legais em apreço, o que era aceite de forma consensual, correspondendo a um princípio muito difundido nas obras de medicina racional. Assim, tendo de optar por uma medida padrão, a ordem da natureza impunha-se como o modelo de normatividade mais compatível com o que era ajustado ao interesse próprio individual e ao da comunidade política. (SOUSA; PINTO, 2005: 204)

<sup>108</sup> Untersteiner diz que esse trecho foi repetido de Hípias (Xenofonte, *Memoráveis*, 4, 4.16), inserido por Diels Kranz a partir de uma determinada edição e que teria ajudado a esclarecer o pensamento sobre a concórdia (UNTERSTEINER, 2009: 470). Um outro trecho desse fragmento é citado por nós no item 7.3.1.

<sup>109</sup> Prazer ou felicidade também é um dos atributos oferecidos pelas duas damas (Vício e Virtude) do mito narrado por Pródico (Xenofonte, *Memoráveis*, 2, 1, 21-34). Casertano (2010) defende que o texto chegou inteiro e sem críticas muito provavelmente por ter agradado até mesmo aos opositores dos sofistas, o que ajuda a corroborar a tese de que era aceite na cultura que isso fosse um dos bens mais almejados e que havia um modo correto de se buscar.

Apesar do termo citado por Sousa e Pinto, as expressões que Antifonte mais usa são derivadas de *ophelés*, muitas vezes tratando como sinônimo de justiça.

Fora isso, cremos que até mesmo na sua prática profissional do dia-a-dia Antifonte tenha contribuído para amenizar tais aporias. A própria ciência do sofista de que o discurso vencedor geralmente era o mais hábil e enganoso o teria incentivado a oferecer seus serviços no auxílio de causas políticas e judiciárias (ONFRAY, 2008: 94-95) e, certamente a sua elogiada eloquência e excelência poderiam superar discursos injustos e inverídicos.

### 7.3 Dos demais critérios

#### 7.3.1 A concórdia (*homónoia, ómónoia*)

Kerferd (2003) estuda a *homónoia* como expressão presente em vários períodos políticos da Grécia Antiga. Sousa e Pinto também a colocam como uma discussão muito recorrente nos escritos éticos e políticos antigos e a compara a laços de *philia* (SOUSA; PINTO, 2005: 226).

O termo já estava presente em Pitágoras, na forma de uma harmonia numérica, mas sem perder de vista o equilíbrio em geral. *Homónoia* é o princípio que deveria regular a natural explicação da vida humana, é o laço que une o homem à comunidade (CASERTANO, 2010: 124). É reunião, compartilhamento, unidade social, comunidade, mentalidade comum dos cidadãos. Há necessidade de construção da harmonia na *pólis*, e é por causa da concórdia que a cidade prospera e realiza grandes feitos.

Discórdia e concórdia seriam mais ligadas a questões internas da cidade, diferentemente da guerra (*pólemos*). Heródoto comenta que “uma discórdia interna é pior que uma guerra feita de comum acordo” (HERÓDOTO *apud* DABDAB TRABULSI, 2001: 55).

Apesar de na democracia as votações funcionarem bem, a concórdia era muito mais desejada através da unanimidade, ou quase unanimidade, e evitando divergência<sup>110</sup>, o que às vezes pode ter se tornado paradoxal com a essência democrática do dissenso e, na prática, pode ter hostilizado o debate público para minorias discordantes.

---

<sup>110</sup> Dados de aula proferida pelo Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 14 mar. 2014.

Todavia, isso pode não estar necessariamente ligado a um abafamento de opiniões, ou sacrifícios abusivos, mas talvez ao convencimento e à necessidade de às vezes abrir mão de alguns interesses para realizações maiores, como a obediência às leis. Estaria ainda no plano do exercício da liberdade de escolha, da autonomia, não como imposição heterônoma. O próprio fragmento de Antífote citado no item 7.2.2 (44 a. Filóstrato, *Vida dos Sofistas*, 1, 15, 4) deixaria isso claro.

A concórdia foi o que se buscou proteger quando da abertura (e diluição) do poder a mais classes e pessoas, a instituição da democracia e a introdução de instrumentos como a rotatividade e a não acumulação de cargos. A luta de classes (disputa entre ricos e pobres) muitas vezes ameaçou a *pólis* enquanto comunidade. Para os defensores da democracia ela estaria ligada à negação da representação e da submissão a uma autoridade, uma vez que são mecanismos que se chocam diretamente com a liberdade dos cidadãos. E não seria possível a concórdia sem liberdade política. O objetivo claro da abertura democrática foi sempre a coesão interna, o apaziguamento. Ou seja, ao contrário do que dizem os aristocratas, a democracia seria para combater a discórdia, não causá-la ou aprofundá-la.

Trasímaco, a quem também são atribuídas características aristocráticas, é exemplo disso. Durante sua crítica da justiça faz alusão saudosista a um tempo antigo (anterior à democracia) em que a *homónoia* prevalecia. O sofista teria aduzido o retorno à política antiga baseada na concórdia (Dionísio de Halicarnasso, *Demóstenes*, 3 In SOUSA; PINTO, 2005: 179 e SOUSA; PINTO, 2005: 179, nota 24).

Tal tipo de pensamento acerca da concórdia, entretanto, era exceção entre os sofistas que tratam disso.

Górgias teria discursado para os atenienses sobre a *homónoia* em Olímpia (Discurso Olímpico, 8a. [0] Plutarco, *Preceitos Conjugais*, 43 o 144 b-c In SOUSA; PINTO, 2005: 126). Diz-se que exaltava a concórdia entre os próprios atenienses, mas não com os demais, visto que enaltecia as conquistas em guerra (SOUSA; PINTO, 2005: 100).

Apesar dessa impressão de que tais pensadores não se importam tanto com a concórdia entre *póleis*, Romeyer-Dherbey afirma que “este tema da *homonoia* já é muito actuante em Antífon (fr.B44) e, em menor grau, em Hípias<sup>111</sup> (fr.CI): notamos, uma vez mais, como é falso

---

<sup>111</sup> Mencionamos brevemente uma referência de concórdia em Hípias no item 6.2.

ver, nos sofistas, os mestres intelectuais da violência” (ROMEYER-DHERBEY, 1986: 71). Casertano também opõe a concórdia à violência:

somente uma humanidade “em concórdia” poderá satisfazer essas necessidades de todos: somente nela “a lei” não será mais violência legalizada e imposta sob os despojos de uma “igualdade” formal de todos os cidadãos, de todos os homens, mas comportamento espontâneo, consciente e livre de todos. (CASERTANO, 2010: 125)

Todavia, como o relacionamento de Atenas com os demais povos é problemático, complexo e paradoxal com seus preceitos internos, nos ateremos mais à concórdia interna, ou ao menos à não apologia à discórdia externa, que corresponde à maior parte dos comentários dos sofistas que, como disse Romeyer-Dherbey, não seriam os responsáveis pela cultura de violência da Atenas antiga com outras *póleis*, ou teriam no máximo refletido algo já recorrente.

Antifonte teria um escrito *Acerca do consenso* ou *Sobre a concórdia*, que teria um conteúdo obscuro, mas representaria uma exceção a seu naturalismo, visto que essa concórdia, apesar de um atributo da cultura social, para ele teria fundamento natural, uma vez que estende a concórdia a toda a Hélade, o que seria um diferencial, em consonância com seu cosmopolitismo:

E efectivamente a **concórdia** parece ser o maior bem para as cidades e nestas, a maior parte das vezes, as assembleias dos anciãos e os homens mais eminentes exortam os cidadãos a viverem em **concórdia** entre si; e, em toda a parte, na Hélade, a lei determina que os cidadãos jurem viver em **concórdia**<sup>112</sup> [...]. Mas, sem **concórdia**, nem a cidade poderia ser governada nem a casa bem administrada. (44 a. Filóstrato, *Vida dos Sofistas*, 1, 15, 4 In SOUSA; PINTO, 2005: 226, sem destaque no original)

Em outros momentos desse trecho, de que tratamos no item 7.2.2, ele argumenta também que a lei determina o juramento dos homens de viverem em concórdia, e esta em si mesma faz com que eles obedeçam às leis. Assim, em Antifonte “se compreende que o exercício correcto da cidadania seja considerado indispensável à concórdia, esteio fundamental da vida política, à margem do qual não são possíveis a paz e a felicidade que devem reger a convivência social” (SOUSA; PINTO, 2005: 204). Antifonte trata, portanto, e apesar do seu naturalismo, do

<sup>112</sup> Aqui é utilizado o termo *homonoésein* (ὁμονοῦσθαι), um infinitivo futuro, o que deixa mais clara a ideia de promessa, juramento eterno de que irão ter concórdia.

pacto jurado, o acordo instituído, a promessa de obediência à lei pela qual o animal político triunfa sobre os animais selvagens. Não há, porém, nenhuma incongruência aí, pois se Antifonte-sofista assumisse simplesmente duas posições contrárias quaisquer, isso poderia ser só mais um efeito da *antilogia* sofisticada, mas se trata de duas teses tipicamente sofisticadas, de um debate tipicamente sofisticado acerca das relações entre *phýsis* e *nómos*. (ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 14).

Antifonte, por outro lado, trata também da concórdia consigo mesmo:

O **consenso**, como o próprio nome quer demonstrar, compreende em si convergência, comunidade e unificação do mesmo senso; a partir daí, estende-se a cidades, casas comuns, todas as coletividades, bem como as casas particulares, e perpassa todas as naturezas e consangüinidades, tanto as comuns como as particulares; e também compreende o acordo de cada um em relação a si mesmo quanto ao pensamento; pois aquele que é conduzido por um só senso e um só pensamento compartilha do mesmo senso consigo; divergindo de si quanto ao pensamento, porém, entrega-se a raciocínios desiguais e por isso cai na dissensão interna; e, por um lado, aquele que persevera sempre no mesmo pensamento (durante o transitar do senso) é pleno de **concórdia**; por outro lado, o errante, que com cambiantes raciocínios é arrastado, sempre. Por opinião diferente, é instável e inimigo de si mesmo. (Jâmblico, *Exhortatio philosophiam* (Estobeu II 33,15), “Acerca do Consenso” In ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 83-84, sem destaque no original).

Nessa perspectiva, a concórdia do indivíduo seria pressuposto para a concórdia com o outro (ONFRAY, 2008: 100), a que se chegaria também com o reconhecimento e o respeito pela alteridade e igualdade.

Talvez por seus interesses no campo da ciência precursora da Psicologia e da Psicanálise, Antifonte vai um pouco além e também relaciona a concórdia com transtornos da alma. Em outro testemunho interessante, o sofista é criticado por Sócrates, adepto da frugalidade, e a ele oposto pelo estilo de vida: “Pareces pensar, Antifonte, que a felicidade é abundância e magnificência” (Xenofonte, *Memoráveis*, 1, 6, 1 e segs. In SOUSA; PINTO, 2005: 207). Antifonte retruca que não acredita ser o dinheiro a fonte da felicidade e da liberdade, mas sim meio para alcançá-las mediante o afastamento das perturbações, e alcance da paz, serenidade e tranquilidade (ONFRAY, 2008: 89):

[...] se o dinheiro ganho no trabalho sofisticado permite desvencilhar-se de dores, penas ou sofrimentos, depois ter acesso ao estado em que se vive em concórdia consigo mesmo – a expressão é dele – então porque não?  
Essa tal concórdia se obtém quando se é governado por um só pensamento isento de contradições. A alma deve evitar as tensões múltiplas e as lutas entre vários motivos. (ONFRAY, 2008: 89)

Assim, a preocupação da concórdia interna gira em torno da imperturbabilidade, e Onfray diz que Antifonte teria sido o precursor da psicanálise por propor o tratamento das angústias com uma terapia através das palavras, com o objetivo de recobrar o equilíbrio e a concórdia (ONFRAY, 2008: 89-92).

Para Antifonte, portanto, a concórdia se alcançaria na esfera pública através da obediência às leis e, no plano individual, da recusa do *nómos* nos momentos em que isso fosse necessário e da prática da terapia.

### 7.3.2 O senso de respeito (*aidós, αἰδώς*)

*Aidós* é considerado sinônimo de pudor ou espírito de deferência, presente no Mito do *Protágoras* (322c e ss) e, conforme a narrativa, teria sido distribuída por Hermes igualmente a todos os homens, a mando de Zeus, para que fosse possível a vida em sociedade. Todos teriam de compartilhar dela, diferentemente das demais habilidades singulares relacionadas a artes e ofícios distribuídas, pois, do contrário, não existiriam as cidades.

Associado ao senso de justiça, ambos foram encarregados de proporcionar ordem, equilíbrio e vínculos de amizade. Ainda, Zeus teria acrescentado que quem não conseguisse participar do espírito do senso de respeito deveria ser eliminado, como espécie de doença (peste) da cidade. Não por acaso em uma narrativa feita na presença de Hipócrates, há neste diálogo uma das várias referências do mundo grego à ideia de organização política como organismo vivo, que deve manter certos padrões de equilíbrio para sua manutenção.

Outros exemplos de *aidós* na sofística estão nos discursos jurídicos de Antifonte:

Eu, estando puro de toda reprovação, em meu próprio nome, me apoio no pudor diante da piedade dos que jamais foram injustos, em nome do morto, lembro da expiação que lhe é devida, e vos rogo a não prender o inocente, deixando livre o culpado, pois, se eu for morto, ninguém mais há de procurar o culpado. (*Tetralogia I*, ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 149).

Ainda, em outro exemplo, a falta de pudor é associada a um agir injusto e desonesto: “Mas ele chega a tal ponto de audácia e despudor, que não lhe basta, para se defender, discursar em favor de sua própria impiedade, mas diz que nós, os que perseguimos a mancha

deixada por ele, fazemos coisas contrárias à lei divina e à piedade.” (*Tetralogia III*, ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 175-177).

*Aidós* é respeito mútuo, vergonha interior, reverência, senso de honra, o decoro que se espera nas relações entre os cidadãos, ainda que não concordes.

E é uma via de mão dupla, o respeito que parte de um e é reconhecido pelo outro:

[...] *aidos*, a “vergonha”, diz o sentimento do olhar e da espera de outrem, o respeito da opinião pública, e com isso o respeito de si mesmo[...]. *Aidos* é assim apenas a motivação de respeito a *dike*, e a *dike* só tem força na medida em que cada um experimenta o *aidos*: não há, nessa combinação, respeito e norma, qualquer matéria de intenção ética, menos ainda de autonomia de um sujeito moral, mas trata-se exclusivamente das regras do jogo público, sempre mediatizado pelo olhar de outrem. (CASSIN, 2005: 68).

Por isso, relaciona-se aos vários aspectos da vida pública para o bom funcionamento das instituições, principalmente em relação aos limites da *parrésia* que mencionamos. Os discursos considerados melhores eram também os que mantinham o respeito aos envolvidos, como no exemplo da *Tetralogia I* citada acima, em que o acusado guarda reverência ao morto apesar de tudo. Isso seria mais poderoso que agressividade e arrogância. Segundo Meier, foi através do *aidós* que a graça (graciosidade) teria entrado na vida pública dos gregos (MEIER, 1997: 46):

É na graça que a fraqueza, ou melhor, a modéstia que nada se arroga, se investe no poder. É possível imaginar isto de forma bem realista: nas circunstâncias da vida cotidiana dos cidadãos sempre se inseriu *aidos*, o respeito, o recato, o pudor. O “pudor oportuno” pertence, para Homero, à *charis*, ou é por ela suscitado, para Hesíodo. Nessa atitude se inclui igualmente a qualidade de saber seu lugar, de manter-se respeitosamente a distância. Conjugada com o charme de um homem, essa atitude pode engendrar superioridade, ao menos quando as partes em conflito se neutralizam mutuamente. (MEIER, 1997: 46)

*Aidós* era, portanto, uma virtude moral e política, cuja expressão era de uso antigo e corrente na Grécia antiga, que também chegou a ser divinizada. Adkins ressalta que é um valor da sociedade homérica, que teria contribuído para manter a sociedade unida e o define como “aversão em fazer algo que a sociedade desaprova” (ADKINS, 1972: 18, tradução nossa)<sup>113</sup>.

<sup>113</sup> “[...] distaste felt at doing something of which the society disapproves”.

Enxergamos em *aidós* uma estreita relação com a *dóxa*, tema de grande discussão entre os sofistas. *Dóxa* não é só opinião, apesar de muitas traduções tratarem somente dessa maneira, mas designa também aparência, inclusive no sentido de fama, reputação, opinião pública. Os textos atribuídos as sofistas usam muito no primeiro sentido ao discutirem teoria do conhecimento, mas, ao tratar de práticas políticas e jurídicas é comum, pelo contexto, que corresponda ao segundo sentido. Como exemplo, temos: “Ao mostrar-vos injustos, correis um grande risco de destruir uma reputação e adquirir outra. Para os homens bons, a morte é preferível a uma reputação desonrosa: aquela é o fim natural da vida, esta é a doença em vida” (Aristóteles, *Retórica*, 3, 14 1416 a 1 (Defesa de Palamedes) In SOUSA; PINTO, 2005: 143)

Era algo de extrema importância para a sociedade grega, até mesmo para validar a credibilidade do cidadão ao atuar na política ou no direito. Tanto que o ato de perda da cidadania, *atimia*, significa etimologicamente “perder a boa reputação”<sup>114</sup>.

Esse pudor, respeito e preocupação com a reputação também acabou tornando-se um forte instrumento de controle social. Principalmente por Atenas tratar-se de uma comunidade pequena (o que Finley denominou sociedade do face a face), a atuação atenta da opinião pública possivelmente facilitou a repressão à corrupção e o controle geral do bom andamento das questões de ordem pública.

### 7.3.3 A verossimilhança (*eikós* - *εἰκός*)

A verossimilhança é designada pelo termo *eikós* (*εἰκός*), que também significa “ícone”, uma representação, signo de algo com que guarda semelhança (no caso, a verdade). É atributo do que parece verdadeiro, crível, provável, razoável.

A verossimilhança guarda ligação íntima com o relativismo. É o critério da verdade possível, da semelhança que se consegue chegar da verdade, e é tão característico dos pensadores em comento que Cassin afirma que “a retórica sofística pratica a lógica do verossímil” (CASSIN, 2005: 217). A verossimilhança é o símbolo da assunção de que não atingimos a verdade absoluta, e por isso os sofistas foram largamente acusados de falar inverdades.

---

<sup>114</sup> Dados de aula proferida pelo Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 14 fev. 2014.

A valorização da verossimilhança pelos sofistas, entretanto, está presente quando Sócrates se refere a “Tísias e Górgias que, compreenderam que as verossimilhanças devem ser mais estimadas do que as verdades” (Platão, *Fedro*, 266 d e segs. In SOUSA, PINTO, 2005: 76). Na mesma direção, Antifonte critica, na *Tetralogia I*, a busca pela verdade real:

Eles se valem de verossimilhanças para provar minha culpa, mas não dizem que eu sou o assassino verossímil do homem, e sim real. As verossimilhanças para mim são mais como eu demonstrei, pois a testemunha de acusação, comentei que ela era para mim indigna de fé, e que não houve sequer interrogatório. Os indícios, mostrei que eles são a meu favor e não a favor deles. (*Tetralogia I*, ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 149).

No mesmo trecho mencionado, está presente a remissão do uso da verossimilhança para concatenar os acontecimentos, e demonstrar a plausibilidade das alegações, levando certos raciocínios à aporia ao passo que aproxima a versão que defende da verossimilhança. Outros exemplos desse tipo de relação estabelecida entre os argumentos estão no *Elogio de Helena*: “exporei as causas pelas quais se tornou verossímil a viagem de Helena para Tróia” (Aristóteles, *Retórica*, 3, 14 1416 a 1 (Elogio de Helena (5)) In SOUSA; PINTO, 2005: 128); e na *Defesa de Palamedes*: “Alguém dirá que concluímos o pacto mediante o pagamento em dinheiro, aquele dando-o e eu recebendo-o. Porventura por pouco dinheiro? Mas não é verossímil receber pouco dinheiro por importantes serviços prestados” (Aristóteles, *Retórica*, 3, 14 1416 a 1 (Defesa de Palamedes) In SOUSA; PINTO, 2005: 136).

Sousa e Pinto chamam a atenção para este último trecho, como um aviso prévio de que não serão apresentadas as causas concretas, que se ignoram, mas será demonstrado racionalmente o que teria ocorrido e, através das inferências corretas, se chegaria ao mais provável que tenha ocorrido (SOUSA; PINTO, 2005: 128, nota 94).

O termo também é largamente utilizado por Antifonte para o convencimento acerca dos fatos nos discursos de *Acusação contra a madrasta de assassinato por envenenamento*, *Tetralogia III* e *Tetralogia I*, como o seguinte trecho:

Não é inverossímil como eles dizem, ao contrário, é bem verossímil, que a vítima, errando àquela hora da noite, tenha sido morta por causa das roupas. [...] E os que o odiavam não muito menos do que eu – e eram muitos –, como não é mais verossímil que eles, e não eu, o mataram? (*Tetralogia I*, ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 137).

Com isso, vemos que a verossimilhança é temática tipicamente sofisticada e critério para o conhecimento (GIOMBONI; MARCACCI, 2012: p.18-19), sendo que o conhecimento é também uma fase ou premissa importante de qualquer processo judicial. É o que forma as bases do convencimento.

Não por acaso, a verossimilhança ainda é de uso recorrente no direito que, em nosso caso, além de ser utilizado na argumentação jurídica em geral, está positivado como pré-requisito para concessão liminar de tutela de urgência. O termo “verossimilhança” era expresso na legislação, e foi recentemente substituído por “probabilidade do direito”<sup>115</sup>.

#### 7.3.4 O necessário (*khre* - *χρή*/ *dei* - *δει*)

O vocabulário dos sofistas contém expressões sinônimas ao adjetivo “necessário” ou ao verbo “ser necessário”, “ser forçoso”, ou “ser preciso”, expressas pelos termos *khre* (*χρή*) e derivados (presente na *Defesa de Palamedes*), e o verbo *dei* (*δει*) e suas diversas formas (incluindo a expressão *ἡ δὲ*) (presente em *A Hermógenes* e na *Defesa de Palamedes*). Essa última palavra também encontra-se no mito do *Protágoras*, quando o sofista relembra que é preciso que todos tomem parte da virtude.

O critério do necessário em contexto jurídico é encontrado para dois usos em geral.

O primeiro, para demonstrar o encadeamento das questões de forma racional dos fatos entre si, numa relação de causa e consequência. É algo mais próprio da argumentação que do direito em si. Um exemplo está em: “A acusação não demonstrada produz o aturdimento evidente e, por causa do aturdimento, é forçoso que me sinta embaraçado no meu discurso, a não ser que depreenda alguma coisa da própria verdade e da necessidade presente” (Aristóteles, *Retórica*, 3, 14 1416 a 1 (Defesa de Palamedes) In SOUSA; PINTO, 2005: 134).

<sup>115</sup> O texto do Código de Processo Civil anterior dizia:

“Art. 273. O juiz poderá, a requerimento da parte, antecipar, total ou parcialmente, os efeitos da tutela pretendida no pedido inicial, desde que, existindo prova inequívoca, se convença da verossimilhança da alegação e:

I - haja fundado receio de dano irreparável ou de difícil reparação; ou

II - fique caracterizado o abuso de direito de defesa ou o manifesto propósito protelatório do réu. [...]” (BRASIL, 1973)”.  
 O texto do atual código tem os seguintes dizeres:

“Art. 300. A tutela de urgência será concedida quando houver elementos que evidenciem a probabilidade do direito e o perigo de dano ou o risco ao resultado útil do processo.” (BRASIL, 2015)

Outro exemplo é quando Palamedes afirma que, para ter ocorrido a conspiração de traição, “é necessário que primeiro haja conversações. E como poderia ter havido conversações sem um encontro? [...]” (Aristóteles, *Retórica*, 3, 14 1416 a 1 (Defesa de Palamedes) In SOUSA; PINTO, 2005: 135).

O segundo uso comum é imperativo, tentando demonstrar um padrão de conduta, de comportamento, principalmente com vistas a indicar aos julgadores uma decisão num determinado sentido, numa acepção de “convém” ou “não convém” fazer algo. Um exemplo de uso é atribuído a Antifonte ao caracterizar os preceitos da natureza como necessários (dentro do seu critério de justiça naturalístico) e modular com a liberdade (ROMEYER-DHERBEY, 1986, 102). Um outro exemplo está na *Defesa de Palamedes* com o verbo *dei* (δεῖ), que na tradução acaba ficando implícito ou transformado em “dever”: “Mas não se deve confiar nos que se fundamentam em suposições, mas nos que sabem; nem se deve considerar a opinião mais digna de crédito do que a verdade; pelo contrário, há que considerar a verdade muito mais digna de crédito do que a opinião” (Aristóteles, *Retórica*, 3, 14 1416 a 1 (Defesa de Palamedes) In SOUSA; PINTO, 2005: 140).

Nessa segunda acepção, portanto, vemos o uso dos termos aproximado ao que “é bom”, “é aconselhável”, e também ao que “é útil”, remetendo mais uma vez a um critério muito presente na cultura grega.

### **7.3.5 A prudência (euboulía - εὐβουλία/ sophrosýne - σωφροσύνη/ phrónimos - φρόνιμος)**

O critério da prudência (*euboulía - εὐβουλία*) designa sensatez, bom juízo ou bom conselho, cautela, consciência e auto-limitação. Ter bom senso, ser modesto e ponderado são características importantes do bom cidadão, além, é óbvio, dos critérios objetivos de cidadania<sup>116</sup>. A prudência também poderia ser designada pelo sinônimo *sophrosýne* (σωφροσύνη), que guarda o significado de moderação, temperança, discrição e, num sentido mais político, forma moderada de governo (HUDSON, 2016).

Várias são as aparições do adjetivo relacionado *phrónimos* (φρόνιμος), – discernimento, sabedoria prática (HUDSON, 2016) –, como quando Palamedes considera que

<sup>116</sup> Dados de aula proferida pelo Prof. Dr. José Antonio Dabdab Trabulsi no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, 14 fev. 2014.

seria imprudência realizar a traição da qual o acusam: "um homem medianamente prudente não empreenderia tais actos por causa das honras" (Aristóteles, *Retórica*, 3, 14 1416 a 1 (Defesa de Palamedes) In SOUSA; PINTO, 2005: 138); e também em "se os considera dotados de senso, não é próprio de pessoas sensatas cometer os maiores erros e preferir o mal aos bens presentes" (Aristóteles, *Retórica*, 3, 14 1416 a 1 (Defesa de Palamedes) In SOUSA; PINTO, 2005: 141).

Outro uso está em Górgias, e associado a outro conceito próximo, *gnomen* (γνωμεν) – conselho, avaliação com a razão –, quando o discursante elogia a excelência de homens durante um discurso fúnebre, dizendo que são "capazes de deter com a sensatez da razão a insensatez da força" (Planudes, *A Hermógenes*, 5, 548 In SOUSA; PINTO, 2005: 125-126). Untersteiner associa-o, em Crítias, a uma atividade intelectual ligada ao caráter (UNTERSTEINER, 2012: 475)<sup>117</sup>.

Já *euboulía* é o que Protágoras propõe-se a ensinar para formar bons gestores para atuar nas coisas públicas e privadas:

[...] o que vier até mim não aprenderá outra coisa senão o que quer. Aquilo que aprende é a prudência nos assuntos domésticos, a fim de administrar da melhor maneira a sua própria casa, e a prudência nos assuntos da cidade, para que seja o mais capaz quer no plano das acções quer no das palavras (Platão, *Protágoras*, 317b e segs. In SOUSA; PINTO, 2005: 66)

E Antífonte, ao usar um derivado de *sophrosýne*, explica bem o que considera prudente, e acrescenta o elemento do livre-arbítrio. Agir segundo a prudência, para ele, não seria somente agir bem, mas fazer uma boa escolha quando confrontado, quando poderia ter se entregue a uma má escolha, aproximando-se à ideia de auto-domínio e auto-limitação:

Aquele que, indo contra o próximo como quem vai realizar coisas de modo não nobre, hesita, pressentindo que as coisas que quer realizar, por causa desses erros, trazem, ao invés, as coisas que não quer: este é o mais **prudente**. Pois, enquanto hesita, permanece na iminência e muitas vezes nesse meio-tempo vira em sentido contrário o senso das vontades; por um lado, no que já aconteceu isso não é possível, por outro lado, no que está por vir é admissível que aconteça ou não. Aquele que acha que pode fazer mal ao próximo sem vir a sofrer ele mesmo, esse não é prudente. As esperanças nem sempre são um bem, pois tais esperanças já atiraram muitos em desgraças irremediáveis e eles mesmos se mostraram como sofrendo

<sup>117</sup> Quando afirma que "Um caráter honesto é mais firme do que uma lei." ([12 B., 597 Nauk] *Estobeu*, 3, 37, 15. *Piritoo* In SOUSA; PINTO, 2005: 259). O termo também seria atributo do homem astuto e sábio que inventou o temor aos deuses (tratado no item 5.2).

aquilo que pareciam fazer aos próximos. Porém, ninguém distinguiria mais retamente a prudência de um outro homem do que aquele que contém os prazeres momentâneos do coração ao fazer-se senhor de si mesmo e que se compraz de vencer a si mesmo. Pois aquele que quer agraciar seu coração momentaneamente quer as coisas piores ao invés de as melhores. (Estobeu, 3.20.66 (3.553-54 Wachsmuth-Hense) [129 B/ 129 S/ B.58 DK / B.58 U / F58 P] *In* ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 93-95).

E continua: “Aquele que nem desejou nem tocou as coisas vergonhosas ou ruins, esse não é prudente, pois não teve de se assenhorar de si para conseguir por si fazer-se belo e ordenado” (Estobeu, 3.5.57 (3.278-79 Wachsmuth-Hense) [130 B/ 124 S/ B.59 DK / B.59 U / F59 P] *In* ANTIFONTE; RIBEIRO, 2008: 93-95).

Vernant (1992) afirma que num período crítico a Grécia construiu culturalmente a ideia da *sophrosýne*, da moderação, que era refletida pelas leis para que a sociedade permanecesse harmoniosa (VERNANT, 1992: 84).

Péricles era famoso por possuir a virtude da prudência, que era largamente enaltecida por vários filósofos, principalmente Platão, com sua ideia de temperança (*sophrosýne*)<sup>118</sup>. Assim, de uma forma geral, era um tema também amplamente discutido na Grécia antiga e, mais uma vez, demonstra a pertinência das discussões dos sofistas aos assuntos de sua época.

### 7.3.6 A correção ou adequação (*epieikés* - ἐπιεικές/ *orthóteta* - ὀρθότητα)

Correção ou adequação é o critério de justiça que se relacionaria à racionalidade e à flexibilidade equitativa. É expresso pelos vocábulos *epieikés* (ἐπιεικές) – o verdadeiro justo, o que é cabível, relacionado com proporção –, e *orthóteta* (ὀρθότητα) – o que é reto, direito, sentido de *justeza*, diferente ou às vezes até mesmo oposto ao rigor legal (*nóμου akhribéia*, νόμου ἀκριβεία).

Um exemplo em que Protágoras faz referência ao uso do juízo mais correto para tomar decisões de culpabilidade seria o famoso caso em que teria discutido com Péricles sobre a possível culpabilidade do atleta que atingiu com um dardo involuntariamente um homem presente na competição de pentatlo, ou se caberia responsabilização aos organizadores dos

---

<sup>118</sup> Sócrates afirma na *República* que para a grande massa, os pontos principais da temperança são “obedecer aos chefes, e ser senhor de si relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida” (Platão, *República*, 389d-e *In* PEREIRA, 2008:108).

jogos (Plutarco, *Péricles*, 36 In SOUSA; PINTO, 2005, 68). Protágoras usa um derivado de *orthóteta* para pugnar pela responsabilidade ser atribuída a um juízo mais correto (Plutarco, *Péricles*, 36 In SOUSA; PINTO, 2005, 68).

Planudes, em *A Hermógenes* menciona um exemplo de discurso político em que Górgias faz menção à equidade e à razão para a boa aplicação da Justiça:

O que falta a estes homens daquilo que os homens devem possuir? E o que está, pelo contrário, presente do que não deve estar presente? Possa eu dizer o que quero, queira eu dizer o que devo, escapando à indignação divina e fugindo à inveja humana. Estes possuíram uma excelência divina e uma mortalidade humana, **preferindo muitas vezes a brandura da equidade à inflexibilidade da justiça, a justeza dos raciocínios à exactidão da lei**, pensando que esta era a lei mais divina e mais universal: na altura devida o dever dizer, calar, fazer [e deixar por fazer], exercitando sobretudo duas qualidades das que são devidas: a razão [e a força], uma para deliberar, a outra para actuar, cuidando dos que são injustamente infelizes, arrogantes de acordo com a sua conveniência, com bom carácter em relação ao que é **ajustado**, capazes de deter com a sensatez da razão a insensatez [da força], insolentes com os insolentes, honestos com os honestos, intrépidos com intrépidos, terríveis nos momentos terríveis. Como testemunho disto, ergueram os troféus dos inimigos, oferendas a Zeus, oferendas votivas da sua parte, não sendo inexperientes do inato sentido bélico, nem dos amores legítimos nem da luta armada nem da paz amiga da beleza, reverentes para com os deuses pela justiça, piedosos para com os pais pelos seus cuidados, justos para com os cidadãos pela igualdade, leais para com os amigos pela sua fidelidade. [...]. (Planudes, *A Hermógenes*, 5, 548 In SOUSA; PINTO, 2005: 125-126, sem destaque no original)

Souza e Pinto comentam, sobre o trecho, a apresentação da noção de *to epieikés*, que corresponderia ao verdadeiro justo, a ser determinado em cada momento e em cada situação concreta, devendo-se apelar para a “justa medida”, o momento oportuno, e ao que é conveniente ou adequado (SOUSA; PINTO, 2005: 125).

Este conceito e o de prudência poderia ser próximo ao que hoje chamamos de razoabilidade, proporcionalidade, ou mesmo equidade, cuidado devido na tomada de decisões na atuação do dia-a-dia ou em uma decisão judicial, para que não pequem no excesso ou na falta.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que muitas das críticas voltadas aos sofistas tem seu paralelo nas críticas contra a democracia, muitas vezes se confundindo:

O papel das individualidades será sempre muito ressaltado e, no combate político, eles nem sempre farão a distinção entre os homens e as idéias. Mas os mecanismos políticos e, sobretudo, a democracia ateniense, agiram sobre a consciência do *démos* de maneira decisiva. (DABDAB TRABULSI, 2001: 59)

Os ataques antidemocráticos muitas vezes tratavam de uma suposta crise (fabricada, conforme comentamos) cuja responsabilidade era atribuída aos sofistas. Nós, entretanto, enxergamos as possíveis instabilidades políticas à persistência da aristocracia manipulando as instituições quando tinha a oportunidade, uma vez que nunca aceitara a perda de suas antigas prerrogativas exclusivas (BRANDÃO, 1986, 151-152), e o pano de fundo das críticas era a defesa dos valores anti-democráticos.

Apesar de todos esses problemas, e de as condições mudarem com muita frequência, não podemos olvidar os méritos dessa democracia em que existiu certo grau de genuína participação popular (FINLEY, s.d., 89-90) e conseguiu-se alcançar uma estabilidade expressiva. A democracia ateniense teria durado muito em relação às contemporâneas. A sociedade manteve-se hierárquica, os que possuíam melhores condições por vezes continuavam dominando os debates, mas a proporção de participação dos menos abastados e o próprio depósito de confiança e reconhecimento de capacidade neles foi extremamente revolucionário, e não se pode negligenciar. A hierarquia da sociedade ateniense, portanto, era minorada por vários aspectos que possibilitaram a igualdade política.

Além das críticas infundadas de outros aristocratas, Platão mesmo não nos parece o mais indicado a criticar a discussão do justo nos sofistas, uma vez que foge dela em sua obra principal sobre a justiça. Ele estabelece um sistema “infalível” no qual essa discussão não existiria, uma vez que não surgiria qualquer forma de injustiça. A justiça seria a mera manutenção desta ordem hierárquica com a razão governando (TRABATTONI, 2010: 183), sem se preocupar com o verdadeiro cotidiano, e justifica essa fuga no fato de um filósofo não conseguir viver em meio a tanta degeneração. Platão, todavia, mesmo criticando tanto os sofistas pela suposta ausência de preocupação com a verdade, é conivente com a mentira em relação à figura do governante que ele criou, caso seja necessário fazê-lo<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Sócrates afirma na *República* que “se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso” (Platão, *República*, 389b-c In PEREIRA, 2008:108).

Em outros aspectos, os filósofos mantêm a mesma linha de raciocínio dos sofistas quanto a alguns critérios de justiça, corroborando o que dissemos sobre a falácia da negação de crédito do trabalho dos sofistas. Sócrates-Platão (em alguns pontos) e Aristóteles até mesmo trabalham alguns dos parâmetros utilizados pelos sofistas (como a exaltação da concórdia, da equidade e da prudência, e a classificação da justiça como o útil e o bom), mas divergiam principalmente quanto a quem teria a prerrogativa de dizer o que seria o justo: o povo ou os *áristoi*.

Pelo que descrevemos, também podemos concluir uma certa proximidade entre os dois grupos na valorização da educação. O comentário que Kerferd faz sobre a visão da educação por Protágoras e Sócrates (KERFERD, 2003: 235) estendemos a todos os sofistas e filósofos: ambos os grupos pensam nas virtudes e na educação como importantes para a formação de indivíduos melhores para constituir sociedades melhores, e isso é um legado essencial para a busca filosófica em sentido amplo. Divergem, contudo, quanto a alguns pontos centrais, mantendo o cerne de discórdia na questão de abertura e democracia *versus* exclusividade e aristocracia.

Com o presente trabalho, acabamos aceitando a proposta de Romeyer-Dherbey de fazer um elogio ou defesa dos sofistas (ROMEYER-DHERBEY, 1986: 9). Todavia, tentamos não idealizá-los excessivamente, ou abusar de generalizações reducionistas, sob pena de mais uma vez realizar erros grosseiros como os que já sofriam nas narrativas da história da filosofia. Temos plena consciência de que grande parte deles até mesmo flertou com a aristocracia em alguns aspectos, e que a educação que propunham fatalmente acabou contribuindo para uma seleção censitária na formação, em que os ricos tinham condições de estudar pelo menos por mais tempo que os outros. A nossa opção de análise, entretanto, buscou valorizar os elementos praticados que representaram ou contribuíram para uma maior abertura, se não na prática política, ao menos na educação e na produção intelectual ou ajudando a abalar valores tradicionais aristocráticos, mesmo que de forma não intencional.

Quando Vernant afirma que “a filosofia traz o mistério para a praça” (VERNANT, 1990: 484), pensamos nos sofistas desempenhando tal papel, formulando investigações abertas e livremente, fazendo da *pólis* local e conteúdo das suas reflexões. Eles fogem completamente ao modelo de iniciação, inacessibilidade, privilégio e exclusividade dos outros filósofos e seus discípulos. Mesmo sem querer, acabaram com o poder e educação destinados

a um grupo seletivo, cuja capacidade seria medida por critérios mais questionáveis ainda que o critério monetário.

A sofística deu amostras mais que suficientes de sua capacidade de crítica e inovação, ao mesmo tempo em que soube se voltar à resolução dos problemas de seu tempo.

Com os sofistas e seu proto-individualismo foi possível visualizar com mais clareza a distinção da esfera privada existente independente e autonomamente em relação à esfera pública (apesar dos valores serem semelhantes ou às vezes até mesmo servirem de base e referência para a atuação política). Isso é importante para superar a visão recorrente sobre a Grécia antiga, graças principalmente a Platão e Aristóteles, de que havia praticamente uma simbiose entre indivíduo e *pólis*.

Não tratamos em detalhes vários textos importantes dos sofistas, em especial os preciosos discursos jurídicos e políticos que chegaram até nós na íntegra ou em grandes trechos (como os de Antifonte e Górgias), principalmente por consistirem de casos específicos. Nosso trabalho foi apenas o início de uma investigação na qual pretendíamos traçar parâmetros gerais de justiça nos sofistas aplicáveis dentro de sua lógica relativista e discutir alguns temas de relevo tratados por eles. Pensamos ter atingido tal objetivo, e especialmente a finalidade de demonstrar (dentro das limitações temporais, físicas, materiais e históricas) o imenso repertório que teriam dedicado às questões de justiça, Estado e direito.

Vimos que posicionar-se a favor da *phýsis* ou do *nómos* é mais uma questão de conveniência e oportunidade, que mesmo os aristocratas e conservadores poderiam adotar a cada momento um desses parâmetros para criticar o sistema democrático. As classificações entre naturalistas e políticos (ou defensores do *nómos*) não fazem tanto sentido e/ou são voláteis a depender do fim pretendido. Para a aplicação no dia-a-dia, vimos que o *nómos*, apesar de todos os seus defeitos, é o melhor critério que se pode ter contra abusos, sobretudo no seio democrático verdadeiro, com a instituição e legitimação das leis feitas efetivamente pelos cidadãos. O que não exclui, obviamente, a autocorreção em casos de leis que se revelaram um equívoco, ou mesmo a desobediência em favor de um princípio maior que elas deveriam defender, sem perder o foco de que o *nómos* é que deve ser modificado e aprimorado continuamente, não que o sistema se torne anômico.

Vislumbramos, principalmente pelo arcabouço histórico, que as concepções de justiça sofisticadas têm uma relação muito maior com a cultura da Grécia que as visões aristocrática ou platônica. As análises eram conjecturais, com critérios baseados em valores da sociedade

grega. Os seus contemporâneos tinham razão quando consideravam os sofistas como autênticos representantes do espírito do tempo (JAEGER, 2013: 347).

Foi possível perceber o grau de impacto do pensamento sofisticado na cultura ocidental e no direito. Alguns dos critérios de justiça discutidos são muito utilizados até hoje na atividade judicante, como a verossimilhança, o juízo de adequação, a equidade, a necessidade (como no uso dos meios necessários na legítima defesa e nas benfeitorias necessárias), a utilidade (como o arrependimento útil e as benfeitorias úteis) e o pretensão objetivo geral do direito de pacificação social. Somente a ideia de *aidós* conforme exposta ficaria mais reservada à cultura grega. Em nossa cultura atual, permanece na política (institucionalmente na forma de decoro) e na atividade administrativa (como na moralidade administrativa, entre outros conceitos e princípios próprios da área). Relacionado ao direito, esse pudor, vergonha ou fama, salvo raras exceções, permaneceu mais extraoficialmente, principalmente no que diz respeito ao senso comum e à mídia. Apesar de nem sempre conseguir, o direito formal tenta afastar essa ideia para não se atrelar a uma moral específica e excludente, separando as esferas de atuação do indivíduo para não ocorrer inferências errôneas, melhorando a neutralidade dos julgamentos<sup>120</sup>.

Os sofistas nos ensinaram que todos os elementos e critérios de justiça trabalhados se ligam a e só fazem sentido em sua completude se os pensarmos em uma conjuntura democrática. Principalmente, em uma democracia verdadeira. Nela, já seria um pouco difícil determinar sua aplicação, mas ao menos se contaria com a legitimação e a autenticidade dos valores que a sociedade pretende realizar. Em qualquer outro sistema, incluídas as falsas democracias atuais, isso não é possível em sua totalidade. E provavelmente nem qualquer tipo de justiça é possível.

Assim, os sofistas nos ajudam a perceber melhor as questões na política e na justiça e a vislumbrar que precisamos superar a sociedade atual em que as características mais negativas da aristocracia e do pensamento platônico continuam contaminando nossa percepção de mundo e nossas práticas. Temos de vencer, na academia, a visão de que conhecer é lembrar, mais do que praticar; no Judiciário, a busca por respostas únicas,

---

<sup>120</sup> Opomos aqui o comportamento do senso comum ao do direito não no intuito de depreciar o juízo da sociedade em geral. Acreditamos que, nesse aspecto, na nossa conjuntura atual, poderia ser um pouco melhorada a cultura de vinculação a uma moral específica, principalmente ditada pelos instrumentos de poder em geral (mídia, religião, e também grande parte dos poderes institucionais), e cremos que isso seria perfeitamente possível com mais informação e educação.

absolutas e irrefutavelmente verdadeiras (apesar de o processo ser altamente relativista); na política, a aristocracia e a falta de confiança nos cidadãos. Em todas as esferas, a exclusão.

Por fim, e diante do exposto, reforçamos mais uma vez a valorização e superioridade dos feitos dos sofistas em relação aos filósofos, apontando a importância e a indispensabilidade da sofística para nossa história e para a melhor compreensão dos fenômenos jurídicos e políticos.

## REFERÊNCIAS

### FONTES PRIMÁRIAS

ANTIFONTE; RIBEIRO, Luis Felipe Bellintani. **Testemunhos, fragmentos, discursos**. São Paulo: Loyola, 2008.

ARISTÓFANES. **As nuvens**. Trad. Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Grifo, 1976.

ARISTÓTELES. **Os Pensadores** (Tópicos; Dos Argumentos Sofísticos). Vol. 1. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARISTOTLE. **Politics**. Perseus. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0058%3Abook%3D4%3Asection%3D1300b>>. Acesso em 30 set. 2016.

BERNABÉ, Alberto (org.). **Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito**. Introducción, trad. y notas de Alberto Bernabé. 3. ed. Madrid: Alianza, 2008.

BRASIL. **Código de Processo Civil**. Lei nº 5.869, de 11 de janeiro de 1973. Institui o Código de Processo Civil. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L5869.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5869.htm)>. Acesso em 30 set. 2016.

BRASIL. **Código de Processo Civil**. Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015. Código de Processo Civil. Disponível em < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm)>. Acesso em 30 set. 2016.

DIOGINE LAERZIO. “Protagora” In **Vite dei filosofi**. 1 ed. Trad. Marcello Gigante. Bari: Editori Laterza, 1962.

DUMONT, Jean Paul. **Les Sophistes**: Fragments et Témoignages. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

FILÓSTRATO. **Vidas de los sofistas**. Introdução, tradução e notas María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1999.

LUCIANUS. **Gallus**. Perseus. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0438%3Asection%3D4>>. Acesso em 24 ago. 2016.

MAFFETTONE, Sebastiano; VECA, Salvatore (orgs.). **A ideia de justiça de Platão a Rawls**. Trad. Karina Jannini. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NUNES, Carlos Alberto. Introdução e Tradução *In* PLATÃO. **Fedro - Cartas - O primeiro Alcibíades**. Rio de Janeiro: Americana; Universidade Federal do Pará, 1975.

PLATÃO. **A República**. Trad., introdução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 11 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

PLATÃO. **Críton (Apologia de Sócrates)**. Trad. do grego, introdução e notas Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2009.

PLATÃO. **Mênnon**. Trad. Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PLATO. **Gorgias**. Trad. Robin Waterfield. New York: Oxford, 1994.

PLATO. **Protagoras**. Trad. C. C. W. Taylor. New York: Oxford, 1996.

SOUSA, Ana Alexandre Alves de; PINTO, Maria José Vaz (org.). **Sofistas**: Testemunhos e fragmentos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

SOUZA, José Cavalcante de (org.). **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. Trad. José Cavalcante de Souza et al. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

UNTERSTEINER, Mario. **Sofisti**: Testimonianze e Frammenti. Milano: Bompiani, 2009.

### **FONTES SECUNDÁRIAS**

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. Revisão da tradução e Trad. novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADKINS, A. W. H. **Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece**: From Homer to the end of the Fifth Century. London: Chatto & Windus, 1972.

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire grec-français**. Ed. rev. par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 2000.

BENTES, Hilda Helena Soares. O pensamento inaugural dos direitos humanos pelas lições dos sofistas. **Lex Humana**. (n.2 online) Disponível em:  
<<http://www.ucp.br/html/joomlaBR/lexhumana/lexhumana.htm>>. Acesso em ago. 2011.

BENVENISTE, Emile. **O vocabulário das instituições indo-europeias**. Trad. Denise Bottmann. Campinas: 1995.

BITTAR, Eduardo. ALMEIDA, Guilherme. **Curso de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2005.

BONAVIDES, Paulo. **Teoria do Estado**. 7 ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1986.

CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CASSIN, Bárbara. **Efeito sofístico**: sofística, filosofia, retórica, literatura. Trad. dos ensaios Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz; Trad. dos documentos Paulo Pinheiro. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2005.

CASTAGNOLA, Luis; PADOVANI, Umberto Antonio. **História da Filosofia**. São Paulo: Melhoramentos, 1972.

CASTORIADIS, Cornelius. **Escritos políticos**. Trad. Xavier Pedrol. Madrid: Catarata, 2005.

CHANTRAINE, Pierre; BLANC, Alain. **Dictionnaire etymologique de la langue grecque**: histoire des mots. [Nouv. éd. mise à jour]. Paris: Klincksieck, 1999.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Trad. Heloisa da Graça Burati. 1 ed. São Paulo: Rideel, 2005.

DABDAB TRABULSI, José Antonio. **Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

DEL VECCHIO, Giorgio. **Lezioni di Filosofia del Diritto**. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1946.

DE ROMILLY, Jacqueline. **Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès**. Paris: Fallois, 1988.

FASSÒ, Guido. **Historia de la filosofía del derecho**. Vol. 1. Trad. José F. Lorca Navarrete. 3.ed. Madrid: Piramide, 1966.

FERRATER MORA, Jose. **Diccionario de Filosofía**. Buenos Aires: Sudamericana, s.d.

FINLEY, Moses I. **Economia e sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FINLEY, Moses I. **Política no mundo antigo**. Lisboa: Edições 70, s.d.

GIANNOTTI, José Arthur. **Lições de Filosofia Primeira**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

GIOMBINI, Stefania; MARCACCI, Flavia. **La legge, la colpa, l'errore**: La tetralogia B (ovvero del giavellotto) di Antifonte Sofista. Aguaplano, 2012.

GOMPERZ, Theodor. **Pensatori greci**: storia della filosofia antica. Trad. Luigi Bandini. Firenze: La Nuova Italia, 1967.

GRAVES, Robert. **Los mitos griegos**. Trad. Luis Echávarri. Madrid: Alianza, 1985.

GRIMAL, Pierre. **Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine**. 12. ed. Paris: Universitaires de France, 1958.

GUIDI, Michele. **Problematà**: dizionario grammaticale del greco antico. Milano: Hoepli, 2002.

GUTHRIE, William Keith Chambers. **Os sofistas**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HAVELOCK, Erick A. **The Greek Concept of Justice**: From its shadow in Homer to its substance in Plato. London: Harvard, 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Filosofia**. Trad. Marco Antonio Casanova. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

HUDSON, Paul. **Ancient Greek Dictionary (AGD)**. Aplicativo para Ipad disponível na App Store, com conteúdo de LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. A Greek-English lexicon. Acesso em: 13 jul. 2016.

INSTITUTO DE FILOSOFIA DA LINGUAGEM; ROMÃO, Rui Bertrand. Verbete “Relativismo” In **Dicionário de Filosofia Moral e Política**. Disponível em <[http://www.academia.edu/4578371/DICION%C3%81RIO\\_DE\\_FILOSOFIA\\_MORAL\\_E\\_POL%C3%8DTICA\\_Instituto\\_de\\_Filosofia\\_da\\_Linguagem\\_RELATIVISMO](http://www.academia.edu/4578371/DICION%C3%81RIO_DE_FILOSOFIA_MORAL_E_POL%C3%8DTICA_Instituto_de_Filosofia_da_Linguagem_RELATIVISMO)>. Acesso em 11 jun. 2016.

JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. 6 ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

JESTAEDT, Matthias. A ciência como visão de mundo: Ciência do Direito e concepção de democracia em Hans Kelsen. **Revista Brasileira de Estudos Jurídicos**. Belo Horizonte, n. 106, p. 13-68, jan. – jun. 2013.

KELSEN, Hans. Fundamentos da Democracia. Absolutismo e relativismo na filosofia e na política. In KELSEN, Hans. **A democracia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. **A ilusão da justiça**. Trad. Sérgio Tellaroli. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KELSEN, Hans; CORREAS, Óscar (Org.). **El outro Kelsen**. Universidad Antónoma de México, 1989.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. Vol. I: filosofia antiga. Trad. Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Loyola, 2008.

KERFERD, George Briscoe. **O movimento sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English lexicon**. Oxford: Claredon, s.d.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 6 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**: Uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

MATIAS, Priscilla Gomes. A igualdade de gênero, a Filosofia Moral, o cosmos e o Estado em Pitágoras: a busca por uma ideia de justiça pitagórica. **Phronesis** (FEAD-Minas), n.9, p. 61-76, Jan.-Dez 2013.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **O grande sistema do mundo**: do pensamento grego originário à mecânica quântica. Belo Horizonte: Crisálida, 2011.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Thomas Hobbes, avatar do positivismo jurídico: uma leitura jusfilosófica do *Leviatã*. **Phronesis** (FEAD-Minas), v.1, n. 1, p.9-25, Jan. 2006.

MEIER, Christian. **Política e Graça**. Trad. Estevão Rezende Martins. Brasília, UnB, 1997.

MORRISON, Wayne. Part three – Plato’s Jurisprudence In **Jurisprudence**: from Greeks to post-modernism. London: Cavendish Publishing Limited, 2005.

MOSSÉ, Claude. **Péricles**: o inventor da democracia. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

OBER, Josiah. The Original Meaning of “democracy”: Capacity to do things, not majority rule. **Princeton/Stanford Working Papers in Classics**. Philadelphia, Set. 2007. Disponível em <<https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/ober/090704.pdf>> Acesso em 30 set. 2016.

ONFRAY, Michel. **Contra-História da Filosofia**. Vol.1: As sabedorias antigas. Trad. Monica Stahel. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PÉREZ, Ricardo Lopez. Maestros Innovadores: educación, política y persuasión en los sofistas In UNIVERSIDAD DE CHILE, **Colección de Ciencias Sociales**. Santiago: Bravo e Allende, 1997.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Tradução, introdução e notas In PLATÃO. **República**. 11 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

PETERS, Francis E. **Termos filosóficos gregos**: um léxico histórico. 2. ed. Lisboa: 1983.

PINOTTI, Graciela Elena Marcos de. La crítica platónica a oradores, poetas y sofistas: Hitos em la conceptualización de la *mimesis*. **Estudios de Filosofía**. Medellín, n. 34, Jul./dez. 2006.

POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tomo 1: O fascínio de Platão. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

RAMOS, Marcelo Maciel. A originalidade da compreensão de lei na Grécia antiga. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n.107, pp. 295-329, jul./dez. 2013.

RAMOS, Marcelo Maciel. **Os fundamentos éticos da cultura jurídica ocidental**: Dos gregos aos cristãos. São Paulo: Alameda, 2012.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**: Das origens a Sócrates. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. **Os sofistas**. Trad. João Amado. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

SANTOS, Iveraldo Oliveira dos. A figura de Trasímaco no Livro I da República de Platão. **Akrópolis**. Umuarama, v.17, n.1, p.21-27, jan./mar. 2009.

SCHMITT, Carl. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *jus publicum europæum***. Trad. Alexandre Franco de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda e Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-RIO, 2014.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Trad. Elisete Antoniuk. Coordenação e supervisão Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TRABATTONI, Franco. **Platão**. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

TRUYOL Y SERRA, Antonio. Los sofistas y su influencia In TRUYOL Y SERRA, Antonio. **Historia de la Filosofía del Derecho e del Estado**: De los orígenes a la baja Edad Media. 5. ed. Madrid: General Mola, 1976.

UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas**: uma interpretação filosófica. 1 ed. Paulus, 2012.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia II**: Ética e Cultura. São Paulo: Loyola, 1993.

VEGETTI, Mário. **Um Paradigma no Céu**: Platão Político, de Aristóteles ao Século XX. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. Trad. Cristina Muracheo. 2 ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os gregos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Trad. Myriam Campello. 1.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Trad. Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). **Fundamentos de História do Direito**. 4 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011.

WOOLF, Virginia. **Contos Completos**. Trad. Leonardo Fróes. Fixação de texto e notas Susan Dick. São Paulo: Cosac Naify, 2005.