

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Fabício Soares Santos Fontes

**AS RELAÇÕES ENTRE NATUREZA E CONVENÇÃO  
EM ANTIFONTE E NO ANÔNIMO DE JÂMBLICO**

Belo Horizonte  
2016

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**AS RELAÇÕES ENTRE NATUREZA E CONVENÇÃO  
EM ANTIFONTE E NO ANÔNIMO DE JÂMBLICO**

Fabício Soares Santos Fontes

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval

Orientador: Prof. Dr. Marcelo P. Marques

Belo Horizonte  
2016

100  
F683r  
2016

Fontes, Fabrício Soares Santos

As relações entre natureza e convenção em Antifonte e no Anônimo de Jâmblico [manuscrito] / Fabrício Soares Santos Fontes. - 2016.

150 f.

Orientador: Marcelo Pimenta Marques.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Antifonte, ca. 480-411 a.C. 3. Anônimo de Jâmblico. 4. Natureza - Teses. 4. Educação - Teses. I. Marques, Marcelo Pimenta. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



## ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO FABRICIO SOARES SANTOS FONTES

Realizou-se, no dia 01 de abril de 2016, às 14:00 horas, na sala 4094 da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação intitulada *AS RELAÇÕES ENTRE NATUREZA E CONVENÇÃO EM ANTIFONTE E NO ANÔNIMO DE JÂMBLICO*, número de registro 2013660914, graduado no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Marcelo Pimenta Marques - Orientador, Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto, Prof. Richard Romeiro de Oliveira.

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada, com média final ..... (100,00)

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 01 de abril de 2016.

  
Prof. Marcelo Pimenta Marques (Doutor)

  
Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto (Doutora)

  
Prof. Richard Romeiro de Oliveira (Doutor)

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	5
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>Sobre identidades e fontes textuais</b> .....	11
1.1. Antifonte.....	13
1.2. Anônimo de Jâmblico.....	38
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>A oposição entre <i>phýsis</i> e <i>nómos</i> e as funções da lei na cidade</b> .....	51
2.1. O conflito entre lei e natureza na vida do cidadão em Antifonte.....	54
2.2. O surgimento da lei no Anônimo de Jâmblico e em Protágoras.....	79
2.3. A importância da lei para a vida civilizada no Anônimo de Jâmblico.....	95
2.3.1. Crítica à tese do homem superior – Anônimo de Jâmblico e Cálicles.....	106
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>A interação entre natureza e educação na formação do ser humano</b> .....	117
3.1. Questões relacionadas à possibilidade da aquisição da excelência.....	118
3.2. Anônimo de Jâmblico.....	123
3.3. Antifonte.....	132
<b>CONCLUSÃO</b> .....	139
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	147

**RESUMO** Esta dissertação tem por objetivo explorar os conceitos de *phýsis* (natureza) e *nómos* (costume, lei, convenção) e as teorias a eles associadas em Antifonte e no Anônimo de Jâmblico. Devido à problemática relativa às identidades desses dois filósofos fazemos uma breve investigação inicial dos fragmentos disponíveis e das opiniões de alguns estudiosos.

Na parte central da dissertação, contrapomos os pensamentos de Antifonte e do Anônimo de Jâmblico acerca da relação entre lei e natureza, em especial o impacto desses fatores na vida do indivíduo e na cidade. Procuramos demonstrar que Antifonte não é simplesmente um opositor das leis, mas um crítico delas e de certas concepções de justiça. Investigamos em quais circunstâncias e segundo quais critérios Antifonte recomenda que sigamos a natureza ao invés da lei quando elas se opõem. Mostramos a provável ligação entre o pensamento do Anônimo de Jâmblico com as teorias de Protágoras, especialmente a necessidade natural das leis, e o confrontamos com teses atribuídas a Trasímaco e Cálicles nos diálogos de Platão. Contrapomos a crítica de Antifonte às leis e aos costumes ao elogio que delas faz o Anônimo de Jâmblico, assim como a oposição entre lei e natureza em Antifonte à necessidade das leis enquanto um tipo de imposição da natureza no Anônimo e em Protágoras.

Investigamos também o papel da educação na formação do ser humano e sua relação com a natureza, confrontando a tese da igualdade por natureza, defendida por Antifonte, com as variações de aptidão natural de que fala o Anônimo de Jâmblico, bem como o modo como os fatores naturais interagem com os fatores sob o controle humano para a aquisição da excelência.

**Palavras-chave** Antifonte, Anônimo de Jâmblico, Lei, Costume, Convenção, Natureza, Educação

**ABSTRACT** This thesis aims to explore the concepts of *physis* (nature) and *nomos* (custom, law, convention) and the theories associated with them by Antiphon and the Anonymous Iamblichus. Due to the issues involving the identities of these two philosophers, we start by making a brief introduction on the sources of available fragments and the opinions of scholars concerning them.

In the central part of the text, we confront Antiphon and the Anonymous on the relations between law and nature, especially the impact these factors have on the life of the individual and on the city. We try to demonstrate that Antiphon does not merely make opposition to the law, but is critical of it and of certain conceptions of justice. We investigate the circumstances in which and the criteria according to which Antiphon recommends that one should follow nature instead of law, whenever they oppose each other. We show a probable link between the thought of the Anonymous and that of Protagoras, especially in what concerns the natural necessity of laws, and confront it with theses attributed to Thrasymachus and Callicles in Plato's dialogues. We counter Antiphon's criticism to laws and customs with the praise made of them by the Anonymous, as well as the opposition between law and nature in Antiphon with the need of laws, as a kind of imposition by nature in the Anonymous and in Protagoras.

Finally, we also investigate the role of education in the raising of humans and their relation to nature, confronting the thesis of natural equality, sustained by Antiphon, with the one concerning the variations of natural aptitude referred to by the Anonymous, as well as the way in which natural factors interact with controlled factors in the acquisition of excellence.

**KEY WORDS** Antiphon, Anonymous Iamblichus, Law, Custom, Convention, Nature, Education

## INTRODUÇÃO

Entre os variados assuntos que foram do interesse aos pensadores conhecidos como *sofistas*<sup>1</sup> a questão relativa à oposição entre *phýsis* (natureza) e *nómos* (lei, costume ou convenção) é de fundamental importância, não somente no plano teórico, mas também no que concerne à atuação dos sofistas enquanto profissionais, pois na distinção entre o natural e o convencional se fundam os limites e as possibilidades da prática educativa e da ação política, para as quais se voltam à atividade dos sofistas enquanto mestres de algum tipo de excelência.

A distinção entre o que existe por natureza e o que existe por lei ou convenção é um tema fortemente associado aos sofistas, mas as teorias destes são muito diversas para que falemos deles indistintamente, sendo indispensável estudá-los separadamente, levando em consideração suas particularidades, para então tentarmos estabelecer relações. Estudando os fragmentos de que dispomos podemos verificar que Antifonte e o autor conhecido como Anônimo de Jâmblico são os sofistas que abordam com maior profundidade a distinção entre natureza e lei ou convenção em escritos de sua própria autoria, restando de outros sofistas passagens mais breves ou interpretações possivelmente distorcidas feitas por autores posteriores. Por isso, é relevante estudarmos a distinção entre *phýsis* e *nómos* em Antifonte e no Anônimo de Jâmblico simultaneamente: são pensadores de uma mesma época, ambos tradicionalmente classificados como *sofistas*, que abordam temas semelhantes, o que permite estabelecer um diálogo entre eles, comparando e confrontando suas teorias.

---

<sup>1</sup> O termo *sofista* originalmente se aplicava a qualquer indivíduo especialmente hábil ou sábio em algum ramo de atividade ou conhecimento, não diferindo inicialmente os significados de *sophistés* (sofista) e *sophós* (sábio). “A palavra *sophistes*, ‘sofista’, é o nome do agente derivado do verbo. Como Diógenes Laércio notou (1,12), por muito tempo antes de ter adquirido sentido pejorativo, *sophós* e *sophistés* foram uma vez sinônimos.” GUTHRIE, 1995, p. 32. Platão distinguiu o sofista do filósofo, não havendo antes dele essa separação: “temos que voltar a Platão, pois foi ele quem incluiu os ‘sofistas’ nesse grande debate que é a história da filosofia; ou melhor, ‘incluiu excluindo’, pois, em seus diálogos, os ‘sofistas’ são personagens que dialogam com Sócrates e que servem como contraponto para Platão definir o que é o filósofo. Até então, os termos e os conceitos se confundiam”. MARQUES, 2007, p. 15.

Nesta dissertação discutimos questões como: o que Antifonte e o Anônimo de Jâmblico entendem por *phýsis* e *nómos*? Quais teorias formulam tendo por base esses dois conceitos? Nos temas comuns entre eles, em que aspectos suas teorias divergem e em quais se assemelham? Como suas ideias se comparam às de outros *sofistas* que abordam temas semelhantes ou cujas teses são por eles criticadas? O objetivo desta dissertação é explorar as consequências diversas que Antifonte e o Anônimo de Jâmblico extraem da distinção entre *phýsis* e *nómos*, natureza e convenção/costume/lei. Procuramos demonstrar a importância que esses conceitos têm enquanto fundamentos das teorias desses dois filósofos relacionados ao movimento sofístico.

A dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro, intitulado *Sobre identidades e fontes textuais*, é dedicado à exposição inicial dos problemas relacionados às identidades dos dois pensadores. Existe uma antiga e ainda não solucionada controvérsia acerca de quantos pensadores com o nome “Antifonte” existiram no século V a.C. e a qual cada escrito deve ser atribuído; é possível que sejam todos de um só autor, mas também de dois ou mais homônimos. Quanto ao outro pensador que estudamos, o próprio modo como nos referimos a ele já torna óbvio que sequer sabemos seu nome; ao que tudo indica esse autor foi plagiado diretamente pelo neoplatônico Jâmblico em sua obra conhecida como *Protréptico*, sem qualquer indicação acerca da origem do texto (um tratamento que Jâmblico deu também a Platão e Aristóteles, copiando-os palavra por palavra), a isso se devendo a alcunha “Anônimo de Jâmblico” pela qual o autor é conhecido.

O primeiro capítulo está dividido em duas seções principais, uma relativa a Antifonte e outra relativa ao Anônimo; em ambas estudamos na primeira parte as fontes primárias e em seguida as opiniões dos estudiosos. No item referente a Antifonte apresentamos a problemática acerca da identidade de Antifonte, surgida principalmente



a partir de uma passagem do gramático Dídimos de Alexandria (séc. I a.C.).<sup>2</sup> Devido a diferenças estilísticas e de opiniões presentes nos escritos atribuídos a Antífones, é possível que tenham existido dois homens em Atenas, no século V a.C., com este nome, tendo ambos exercido atividades semelhantes: um teria sido um orador, que produziu modelos de discursos judiciais e atuou politicamente em Atenas, tendo participado da oligarquia dos Quatrocentos em 411 a.C. e sido condenado à morte em decorrência desse fato;<sup>3</sup> o outro Antífones seria um sofista, um mestre de jovens, que aparece nas *Memoráveis* de Xenofone, debatendo com Sócrates e buscando atrair para si seus discípulos,<sup>4</sup> sendo a este Antífones atribuída a produção das obras conhecidas como *Acerca da Verdade* e *Acerca do Consenso*, dentre outras.

Na segunda parte desse capítulo discutimos a questão relativa ao autor conhecido como Anônimo de Jâmblico. Trata-se de um autor plagiado pelo filósofo neoplatônico Jâmblico (245d.C.-325d.C.) e inserido em seu livro *Protréptico*, sem fazer qualquer menção à fonte do escrito. O texto foi identificado no final do século XIX, por Friedrich Blass,<sup>5</sup> como sendo proveniente de um autor do século V, provavelmente ateniense e relacionado à sofística, devido aos temas que aborda e à linguagem utilizada. O *Protréptico* de Jâmblico apresenta passagens identificadas como provenientes de outras obras, com destaque para as originárias do *Protréptico* de Aristóteles, presentes nos capítulos V ao XII.<sup>6</sup> No capítulo XX do *Protréptico* de Jâmblico foi identificado que a parte principal do texto pertence a um autor desconhecido, que passou a ser chamado como “Anônimo de Jâmblico”. Apresentamos a distinção feita por Blass e outros estudiosos entre o texto de Jâmblico e o texto do

---

<sup>2</sup> DK 87A2.

<sup>3</sup> TUCÍDIDES, *História*, VIII, 67-8.

<sup>4</sup> XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, VI.

<sup>5</sup> GUTHRIE, 1995, p. 289.

<sup>6</sup> LORENTE, 2003, p. 172. (In: JÁMBLICO. *Vida pitagórica; Protréptico*. Introdução, tradução e notas por Miguel Periago Lorente).

autor desconhecido presente no capítulo XX do *Protréptico*. Veremos que não há consenso acerca de quem seria o autor dessa passagem, tendo sido sugeridos nomes como Antifonte, Protágoras e até Demócrito. Discutimos a possibilidade de algum autor dentre os conhecidos ter produzido o texto e apresentamos o posicionamento de alguns estudiosos.

O segundo capítulo é intitulado *Oposição entre phýsis e nómos e funções da lei na cidade*. Neste capítulo vemos as maiores divergências entre os dois filósofos: Antifonte opõe *phýsis* e *nómos*, o natural e o convencional, enquanto o Anônimo é um defensor da lei e se posiciona contrariamente aos que defendem a natureza como fonte de direitos. Entretanto, como veremos, as opiniões desses pensadores são complexas demais para que simplesmente digamos que um está do lado da natureza e o outro apoia a lei. Antifonte fala de uma relação conflituosa entre as recomendações da lei e as da natureza na vida dos homens civilizados, mas não parece defender a subversão das leis em favor de uma “justiça da natureza” e tampouco considera as leis inúteis; o Anônimo, por sua vez, critica a doutrina do “homem superior” que vemos exposta por Cálicles no *Górgias*, de Platão, mas isso não faz dele necessariamente um defensor da igualdade no que se refere ao grau de excelência individual.

Na primeira parte do capítulo 2, intitulada *O conflito entre lei e natureza na vida do cidadão em Antifonte* estudamos os fragmentos da obra *Acerca da Verdade*, de Antifonte, com foco na distinção que ele estabelece entre o natural e o convencional e os modos como isso afeta a vida humana, como no conflito que surge quando a lei impõe o que é contrário à vantagem natural; estudamos a associação que ele faz entre o que é prazeroso e benéfico e o que é doloroso e prejudicial; analisamos também suas possíveis definições de justiça, associadas ao benefício ou prejuízo para o indivíduo.

A segunda parte do capítulo é intitulada *O surgimento necessário da lei e sua*

*derivação da natureza no Anônimo de Jâmblico e em Protágoras*; neste item estudamos as passagens do Anônimo de Jâmblico referentes ao surgimento e da lei e estabelecemos comparações com teorias de Protágoras, especialmente as que encontramos expressas no mito do diálogo *Protágoras*, de Platão, demonstrando a grande semelhança entre as doutrinas apresentadas nos dois escritos, o que pode indicar uma influência direta de Protágoras sobre o Anônimo de Jâmblico. Discutimos a tese do Anônimo de Jâmblico que o surgimento da lei é de certa forma necessário, em decorrência das próprias características naturais do homem. Procuramos estabelecer um contraste entre essa tese do Anônimo e o posicionamento de Antifonte, acerca do convencionalismo da lei e da sua frequente oposição à natureza.

A terceira parte desse capítulo é intitulada: *A importância da lei para vida civilizada no Anônimo de Jâmblico*, onde discutimos as opiniões do Anônimo de Jâmblico acerca dos benefícios das leis para a vida dos indivíduos, novamente contrastando suas ideias com as de Antifonte, que fala mais das desvantagens que decorrem das leis. Esta terceira parte apresenta uma subdivisão (2.3.1), intitulada: *Crítica à tese do homem superior – Anônimo de Jâmblico e Cálicles*; nesse ítem discutimos a tese do Anônimo acerca da impossibilidade de um homem superior aos demais tornar-se tirano, viver sem obediência às leis e agir apenas em benefício próprio; contrastamos essa tese com as opiniões que vemos expostas por Cálicles no *Górgias*<sup>7</sup> de Platão, pois o Anônimo de Jâmblico parece se opor a essas opiniões.

O terceiro capítulo, intitulado *A interação entre natureza e educação na formação do ser humano*, é dedicado às teses dos dois autores relativas à interação entre os fatores naturais e os fatores sob o controle humano (como educação, leis e costumes) na formação dos indivíduos. Neste capítulo notamos uma maior proximidade entre

---

<sup>7</sup> *Górgias* 482c-484a.

Antifonte e o Anônimo de Jâmblico, em suas teses acerca da concomitância de fatores naturais e convencionais para o desenvolvimento e diferenciação dos homens, estando as divergências entre os dois relacionadas à relevância que parecem atribuir seja às diferenças naturais, seja aos fatores dependentes da ação humana para a aquisição de certas características pelos indivíduos.

Esse capítulo está dividido em três partes. Na primeira parte, abordamos de forma breve a questão da possibilidade do ensino da excelência (*aretê*) e o posicionamento de alguns dos sofistas acerca desse tema. Na segunda parte, estudamos as passagens em que o Anônimo de Jâmblico discorre acerca dos fatores necessários para a obtenção da excelência, particular ou geral, incluindo os fatores naturais e os fatores que podem ser controlados pelos humanos, comparando seu posicionamento com o de Protágoras, que parece ser uma das influências do Anônimo de Jâmblico. Por fim, na terceira parte, estudamos o posicionamento de Antifonte acerca da relação entre natureza, educação e *nómos* na diferenciação dos humanos e surgimento das características particulares dos indivíduos e grupos, dedicando especial atenção às suas opiniões acerca da tese da igualdade por natureza.

## CAPÍTULO 1

### Sobre identidades e fontes textuais

Neste capítulo apresentamos e discutimos algumas questões relacionadas às identidades de Antifonte<sup>8</sup> e do Anônimo de Jâmblico<sup>9</sup>, assim como questões relativas à autoria dos escritos, como o problema de saber se os fragmentos filosóficos e os modelos de discursos jurídicos devem ser atribuídos a um mesmo Antifonte ou a autores distintos. Meu objetivo ao escrever este capítulo é fornecer os esclarecimentos preliminares necessários ao estudo destes autores, sem, evidentemente, pretender dar soluções definitivas para essas difíceis questões que ainda dividem os estudiosos.

Primeiramente veremos os problemas relativos à identidade de Antifonte. Nos primeiros séculos que sucedem à sua morte, os testemunhos não apontam para uma distinção entre supostos autores dos diferentes escritos que hoje atribuímos a Antifonte, como os modelos de discursos forenses, fragmentos de temas relativos à filosofia natural, às leis e costumes ou mesmo os escritos relativos à arte de adivinhação e interpretação de sonhos. Mas, já no século I a.C., por conta de questões estilísticas e de diferenças de doutrina, surge a hipótese de haver existido dois ou mais indivíduos com o nome Antifonte em Atenas, entre o fim do século V e início do IV a.C., tornando-se necessário investigar a qual autor atribuir cada escrito. A questão se prolonga até os nossos dias, dividindo os estudiosos em dois posicionamentos principais: os que defendem a existência de apenas um Antifonte, autor tanto dos textos cosmológicos e do *Acerca da Verdade*, como dos modelos de defesa e acusação judicial, conhecidos como *Tetralogias* e outros discursos oratórios, e os que defendem que os autores desses

---

<sup>8</sup> As datas exatas de seu nascimento e morte são difíceis de precisar, mas o testemunho de Xenofonte, *Memoráveis*, I, VI, nos indica que Antifonte foi contemporâneo de Sócrates (469-399 a.C.). Essa questão será explorada nas páginas seguintes.

<sup>9</sup> De acordo com Kerferd (1984, p. 54), o estudioso Friedrich Blass estima que a data de produção do texto está entre o final do século V e início do século IV a.C.. A problemática relativa ao autor do texto conhecido como *Anônimo de Jâmblico* será explorada na segunda parte deste capítulo.

dois conjuntos de escritos são dois homens que compartilham um mesmo nome, mas que têm posturas muito diferentes em relação às leis, à religião tradicional e talvez preferências por diferentes tipos de configuração política.

Vejamos a questão relativa ao Anônimo de Jâmblico. Trata-se de um autor plagiado pelo filósofo neoplatônico Jâmblico e inserido no livro XX de seu *Protréptico*, sem fazer qualquer menção à fonte originária do escrito. De acordo com Guthrie, o texto foi identificado no final do século XIX, por Friedrich Blass, como sendo proveniente de um autor do século V, provavelmente ateniense e relacionado à sofística, devido aos temas que aborda e à linguagem que utiliza. Entretanto, não há consenso acerca de quem seria o autor dessa passagem, se um dos filósofos conhecidos do período, como Antifonte ou Protágoras, ou se outro autor do qual nada mais nos chegou.<sup>10</sup>

Entre as questões que investigaremos neste capítulo destacamos: o que podemos saber de Antifonte a partir dos testemunhos mais antigos? De que modo surge a controvérsia acerca da possibilidade de haver existido mais de um Antifonte? Quais esclarecimentos os testemunhos e fragmentos nos possibilitam acerca dessa problemática? Quais os posicionamentos dos estudiosos? É possível fornecer uma solução definitiva ao problema? Quanto ao Anônimo, as questões são: quem foi Jâmblico? Em qual escrito dele se encontra a passagem anônima? De que modo essa passagem se encontra no livro de Jâmblico? Por que ela é considerada uma passagem relacionada à época e às ideias dos sofistas? É possível atribuí-la a algum dos sofistas ou outros filósofos conhecidos? Investigaremos essas questões, começando por Antifonte.

---

<sup>10</sup> GUTHRIE, 1995, p. 289.

## 1.1 Antifonte

Antifonte é uma das figuras mais controversas da filosofia antiga. Nenhum de seus escritos filosóficos chegou até nós integralmente, como ocorreu também com a grande maioria dos filósofos anteriores a Platão. Os dados que podemos aferir acerca de sua vida e atividade nos vêm de fontes diversas e em muitos casos se contradizem uns aos outros.

Começamos pela época em que viveu. Xenofonte, que é um dos autores mais antigos que nos informam acerca de Antifonte, foi discípulo de Sócrates e escreve como se tivesse presenciado ao menos um encontro de seu mestre com Antifonte.<sup>11</sup> No livro I, capítulo VI do *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, Xenofonte nos narra três conversas que o sofista Antifonte (assim nos é apresentado) teve com Sócrates. Na primeira delas, Antifonte discute com Sócrates com a intenção de tomar dele os seus discípulos, segundo a explicação de Xenofonte, antes da narração. Como Antifonte aparece competindo com Sócrates, é provável que tivessem idades semelhantes, tendo Sócrates nascido em 470 ou 469a.C., atuado nas últimas décadas do século V e morrido em 399. Tendo uma idade semelhante à de Sócrates, Antifonte seria um sofista de segunda geração, como Pródico e Hípias, que estavam presentes quando Protágoras disse ter idade suficiente para ser pai de qualquer um que ali estava, incluindo também Sócrates.<sup>12</sup> Antifonte é apresentado claramente como um sofista, no sentido de mestre pago de jovens, pois na primeira conversa diz que Sócrates não aceita pagamento por seus ensinamentos, embora seja agradável e útil recebê-lo e, na segunda, diz considerá-lo justo, mas não sábio, por não aceitar pagamento pelas lições, argumentando que não vende o saber por nada saber de valor.

---

<sup>11</sup> “Ouvindo estas palavras, eu via em Sócrates um homem feliz que virtuosos fazia os que o escutavam”. XENOFONTE, *Memoráveis*, I, VI. (Sempre citamos a tradução de Corvisieri e Coscodai, 1999, com modificações).

<sup>12</sup> *Protágoras* 317c.

Na terceira conversa de Sócrates com Antifonte, este pergunta por que Sócrates, que se vangloria de tornar os outros hábeis na política, não se ocupa ele próprio desta atividade, embora a conheça. Sócrates responde perguntando o que seria preferível: praticar apenas ele a política ou dedicar seu tempo para que muitos fossem capazes de fazê-lo?<sup>13</sup> Da crítica à abstenção da participação direta na política feita a Sócrates, se infere que Antifonte provavelmente se ocupava diretamente dela (do contrário estaria apontado uma falta da qual ele também seria culpado), e como tudo se passa em Atenas, onde apenas os cidadãos podiam tomar parte na política, conclui-se que Antifonte era cidadão ateniense, o que é confirmado por outras fontes.

Outro testemunho acerca de Antifonte, escrito aproximadamente na mesma época que o de Xenofonte, é o de Tucídides. No livro VIII da *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides nos fala da participação de Antifonte no estabelecimento do governo oligárquico dos quatrocentos. Após abolir a democracia em várias cidades gregas, Pisandro chega a Atenas com aliados em 411 a.C., com a intenção de submetê-la ao mesmo destino, verificando então que seus correligionários, entre os quais figura Antifonte, já haviam iniciado o processo, ao propor que fossem abolidos os salários para todos os que não estivessem envolvidos em trabalhos de guerra (salário que, até então, possibilitava aos cidadãos pobres participar da administração pública) e que não mais que cinco mil homens seriam cidadãos, os mais aptos por suas posses e qualidades pessoais;<sup>14</sup> esta proposta seria uma manobra com a finalidade de iludir o povo, segundo Tucídides.

---

<sup>13</sup> XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, 1, 6, 15: “E, de uma outra vez, quando Antifonte lhe perguntou como pensava formar outros na política, já que ele próprio não se ocupava de política, embora a conhecesse, respondeu: ‘De que maneira, Antifonte, me ocuparia melhor de política, praticando-a por mim ou preocupando-me em que o maior número possível de cidadãos fosse capaz de a praticar?’”

<sup>14</sup> TUCÍDIDES, VIII, 65.



Com a chegada de Pisandro, dez redatores foram escolhidos para elaborar uma proposta relativa às melhores leis para a cidade, a ser apresentada em assembleia, mas estes determinaram que qualquer ateniense poderia apresentar a moção que desejasse para ser avaliada. Então, foi proposta a extinção dos magistrados estabelecidos, a abolição dos salários para cargos públicos e a escolha de quatrocentos homens que governariam com plenos poderes e convocariam o auxílio de outros cinco mil cidadãos quando necessário.<sup>15</sup> Segundo Tucídides, o autor daquelas propostas foi Písandro, adversário ferrenho da democracia, mas, entre os cidadãos, quem mais dedicou seu tempo e imaginou o esquema que levou àquele resultado foi Antifonte.<sup>16</sup>

Antifonte é descrito como um homem que não perdia para qualquer outro em valor e que demonstrava uma superioridade incontestável na concepção e expressão de suas ideias, uma descrição que é compatível com o sofista que discute com Sócrates nos *Memoráveis* de Xenofonte. Tucídides afirma que Antifonte não comparecia à assembleia e não participava voluntariamente de qualquer debate, o que indica uma postura talvez inadequada para aquele que critica Sócrates por sua abstenção do envolvimento direto na política.

Tucídides explica que Antifonte era suspeito para as massas, por conta da fama de sua eloquência, talvez se referindo principalmente aos últimos anos de sua vida; essa suspeita poderia ser devida também à sua inclinação em favor do regime oligárquico ou aristocrático, mas também devemos considerar a possibilidade de ele ser mal visto pelo povo por preparar os filhos da classe mais abastada para a vida política, se é ao sofista que se refere Tucídides pelo nome de Antifonte. Entretanto, é dito que “ninguém era mais capaz do que ele de ajudar nos debates dos tribunais ou na assembleia, quem quer

---

<sup>15</sup> TUCÍDIDES, VIII, 67.

<sup>16</sup> TUCÍDIDES, VIII, 68.

que lhe pedisse o patrocínio”;<sup>17</sup> não é esclarecido se este auxílio seria apenas na forma de um discurso preparado ou pelo treinamento do próprio homem que iria discursar; um Antifonte apenas orador, que escreveu as *Tetralogias*, poderia certamente preparar eficientes discursos por encomenda, mas o ensino para a persuasão seria algo esperado de alguém que, além de orador, fosse também sofista. Antifonte também empregou suas habilidades a serviço dos Quatrocentos, numa missão para negociar com os espartanos, que fracassou.

Outra informação preservada no livro VIII é uma referência ao discurso de defesa proferido por Antifonte, ao ser levado a julgamento, quando os Quatrocentos foram depostos. Acusado de contribuir para o estabelecimento daquele regime, “Antifonte apresentou indubitavelmente a melhor defesa jamais pronunciada por alguém até o meu tempo, num processo em que a sua própria vida estava em jogo”.<sup>18</sup> Possuímos hoje um texto conhecido como o *Papiro de Genebra*, com partes de um discurso de defesa de alguém acusado de agir contra a democracia, que talvez seja o de Antifonte. Este discurso pode ser precioso para o esclarecimento acerca da identidade de Antifonte, mas, antes, vejamos os testemunhos que iniciaram a controvérsia.

Nos primeiros séculos que se seguiram à sua morte, todos os escritos de Antifonte, tanto os discursos forenses quanto os propriamente filosóficos (dos quais nos restaram fragmentos) eram atribuídos a um só homem; mas, segundo o testemunho transmitido por Hermógenes (século III d. C.), em sua obra *Sobre os gêneros literários*, 2, 399, 18, o gramático Dídimos de Alexandria (séc. I a.C.) defendeu a hipótese de que existiram vários Antifontes, dois dos quais é preciso destacar:

Em se tratando de Antifonte, é preciso dizer antes de tudo que, conforme afirmam Dídimos, o gramático, e outros, não em pequeno número, e de acordo com o que aparece na investigação, existiram

---

<sup>17</sup> TUCÍDIDES, VIII, 68.

<sup>18</sup> TUCÍDIDES, VIII, 68.

muitos Antifontes, dos quais dois foram sofistas e que devem ser considerados. Um deles é o orador, cujos discursos tratam de homicídio ou são do gênero deliberativo ou semelhantes a esses; o outro é dito adivinho e intérprete de sonhos, cujos discursos são: *Acerca da Verdade*, *Acerca do consenso* [e os discursos deliberativos] e o *Político*. Eu, por causa da diferença entre os estilos desses discursos, estou convencido de que são dois Antifontes — pois os discursos intitulados *Acerca da Verdade* realmente se destacam dos demais —, porém, por causa das informações de Platão [*Menexeno* 236a] e de outros, ao contrário, não estou convencido. Com efeito, ouço muitos dizendo que Tucídides foi aluno de Antifonte de Ramnunte e, como sei que os discursos sobre homicídio são do ramnúsio, os quais estão distantes do estilo de Tucídides, que por sua vez está próximo ao do *Acerca da Verdade*, de novo não fico persuadido de que dois foram os Antifontes (DK 87A2).<sup>19</sup>

Hermógenes fala de dois Antifontes que foram praticantes da sofística (*sophisteúsantes*), sendo um deles o orador de que nos fala Tucídides e o outro o sofista que aparece nos *Memoráveis*, sendo a este atribuídas as atividades de intérprete de sonhos e adivinho. Devemos notar a ampla gama de atividades atribuídas a algum “Antifonte”: orador, sofista (no sentido principal de mestre pago de jovens), logógrafo (escritor de discursos por encomenda), intérprete de sonhos, poeta, escritor de tragédias, um tipo de terapeuta em Corinto e membro importante da facção oligárquica dos Quatrocentos.

A *Suda* lista três Antifontes e suas atividades:

Antifonte, ateniense, adivinho, poeta épico e sofista. Era também chamado de “cozinheiro de discursos”.

Antifonte, filho de Sófilo, ateniense do demo Ramnunte. Não se conhece ninguém que tenha sido seu professor, mas pelo menos [sabe-se] que começou a se dedicar ao gênero jurídico depois de Górgias. Diz-se ter sido professor de Tucídides. Era chamado de “Nestor”

Antifonte, ateniense, intérprete de sonhos. Escreveu *Acerca da interpretação dos sonhos* (DK 87A1).

O sofista é distinto do orador de Ramnunte; as atividades de adivinho e interprete de sonhos, que Hermógenes considera relacionadas ao sofista, e que nos

---

<sup>19</sup> Trad. Ribeiro, 2008. Todas as citações referentes a Antifonte em que outra fonte não seja especificada são dessa tradução.

parecem semelhantes o bastante para atribuir a uma mesma pessoa, aparecem separadas na *Suda*, sendo ao sofista atribuída a adivinhação e a produção de poesia épica; mas como esta é uma compilação muito posterior (séc. X) devemos encará-la com precaução.

Outros testemunhos atribuem as atividades de escritor de tragédias, poeta e “terapeuta” por meio de discursos a Antifonte, sem fazer distinção entre o sofista e o orador; porém, como a *Suda*, são muito posteriores a Antifonte (sécs. IX e III d.C. respectivamente) e provavelmente se baseiam em fontes secundárias:

Há uma tradição que diz que ele compôs tragédias, tanto em particular quanto em companhia do tirano Dionísio. Dizem que, primeiro, na época em que passava seu tempo com poesia, inventou uma arte da não-tristeza e na praça de Corinto construiu um consultório sobre o qual escreveu que podia tratar dos que sofriam de tristeza através de discursos. E, perguntando sobre as causas da tristeza, aconselhava os entristecidos. Mas depois, achando que essa ocupação estava aquém do grande juízo que fazia de si mesmo, voltou-se para a retórica (A11(c)).<sup>20</sup>

Antifonte tornou-se altamente persuasivo e foi apelidado de “Nestor”, pela capacidade de persuadir quando falava sobre qualquer assunto. Anunciou lições capazes de dissipar a dor, dizendo não haver aflição, a respeito da qual alguém lhe reclamasse, por mais terrível que fosse, que ele não pudesse remover do pensamento (DK 87A6).

Aristóteles, que é uma fonte muito mais próxima temporalmente e que pode ter tido contato com os escritos originais, certamente diferencia um Antifonte poeta do orador, pois nos fala de mortes diferentes para ambos, dizendo na *Ética a Eudemo*, III 5,1232b 4-10 que o orador morreu condenado após a queda dos Quatrocentos, e na *Retórica* que o poeta caiu vítima do tirano Dionísio de Siracusa:

Aristóteles, *Ética a Eudemo* III 5,1232b 4-10  
Isso parece próprio do magnânimo, pelo fato de ele se aplicar com zelo a poucas coisas, ainda que grandes, e não por parecer isso ou aquilo a outra pessoa, e um homem magnânimo haveria de se preocupar mais com o parecer de um único homem do que com o de

---

<sup>20</sup> Fragmento incluído na edição de Ribeiro, mas ausente em Diels-Kranz.

muitos homens quaisquer, como disse Antifonte, ao ser condenado à morte, a Agatão, que lhe elogiara o discurso de defesa. E o fazer pouco caso parece ser um sentimento particular sobretudo do magnânimo (A5).<sup>21</sup>

Aristóteles, *Retórica* II 6,1385a 8-13.

E os que continuarão sendo vistos e convivendo às claras com as testemunhas ficam mais envergonhados. Por isso Antifonte, o poeta, prestes a ser torturado até a morte por Dionísio, disse ao ver que os que iriam morrer com ele escondiam o rosto ao atravessar as portas: “Por que vos escondéis, se amanhã nenhum desses vos há de ver?” (A6).<sup>22</sup>

Notemos que Aristóteles na *Retórica* se preocupa em identificar o Antifonte poeta, mas na *Ética a Eudemo* fala de Antifonte sem se preocupar em diferenciar um orador do sofista, o que é um indicativo de que não os diferenciava.

Diógenes Laércio,<sup>23</sup> que é uma fonte mais remota por escrever no séc. III d.C. parece sustentar que o Antifonte sofista é também o adivinho, por referir-se a ele com essa qualificação, dizendo também que este gostava de rivalizar com Sócrates (sabemos pelos *Memoráveis* de Xenofonte que o Antifonte que rivalizava com Sócrates é um sofista).

Segundo Aristóteles no terceiro livro da *Poética*, um certo Antíloco de Lemnos e Antifonte, o adivinho, gostam de rivalizar com ele (Sócrates), como com Pitágoras, Cílon de Crotona, e com Homero, em vida, Siargos, e depois de morto, Xenófanos de Colofão. E também com Hesíodo gostavam de rivalizar Quércops, em vida, e o Xenófanos supramencionado, depois de morto. E com Píndaro, Anfímenes de Cós. E com Tales, Ferécides, e com Bias, Sálaros de Priene. E com Pítaco, Antimênides e Alceu. Com Anaxágoras, Sosíbios, e com Simonides, Timocréon (DK 87A5).

Talvez o intérprete de sonhos seja um homem totalmente distinto do sofista ou orador, por ter vivido em época posterior, tendo sido contemporâneo de Filipe da Macedônia e talvez também de Alexandre, enquanto o sofista e orador foram contemporâneos de Sócrates:

---

<sup>21</sup> Fragmento ausente em DK.

<sup>22</sup> Fragmento ausente em DK.

<sup>23</sup> LAÉRCIO, 2, 46.

Poucos dias depois, realmente, quando Filipe estava sentado em um lugar arborizado do palácio, cercado de pássaros de todo tipo que ele criava no campo, e entretido calmamente com livros eruditos, um filhote de ave doméstica voou até seu colo e ali pôs um ovo, o qual rolou sobre a terra e se partiu. Do ovo saltou uma pequena serpente, que, rodeando o ovo do qual saiu como quem quer para lá retornar, antes de introduzir a cabeça, morreu. Perturbado além da conta com o ocorrido, Filipe mandou chamar no mesmo instante o famoso decifrador de sinais, Antifonte, e contou-lhe o que acontecera. Ele, então, disse em resposta: “Tu terás um filho, que será rei e percorrerá o mundo inteiro, subjugando todos ao seu poder particular. Ele, porém, morrerá pouco tempo depois que começar a voltar para casa. Pois a serpente é animal régio, e o ovo, donde saiu a serpente, é parecido com o mundo. Rodeando o ovo ao querer voltar, antes de pôr a cabeça em sua pátria natal, morreu do lado de fora”. Antifonte, então, após decifrar o sinal, foi embora cheio de presentes (A16(a)).<sup>24</sup>

Adivinho: sonhos e presságios interpretando para muitos. O adivinho Antifonte viveu no tempo de Alexandre (A16(b)).<sup>25</sup>

As duas fontes são temporalmente distantes de Antifonte (a primeira aproximadamente do séc. IV d.C. e a segunda, do século XII) e talvez nem mesmo se baseiem em eventos reais. Em todo caso, notemos que a interpretação do sinal dada por Antifonte é justificada por argumentos: o ovo é o mundo por ser redondo, a cobra, “animal régio”, faz a volta partindo de onde saiu e morre antes de retornar; por ser um sinal dado a Filipe sobre um nascimento, o intérprete diz que se refere ao seu filho. Antifonte decifra o sinal, mas não há menção a uma inspiração divina. A interpretação de que o ovo é o mundo é digna de nota: a opinião de que a Terra é esférica é tão antiga quanto Pitágoras; muito provavelmente Antifonte estava familiarizado com o conceito, mas a ideia provavelmente não seria conhecida por alguém que não fosse um filósofo; porém essa narrativa pode ser uma invenção bem posterior ao tempo de Antifonte ou Alexandre.

---

<sup>24</sup> Fragmento ausente em DK.

<sup>25</sup> Fragmento ausente em DK.

Possuímos outros testemunhos com mais exemplos dessas interpretações de sonhos, que, pelo seu racionalismo, nos levam a crer que possam ser do filósofo Antifonte de orientação “naturalista”, ao invés de um místico, como seria mais usual.

Crísipo em seu tratado *Acerca dos sonhos*, com sua coleção de muitos e insignificantes sonhos, faz o mesmo que Antipatro, já que indaga aqueles que, explicados pela interpretação de Antifonte, mostram claramente a acuidade do intérprete, mas conviria empregar exemplos mais significativos. Aqui vem à cena a interpretação dos sonhos de Antifonte, certamente grandiosa, mas não natural e sim artificiosa, de modo idêntico aos oráculos e vaticínios. Com efeito, são comentadores, como os gramáticos o são dos poetas (DK 87B79).

O fragmento A 9 diz “Antifonte, questionado sobre o que é a adivinhação, disse: ‘a conjectura do homem sensato’” (DK 87A9). A declaração de que as interpretações são apenas conjecturas razoáveis e o fato de essas interpretações estarem fundamentadas em argumentos perfeitamente lógicos parecem tão compatíveis com o que se esperaria do autor *Acerca da Verdade* e de textos de filosofia natural, em cujos fragmentos não vemos intervenções de deuses, que é difícil crer que se trate de uma mera coincidência de nomes, embora isso não seja impossível.

A questão relativa às atividades e escritos que não são retóricos ou filosóficos, que englobam as interpretações de sonhos, adivinhações, poesias e tragédias apresenta tantas versões discordantes acerca de quem foi o responsável por cada um, se o sofista, o orador ou homens distintos deste(s), que é muito difícil emitir um parecer. Entretanto, esses tipos de escritos não constituem a matéria principal desta dissertação. Interessamos mais a questão acerca da autoria dos escritos filosóficos e dos discursos retóricos.

Retomemos o testemunho de Hermógenes. Os dois Antifontes que Hermógenes considera necessário abordar são os praticantes da sofística (*sophisteúsantes*), provavelmente se referindo ao fato de que ambos se dedicaram ao estudo oratório e produziram discursos. Um deles é o orador que escreveu as *Tetralogias* (discursos

forenses e deliberativos), participou da oligarquia dos Quatrocentos e atuou como logógrafo; teria sido também mestre de Tucídides, que o elogia. O outro Antifonte é o sofista, o mesmo que aparece discutindo com Sócrates nos *Memoráveis*, tendo atuado no ensino de jovens; escreveu as obras *Acerca da Verdade*, *Da Concórdia* e o *Político*, tendo praticado também a arte de interpretação de sonhos e a adivinhação, segundo Hermógenes, fundando-se em interpretações racionais ao fazê-lo. Devemos lembrar que a distinção entre sofista e orador era pouco marcada na antiguidade, pois todos os sofistas eram também oradores, mas nem todos os oradores eram sofistas, no sentido de educadores profissionais.

Hermógenes aponta a diferença entre os estilos dos dois conjuntos de escritos, os discursos forenses e deliberativos de um lado e os propriamente “filosóficos” de outro, como fundamento para a distinção entre os dois Antifontes, destacando especialmente a distância que separa a obra *Acerca da Verdade* (da qual possuímos algumas passagens) das demais.

A diferença de estilo entre os escritos consistiria basicamente no uso do estilo floreado e abundante de antíteses, popularizado por Górgias, nos discursos forenses, em contraposição a um estilo mais direto e simples nos escritos filosóficos, como em *Acerca da Verdade*. Essa diferença não é suficiente para afirmar que sejam dois autores, pois um mesmo escritor pode considerar um estilo sofisticado mais apropriado para os discursos públicos e outro, mais conciso, adequado à investigação filosófica. Também existe a possibilidade de um autor alterar o seu estilo ao longo da vida. Por isso, a diferença estilística pode ser usada como reforço a hipóteses fundamentadas por outros fatores, mas dificilmente bastaria para resolver a questão.

As mais fortes razões para a diferenciação dos dois autores dizem respeito ao conteúdo dos escritos. A meu ver, as diferenças de opiniões são notáveis entre os discursos



forenses e os fragmentos filosóficos, especialmente os *Acerca da Verdade*. Nas *Tetralogias*, em que Antifonte simula discursos de defesa e acusação num tribunal em causas imaginadas, os dois lados em contenda atribuem um papel ativo aos deuses como guardiões da justiça, afirmando que devemos cuidar para não cair em impiedade,<sup>26</sup> enquanto no *Acerca da Verdade* a administração da justiça depende unicamente da ação humana,<sup>27</sup> não havendo qualquer menção a interferências divinas que corrijam injustiças. Isso pode significar que o “orador” encara as leis de um modo tradicional, como fundadas em última instância na vontade divina,<sup>28</sup> enquanto o “sofista” as considera invenções humanas,<sup>29</sup> portanto, não absolutas e passíveis de modificações. Entretanto, devemos notar que as *Tetralogias*, enquanto exercícios de oratória, simulam o que a defesa e acusação diriam no tribunal, ou então (mais provavelmente) aquilo que deveriam dizer para obter o máximo efeito persuasivo, e o que é mais persuasivo não é necessariamente o que o orador acredita ser verdadeiro.

As diferenças de posicionamentos presentes nos dois tipos de escritos parecem grandes demais para que ambos sejam expressões das genuínas opiniões de um mesmo autor, num mesmo momento de sua vida; contudo, isso tampouco demonstra que necessariamente sejam dois. Não podemos descartar a possibilidade de Antifonte os haver escrito em épocas distintas, tendo mudado seu pensamento ao longo dos anos. Mas, ainda que os escrevesse na mesma época, é preciso considerar que são escritos distintos e que visam objetivos diversos: escritos forenses almejam convencer os juízes,

---

<sup>26</sup> *Tetralogia I*, primeiro discurso de acusação, 1: “Nós, que acusamos judicialmente o assassinato, não deixemos o culpado para perseguir o inocente: pois sabemos claramente que toda a cidade fica manchada pelo criminoso até que ele seja perseguido; a impiedade torna-se nossa, por nosso erro, a pena se volta contra nós, se não perseguimos de modo justo.”

<sup>27</sup> DK 87B44: “parece, agora, não ser suficiente para socorrer os que se submetem a tais coisas o justo que vem da lei, o qual, primeiramente, permite ao paciente padecer e ao agente, agir. E nem impedia então o paciente de padecer nem o agente de agir. E, remetendo ao castigo, em nada é mais propício ao que padeceu do que ao que agiu, pois deve persuadir os que vão castigar de que padeceu.”

<sup>28</sup> *Tetralogia I*, primeiro discurso de acusação, 1: “sede, em primeiro lugar, vingadores de vossas leis, as quais recebestes dos deuses e dos vossos descendentes e conforme as quais julgais cada vez que condenais.”

<sup>29</sup> DK 87B44: “as prescrições das leis são pactuadas e não geradas naturalmente.”

enquanto tratados filosóficos objetivam expor uma problemática, uma investigação realizada e conclusões obtidas, ou opiniões e críticas. Um tem como fim a persuasão, o outro, o conhecimento ou debate de ideias. Por isso não é absurdo que um mesmo autor diga coisas diversas em tratados filosóficos e discursos forenses, pois alguém que tentar persuadir não necessariamente diz o que realmente pensa. Portanto, a diferença de opiniões que vemos nos dois tipos de escrito não necessariamente demonstra que essas sejam de mais de um autor.

O interesse pelas leis é o principal aspecto comum aos “Antifontes”, sendo esse o tema central do *Acerca da Verdade* e das *Tetralogias*. Também as qualidades que Tucídides atribui a Antifonte, como inteligência e habilidade retórica, parecem adequadas tanto ao autor dos fragmentos filosóficos, como ao autor do *Acerca da Verdade*, quanto ao autor dos discursos forenses. Ademais, o fato de Antifonte de Ramnunte haver escrito modelos de discursos que apresentam os argumentos dos dois lados é um indicativo de ele que atuou na educação; podemos identificar uma semelhança com Górgias, que escreveu discursos como modelos de retórica que seus discípulos poderiam estudar, e com Protágoras, que ensinava a argumentar eficazmente acerca dos dois lados de uma questão, que é exatamente o que ocorre nas *Tetralogias*.

Vejamos agora o fragmento que faz parte do discurso de defesa de um indivíduo acusado de atuar contra a democracia; avaliemos se esse discurso poderia referir-se à defesa do próprio Antifonte:

Papiro de Genebra (Nicole frag.I) [III. 1 G]

... teria decidido dar o primeiro passo porque dispunha de muito dinheiro e temia uma prestação de contas iminente, ou porque estava destituído das prerrogativas de cidadão, ou porque vos tivesse feito algum mal, ou porque temesse algum processo na justiça pendente? Não, certamente. Nenhum desses casos me concerne. Teria eu recebido de vós uma multa em dinheiro, ou teriam meus antepassados vos feito algum mal?

(...)

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 não conhecer as coisas vantajosas para si mesmo? (B88).<sup>30</sup>

Neste trecho do discurso, o acusado começa sua defesa exortando os juízes a considerar a plausibilidade de ele ter decidido se arriscar contra o sistema constituído, dizendo que não tinha motivações para tal: não era excessivamente rico, não estava privado de sua cidadania e contra ele não pesavam acusações. De um modo geral, ele alega que não teria motivos de ordem pessoal para tentar derrubar a democracia e implantar outro regime. Até esse ponto o discurso poderia ser de qualquer um dos oligarcas levados a julgamento. A menção à acusação de haver escrito discursos jurídicos e receber pagamento por isso nos remete claramente ao que diz Tucídides diz acerca do Antifonte dos Quatrocentos, porém não ajuda a esclarecer se este era alguém diferente do sofista que dialoga com Sócrates nos *Memoráveis*, pois é esperado que um sofista seja capaz de produzir discursos. O acusado alega que, por possuir habilidade oratória, é verossímil que preferisse a democracia ao invés da oligarquia, pois, na primeira, quem é capaz de discursar está em grande vantagem, enquanto no regime oligárquico a capacidade retórica não tem valor.

O autor desse discurso parece nos dizer que seu meio de vida depende daquilo que a democracia proporciona, algo que seria compatível tanto com um orador quanto com um homem que fosse também um “sofista”. Se houvesse alguma menção acerca do ensino de jovens para a política, profissão que também tinha seu lugar na democracia,

---

<sup>30</sup> Fragmento ausente em DK.

ficaria claro tratar-se do mesmo homem que compete com Sócrates; mas, a partir do que restou do discurso, não é possível estabelecer com clareza.

Algo que devemos notar é que o acusado, se for mesmo Antifonte, nega ter interesse na implantação do regime oligárquico, o que contraria o testemunho de Tucídides, que afirma ter sido ele um dos que mais contribuiu para a derrubada da democracia. É muito possível que se trate apenas de um recurso de defesa, que não corresponde ao que realmente ocorreu; mas também pode ser um indício de que o Antifonte dos Quatrocentos não era um opositor tão ferrenho da democracia quanto o testemunho de Tucídides faz parecer, e que tenha apoiado a oligarquia (que estaria próxima a uma aristocracia, nos planos iniciais) por outros motivos, que desconhecemos. Devemos lembrar que a democracia não era unanimidade entre os homens das camadas mais elevadas de Atenas e que muitos a consideravam o pior regime, por não delegar o poder aos mais capazes de exercê-lo, mas a todos, sem levar em conta a excelência individual. Também é preciso considerar que a democracia funciona mais facilmente na paz do que na guerra, em que Atenas estava mergulhada há duas décadas, quando a velocidade e prudência das decisões tem um impacto muito maior.

Temos um testemunho de Aristóteles na *Constituição de Atenas* (XXXII 1-2) acerca do golpe dos Quatrocentos:

Com efeito, os cem escolhidos pelos cinco mil redigiram essa constituição. Quando esses foram referendados pela massa após Aristomaco submeter o ponto a votação, o conselho do período de Cálías foi dissolvido antes de cumprir o mandato, aos quatorze dias do mês targuélion, e os quatrocentos entraram em cena nove dias antes do fim desse mês, enquanto o conselho designado por sorteio devia assumir em quatorze de esquirofórion. <sup>2</sup> Desse modo, então, a oligarquia se estabeleceu, quando Cálías era governante, cerca de cem anos após a expulsão dos tiranos, tendo se tornado os principais

responsáveis Pisandro, Antifonte e Teramene, homens bem-nascidos e que pareciam se destacar pela inteligência e pelo tino (A4).<sup>31</sup>

Notemos nessa passagem que Antifonte é considerado um bem nascido e possuidor das qualidades que Tucídides lhe atribui, o que poderia ser o motivo para que ele e seus companheiros não aceitassem ser governados pela massa de pessoas menos capazes.

De todo modo, ainda que o Antifonte orador preferisse realmente o regime oligárquico ou aristocrático, isso não demonstra que tenha sido um homem diferente do “sofista”, pois não está claro, pelos fragmentos disponíveis, que este tenha sido um democrata. Esse posicionamento foi inferido principalmente de um fragmento em que ele defende a igualdade natural entre os humanos, dizendo que, por natureza, ninguém é mais apto a ser bárbaro ou grego.<sup>32</sup> Disso se inferiu que Antifonte defendia a igualdade em termos gerais, e que por isso faria mais sentido que fosse um democrata. Entretanto, este fragmento, que estudaremos em mais detalhe no capítulo 2, fala contra a crença em diferenças naturais entre os povos; crença que, no máximo, pode ser interpretada como *ausência de diferenças naturais significativas entre os homens* (negando, por exemplo, que o filho de um homem com certas qualidades possuiria também essas qualidades por herdar a mesma “natureza”), mas permanece aberta a possibilidade de diferenciação em decorrência de fatores culturais e da educação recebida.

---

<sup>31</sup> Fragmento ausente em DK.

<sup>32</sup> DK 87B44(b) “[versão DK e U:] <Os que descendem de pais ilustres>, nós os honramos e os veneramos; os que não são de uma casa nobre, nem os honramos nem os veneramos. Com isso, porém, [versão BDC e P.] (...) conhecemos e veneramos, as dos que moram longe nem conhecemos nem veneramos. Nisso, com efeito, [versão comum:] agimos como bárbaros uns em relação aos outros, enquanto por natureza todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros quanto gregos. É o caso de observar as coisas que por natureza são necessárias a todos os homens: a todos são acessíveis pelas mesmas capacidades, e em todas essas coisas nenhum de nós é determinado nem como bárbaro nem como grego. Pois todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas [versão DK e U:] e comemos todos com as mãos.”

Como sofista, Antifonte ensinava aos que desejavam se tornar melhores em certas capacidades, como a oratória, e, embora essa habilidade só tenham serventia numa cidade em que o discurso possa influir nas ações, isso não é necessariamente incompatível com a crença de que é melhor que os mais excelentes tenham mais poder, especialmente numa situação extrema como a guerra.

Possuímos também uma menção a Antifonte no diálogo platônico *Menexeno* (235e-6a):

Sócrates: Nada há de admirável, Menexeno, em que eu seja capaz de discursar, pois tive a sorte de estudar com uma professora de retórica de modo algum desprezível, mas que formou outros muitos bons oradores, um dos quais se destaca entre os gregos, Péricles, filho de Xantipo.

Menexeno: Quem é ela? Ou é evidente que falas de Aspásia?

Sócrates: Sim, falo dela e também de Cono, filho de Metróbio, pois estes dois são meus professores, um de música, a outra de retórica. Não é nada admirável que um homem assim instruído seja terrível no discursar. Mas mesmo alguém que tiver recebido uma educação pior do que a minha, se educado na música por Lampro e, na retórica, por Antifonte, o ramnúcio, igualmente terá êxito em elogiar os atenienses no meio dos atenienses (A2).<sup>33</sup>

É importante notar que, nessa passagem, Antifonte de Ramnunte, que, segundo o que sabemos por outras fontes, em especial Tucídides, foi orador e membro dos Quatrocentos, é apresentado como alguém que poderia ensinar a retórica e formar oradores. O ensino voltado para a capacidade de persuadir é talvez a principal atividade dos sofistas, de modo que este testemunho é um forte indício de que o orador e o sofista eram a mesma pessoa. O próprio Hermógenes, que nos apresenta a possibilidade de existirem vários Antifontes, diz que não está convencido disso por conta do que diz Platão.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Fragmento ausente em DK.

<sup>34</sup> DK 87A2.

Pseudo-Plutarco, no *Vida dos Dez Oradores*, atribui as várias atividades diferentes a épocas distintas da vida de Antifonte, no que parece ser uma tentativa de compatibilizar os diversos testemunhos:

Antifonte, cujo pai era Sófilo, provinha do demo de Ramnunte. 2 Estudou com o pai, que era sofista (dizem que Alcibiades também frequentou suas aulas quando menino), tendo adquirido assim o poder dos discursos. Alguns, porém, acham que ele o adquiriu por sua própria natureza. Em todo caso, hesitou em se dedicar à política e fundou uma escola. 3 De Sócrates, o filósofo, divergiu num embate de discursos, não de modo hostil, mas atento à própria argumentação, como Xenofonte relata nos *Memoráveis*. 4 Escreveu também alguns discursos para cidadãos que os encomendavam para disputas nos tribunais.

[...]

São atribuídos ao orador sessenta discursos, dos quais vinte e cinco são declarados apócrifos por Cecílio. 16 Foi retratado comicamente por Platão, no *Pisandro*, como um amante do dinheiro. 17 Diz-se também que ele compôs tragédias, tanto individualmente quanto com o tirano Dionísio. E, enquanto ainda se dedicava à poesia, concebeu uma arte da não-tristeza, como existe para os doentes a terapia dos médicos. Em Corinto, então, estabeleceu uma espécie de consultório, próximo à praça, em cuja fachada escreveu que podia tratar dos tristes através de discursos. E, perguntando as causas, aconselhava os que sofriam. Mas depois, achando que essa arte lhe era inferior, retornou para a retórica (DK 87A6).<sup>35</sup>

Pseudo-Plutarco afirma que Antifonte é proveniente do demo de Ramnunte, que, segundo o que diz Tucídides, foi membro dos Quatrocentos, e também diz que este é o mesmo que dialoga com Sócrates nos *Memoráveis*, sendo chamado por Xenofonte de sofista e apresentado como tal. As informações seguintes são atribuídas ao orador por outras fontes: produziu discursos, publicou tratados de retórica que lhe renderam o apelido de Nestor, foi mestre de Tucídides (em conformidade com o que diz Hermógenes).

O autor diz que, no que se refere às leis, Antifonte adapta os discursos às disposições dos ouvintes. Se essa informação fosse totalmente confiável (o que talvez não seja o caso, por ser de uma fonte muito posterior, não anterior ao séc. I d.C.)

---

<sup>35</sup> Trecho maior do que o presente em DK.

poderíamos dizer, com muita probabilidade, que existiu apenas um Antifonte orador e sofista, autor dos textos filosóficos e discursos forenses que possuímos. Como foi dito anteriormente, o modo como as leis são abordadas nos discursos é muito diferente do que aquilo que vemos no *Acerca da Verdade*: nos discursos, as leis são apresentadas com forte ligação com a religiosidade, como se fundadas ou ratificadas pelos deuses, que podem agir para vingar as injustiças e punir a cidade, caso essas não sejam purificadas pela expiação dos crimes; mas, no *Acerca da Verdade*, as leis são consideradas invenções humanas sem fundamento na natureza (ou na verdade), apresentando diferenças entre os lugares e podendo ser desrespeitadas impunemente caso não estejam presentes testemunhas.<sup>36</sup> Essas ideias são contraditórias, pois, se os deuses apoiam as leis, essas não podem ser relativas a cada grupo (a não ser que existam tantos panteões de deuses quantos são as culturas humanas), e também não seria possível infringir os ditames legais impunemente, se existissem divindades zelosas pela justiça. Nessa aparente contradição repousa o principal argumento para a distinção entre os dois Antifontes; porém, se o Antifonte autor do *Acerca da Verdade* moldava seus discursos de acordo com a conveniência, as *Tetralogias* de discursos forenses seriam um exemplo disso. O orador usaria as disposições e crenças dos juízes para persuadi-los, apelando para a religiosidade deles, embora considerasse que as leis não passam de convenções humanas fundadas na opinião.

Interessante também é a menção do Pseudo-Plutarco aos tratados de retórica, os primeiros publicados acerca do assunto e que renderam a Antifonte o apelido de Nestor (em referência à habilidade discursiva do personagem da *Ilíada*). A *Suda*<sup>37</sup> atribui esse apelido a Antifonte de Ramnunte, o orador. Possuímos uma referência de Longino às *Artes Retóricas* de Antifonte (provavelmente do ramnúsio): “(Antifonte nas

---

<sup>36</sup> Cf. DK 87B44.

<sup>37</sup> DK 87.



*Artes retóricas*) disse que perceber as coisas presentes, existentes e subsistentes é, para nós, conforme a natureza; contra a natureza, porém, é guardar o aspecto claro das coisas que ficaram para trás” (B95).<sup>38</sup> A terminologia conforme a natureza e contra e a natureza é característica de Antifonte, estando muito presente, por exemplo, nos fragmentos do *Acerca da Verdade*, que, praticamente com total consenso, são atribuídos ao sofista. Essa passagem, juntamente com a informação de que Antifonte adaptava os discursos à audiência, serve de fundamento à tese de que o orador e o sofista são a mesma pessoa.

Os estudiosos modernos se dividem acerca da possibilidade de haver existido dois “Antifontes” ou apenas um, a quem pertencem os fragmentos e modelos de discursos forenses. Vejamos os posicionamentos de alguns desses estudiosos.

Segundo W. K. C. Guthrie,<sup>39</sup> as referências a Antifonte como sofista não chegam a distingui-lo claramente do orador, e o termo *sophistés* aplicava-se indistintamente a ambos. O testemunho de Hermógenes não demonstra certeza, mas defende a separação entre os dois Antifontes. Guthrie não parece totalmente convencido, mas considera os estudos de Ettore Bignone (publicados no livro *Studi sul Pensiero Antico*) os mais completos e judiciosos. Bignone encontra argumentos a favor e contra a distinção. Corroborando a tese de que existiu um só Antifonte, temos o fato de que nenhum contemporâneo estabeleceu uma distinção entre os Antifontes, que estariam em Atenas ao mesmo tempo; temos informações acerca do orador, como o nome do pai e do demo, mas não do sofista; Aristóteles fala de Antifonte, sem diferenciar entre o orador e o sofista; tanto o orador quanto o sofista teriam exercido a docência e ambos tinham interesse pela atuação política. A diferença entre estilos destacada por Hermógenes não é prova conclusiva. A favor da distinção, Bignone

---

<sup>38</sup> Longino, *Ars rhetorica* (I, 318). Fragmento ausente em DK.

<sup>39</sup> 1995, p. 270-2.

aponta alguns fatores como o fato de que o orador era um aristocrata e oligarca, orgulhoso e considerado como suspeito pelo povo, enquanto o sofista, no fragmento B44, exprime convicções democráticas e igualitárias, contrárias às do orador, sendo o sofista também um opositor das leis e o orador um defensor das mesmas. Bignone se posiciona pela distinção entre os dois Antifontes, considerando que o sofista pode ter sido também o adivinho e intérprete de sonhos. Guthrie, persuadido por Bignone, considera mais provável a existência de dois Antifontes.

De acordo com Mario Untersteiner,<sup>40</sup> o testemunho mais seguro de que o Antifonte sofista é diferente do orador, mencionado por Tucídides como um dos Quatrocentos tiranos, é a passagem dos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, de Xenofonte, pois todos os diálogos dessa obra são datáveis, localizando-se na última década do séc. V, posteriormente à morte do orador Antifonte em 411 a.C.. O Antifonte que aparece dialogando com Sócrates é certamente um sofista, no sentido de mestre pago de jovens, tentando, por argumentos, conseguir para si os discípulos de Sócrates. Assim como Guthrie, Untersteiner também se apoia no estudo e nas conclusões de Bignone, considerando que devemos distinguir os dois Antifontes, principalmente pelo fato de os dois conjuntos de escritos (e também os testemunhos) demonstrarem grandes diferenças nas concepções políticas e religiosas.

Morrison<sup>41</sup> considera inconvincente defender a tese separatista com base em diferenças de estilo dos textos, por tratarem-se de escritos de tipos diferentes, incluindo discursos e tratados, produzidos em um longo período de tempo. Os posicionamentos políticos presentes nos fragmentos da obra *Acerca da Verdade*, embora radicais, não devem ser associados necessariamente a um posicionamento ultrademocrático; Antifonte provavelmente veria a si mesmo não como um antidemocrata, mas como um

---

<sup>40</sup> 2012, p. 329-34

<sup>41</sup> 1972, p. 109-11. (Morrison é um dos tradutores no livro *The Older Sophists*, tendo escrito uma introdução à sua tradução dos fragmentos de Antifonte).

reformador da democracia. A atitude crítica em relação à percepção contemporânea da justiça não demonstra incompatibilidade com a visão tradicional da lei presente nos discursos, pois não há razão para se pensar que o compositor de um discurso a ser proferido diante de um júri ateniense sentisse necessidade de entregar ao cliente algo que não fosse a mais convencional atitude em relação à lei e à religião, quer o autor do discurso concordasse com essa atitude ou não. Morrison defende que um mesmo Antifonte é o autor dos discursos e dos fragmentos do *Acerca da Verdade* e *Sobre a Concórdia*, o que o torna uma figura impressionante, cujos talentos podem muito bem ter sido, como diz Tucídides, tanto admirados quanto temidos por seus contemporâneos.

G. B. Kerferd,<sup>42</sup> apoiando-se em Morrison, considera suficientemente provado que o argumento estilístico tem pouca solidez, parecendo que o próprio Hermógenes o rejeitou quando as obras que Dídimo teria consultado ainda existiam. Contudo, isso não esgota o problema. Segundo Kerferd, em alguns fragmentos, como o DK 87B61, do *Sobre a Concórdia*, Antifonte fala como um “conservador de direita” acerca da importância de preparar os filhos para obedecer a um princípio dirigente, mas nos fragmentos do *Acerca da Verdade*, descobertos em 1915 e 1922, rejeita as leis em favor da natureza e prega um “igualitarismo de esquerda”; por conta dessas diferenças se pensou que o Antifonte que escreveu a obra *Acerca da Verdade* não poderia ser o oligarca dos Quatrocentos. Kerferd considera que a questão não envolve uma diferença tão aguda, que surge dessa tentativa de estabelecer categorias artificiais e estereotipadas como pensador de esquerda ou de direita. Kerferd considera possível que tenham existido dois Antifontes, ambos nascidos por volta de 470 a.C., tendo um escrito o *Acerca da Verdade*, *Sobre a Concórdia*, *Político* e *Sobre a interpretação dos sonhos*, e o outro tendo escrito manuais de retórica, talvez em três volumes, uma *Invectiva contra*

---

<sup>42</sup> 2003, p. 87-90.

*Alcibíades*, tragédias e a *Arte de evitar o sofrimento*; mas Kerferd não está convencido de que sejam realmente dois Antifontes ou que as diferenças entre os escritos os tornem incompatíveis com um mesmo autor.

Marques concorda com a tese unitária defendida por Fernanda Caizzi com base no *Papiro de Oxirrinco* de 1984, afirmando que Antifonte sustenta a relatividade das leis com base na variabilidade dos costumes, sem desconsiderar seu valor prático para a cidade. Marques afirma que, embora Antifonte fosse um relativista anti-legalista no plano teórico, adotou posição oligárquica no plano pragmático.<sup>43</sup>

B. Cassin<sup>44</sup> não considera que as contradições existentes entre o autor conservador nos discursos forenses e oligarca na política e o “anarco-democrata” dos fragmentos do *Acerca da Verdade* impliquem que sejam indivíduos diferentes, pois a contradição é uma característica própria dos sofistas.

Jacqueline de Romilly<sup>45</sup> considera que, embora seja possível que tenham existido vários Antifontes, as razões usadas para sustentar essa tese são insuficientes. O fato de a controvérsia remontar ao século III ou I d.C. não lhe dá mais credibilidade; as referências a diferenças de estilo não fornecem provas seguras; Tucídides não se preocupa em esclarecer uma possível confusão entre os Antifontes. Quanto aos escritos, tentou-se ver nos fragmentos filosóficos concepções democráticas que não são claras e também se tentou classificar o orador como defensor das leis e o sofista contra elas, o que seria mais uma interpretação do que algo que claramente se vê nos escritos.

Michael Gagarin defende a hipótese unitarista. A principal razão para a divisão das obras de Antifonte entre as do sofista e do orador na Antiguidade eram as diferenças de estilo, pois a linguagem dos “escritos sofisticos”, como o *Acerca da Verdade*, é notavelmente diferente daquela encontrada nos discursos de tribunal, enquanto os

---

<sup>43</sup> MARQUES, 2006, p. 2.

<sup>44</sup> 2005, p. 65-75.

<sup>45</sup> 2002, p. 129-31.

estudiosos que apoiaram a tese separatista do século XX argumentaram principalmente acerca de diferenças de doutrina: o orador era tido como um conservador, aristocrata e defensor da lei que acreditava em diferenças de classe, enquanto o sofista seria um igualitário radical e anarquista. Gagarin argumenta que diferenças de estilo não são surpreendentes em escritos de gêneros diferentes, destinados a audiências e propósitos diferentes, e a suposta diferença doutrinal deriva grandemente de suposições injustificadas e de acréscimos errôneos ao texto do papiro.<sup>46</sup> Gagarin faz um estudo conjunto de todos os textos de Antifonte.

Anna Christina da Silva em sua dissertação *A arte da contradição na primeira Tetralogia de Antifonte* dedica mais de 70 páginas ao problema da identidade de Antifonte. Segundo Silva, a necessidade sentida por Hermógenes de multiplicar a identidade de Antifonte é resultado da variedade de estilos deliberadamente praticada pelo autor; além de arte criadora de persuasão, como definiu Górgias, e meio de obter vitória nos debates e fazer prevalecer a sabedoria e virtude, como afirmou Protágoras, Antifonte acrescenta à retórica a reflexão acerca da dimensão estética do discurso, explorando as possibilidades que a linguagem oferece. O léxico *Suda* corrobora essa hipótese ao chamar Antifonte de “cozinheiro de discursos” e ao dizer que seu estilo era variado e cheio de artifícios. Quanto ao testemunho de Xenofonte, Silva acredita que o uso do adjetivo “sofista” ao se referir a Antifonte não permite inferir a explicitação de uma diferenciação entre os ofícios de sofista e orador, ou entre sofista e logógrafo, estando muitos helenistas de acordo quanto a isso. O testemunho de Filóstrato refere-se ao poeta trágico Antifonte, conforme observa José Riaño na tradução espanhola *Vidas de los sofistas*,<sup>47</sup> pois a tirania de Dionísio, sob o qual esse Antifonte pereceu, teve início por volta do ano 400 a.C., o que torna a data da morte incompatível com a

---

<sup>46</sup> GAGARIN, 2002, p. 37.

<sup>47</sup> 1981, p. 1397.

cronologia de Tucídides, que estabelece a data de 411 a.C. para a morte de Antifonte. O testemunho de Plutarco mistura personagens e ficção a fatos históricos, não sendo confiável. Quanto à possível disparidade entre as ideias apresentadas em *Acerca da Verdade* e nos discursos, Silva menciona o argumento de Morrison, o qual afirma que a crítica moderna influenciada por Bignone, ao enfatizar a oposição das ideias nesses escritos, não leva em conta que ao escrever discursos para seus clientes Antifonte pudesse não manter uma atitude pessoal.

Silva aceita os argumentos de Caizzi e, como ela, defende a unidade de Antifonte. Caizzi apoia-se principalmente no estudo dos fragmentos da obra *Acerca da Verdade* e das *Tetralogias*, assim como nos diálogos *Menexeno* e *Leis* de Platão. Segundo Caizzi, no *Menexeno*, em que Antifonte é chamado de orador, há uma oposição entre as concepções de *phýsis* (natureza) de Platão e de Antifonte, sendo as teses rebatidas as mesmas do *Acerca da Verdade*. Nas *Leis*, estão presentes ecos dos autores do *Acerca da Verdade* e das *Tetralogias* nos livros IX, X e XII, indicando que esses escritos são do mesmo autor. No livro IX (858b), ao falar dos que derrubaram a constituição, haveria uma alusão aos Quatrocentos, de que Antifonte fez parte; existem menções acerca do respeito aos pais, em IX, 869c e 880e-881a, que remetem ao fragmento DK 87B44A, col. V de Antifonte, menção à violência entre velhos e jovens em 879c e nas *Tetralogias* (terceira tetralogia). Mas a passagem mais importante é 889a-890a no livro X, em que existem provas concretas de uma referência a Antifonte, por exemplo: identificação entre natureza e verdade, aproximação entre arte/técnica e lei/costume (*tékhne* e *nómos*) e a subordinação da arte em relação à natureza.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> SILVA, 2005, p. 125-39.

Luís Felipe Bellintani Ribeiro, autor da edição brasileira de todos os fragmentos atribuídos a Antifonte, considera que a questão não pode ser objetivamente solucionada, mas interessa conhecer a própria obra:

À margem dessa questão de ordem biográfica, a qual, diga-se de passagem, não pode mais, a essa altura, ser resolvida objetivamente, senão exposta como produto da história das interpretações, cabe conhecer a própria obra ou o conjunto de obras, em sua unidade e sua multiplicidade necessárias para que sempre possa ser tomada como “o um de muitos” ou como “os muitos de um”. Obra, em todo caso, de um tempo talvez capaz de, por si, fornecer o fio de coerência de uma mixórdia de discursos e ações (RIBEIRO, 2008, p. 14).

A questão acerca da identidade de Antifonte é tão complexa que não é possível abordar todos os seus detalhes em parte de um capítulo. Uma solução aceita por uma ampla maioria dos estudiosos ainda não foi alcançada, e talvez só seja possível com a descoberta de novos textos. Procuramos apresentar os dados principais acerca do problema; não dispomos de uma solução, mas não acreditamos que isso seja indispensável para o escopo desta dissertação.

Consideramos que os discursos forenses, quer sejam do mesmo Antifonte que produziu obras filosóficas, quer sejam de outro, foram escritos com objetivos muito diferentes. Escritos retóricos, sejam eles de treinamento ou não, têm como finalidade a persuasão, não a investigação filosófica, de modo que não podem ser tomados como necessariamente representando as ideias defendidas por seu autor. Ainda que os discursos forenses sejam do Antifonte sofista, isso não demonstra que ele necessariamente acreditava na existência de deuses,<sup>49</sup> que a cidade ficava maculada por um crime ou que era necessário punir os acusados para evitar castigos divinos, mesmo

---

<sup>49</sup> GAGARIN, 2002, p. 59: “We cannot conclude that the author was an especially religious person or believed strongly in conservative values; his motive was more likely to allow the works to focus more narrowly on certain issues that had begun to enter the discourse of the Greek sophistic community.”

se o crime fosse involuntário.<sup>50</sup> Essas eram crenças dos cidadãos que serviam de juízes, aos quais os discursos de defesa e acusação tentariam convencer; importa pouco se o autor do discurso possui ou não tais crenças: basta que suas palavras cumpram a função persuasiva. É certo que o discurso filosófico também pode objetivar a persuasão, mas, nesse caso, o autor tenta persuadir o leitor a aceitar ideias em que ele mesmo acredita (exceto, é claro, quando o autor simula o discurso de outros, como em diálogos).

Trataremos os dois tipos de escritos separadamente, pois, sejam eles de dois ou de um só autor, são diferentes o bastante para que os consideremos como distintos. Praticamente todos os fragmentos de Antifonte que serão estudados nos capítulos seguintes são textos filosóficos, em especial os textos do *Acerca da Verdade*; assim, se existiram dois Antifontes, estudaremos a obra de um deles, o “sofista”; se todos os textos são de um só homem, os de caráter filosófico, que abordam temas relativos à natureza e à lei, serão investigados.

## 1.2 Anônimo de Jâmblico

Quanto ao segundo filósofo que estudaremos na dissertação, tudo que dele dispomos é um texto de cerca de dez páginas transmitido por Jâmblico em seu *Protréptico*, escrito provavelmente entre o final do séc. III e início do IV.

Jâmblico nasceu em Calcis<sup>51</sup> na Celessíria (região atualmente conhecida como o Vale do Líbano) aproximadamente em meados do século III d.C. e faleceu em 328 em local desconhecido. Jâmblico foi discípulo de Porfírio (233-304), que, por sua vez, foi

---

<sup>50</sup> Acerca dessa religiosidade arcaica, Untersteiner, p. 331, nota 14, aponta duas possibilidades interpretativas: a primeira é que as *Tetralogias* são do mesmo Antifonte autor do *Acerca da Verdade* e dos escritos de filosofia natural e ele as teria escrito mais de três décadas antes do fim do século, sob a influência de Protágoras e Ésquilo, dificilmente depois de 444; a segunda possibilidade é que teriam sido escritas por Antifonte de Ramnunte, que não seria o autor do *Acerca da Verdade* e dos demais fragmentos filosóficos.

<sup>51</sup> O pouco que se conhece dos pormenores da vida de Jâmblico se deve à obra de Eunápio de Sardes: *Vidas dos sofistas*. Consultamos a tradução em Inglês com texto grego: PHILOSTRATUS; EUNAPIUS. *The Lives of the Sophists*.



discípulo de Plotino (204-270). Devido em grande parte a essa influência, foi um pensador da corrente neoplatônica, porém divergia de Porfírio em aspectos importantes, em especial quanto à sua adoção das doutrinas pitagóricas, como a concepção de harmonia cósmica capaz de influenciar os humanos, o simbolismo matemático, a renúncia ao material e corpóreo e também a defesa da prática da Teurgia ou conjugação mágica de deuses.

Jâmblico foi o fundador da escola neoplatônica síria na cidade de Apameia, o segundo círculo desse tipo após o de Plotino, em Roma. Na escola de Apameia as investigações filosóficas estavam intimamente relacionadas à mística, unindo uma tradição filosófica grega de origem platônica e plotiniana às tradições teúrgicas do oriente. As doutrinas de Jâmblico influenciaram o pensamento do imperador Juliano (331-363), conhecido como o Apóstata, e Proclo (412-485), filósofo da escola neoplatônica de Atenas. Entre os continuadores da escola fundada por Jâmblico estão Dexipo, Sopatro de Apameia e Teodoro de Asine.

Jâmblico escreveu um conjunto de dez livros (provavelmente devido à simbologia pitagórica da *década*) conhecido como *Synagogé* (ou *Synagogé tôn Pithagoreíon dogmáton*),<sup>52</sup> um compendio de doutrina pitagórica, dos quais os quatro primeiros livros sobreviveram: *Vida de Pitágoras*, que não é propriamente uma biografia, mas uma exortação à adoção do modo de vida pitagórico que descreve, *Protréptico*, uma orientação e exortação à filosofia, *Ciência comum matemática e Introdução à aritmética de Nicômaco*. Os demais livros tinham como temas: física, ética, teologia aritmética, introdução à teoria musical pitagórica, introdução à geometria e astronomia.

---

<sup>52</sup> Essa denominação se deve ao autor Siriano de Alexandria, em seus comentários à *Metafísica* de Aristóteles. Cf. LORENTE, 2003, p. 14. (Introdução à *Vida Pitagórica*).

O *Protréptico*<sup>53</sup> é o segundo livro da *Synagogé*, servindo juntamente com a *Vida de Pitágoras* como uma introdução às demais doutrinas; foi escrito levando em conta os outros livros, porém tem uma relação temática mais estreita com a *Vida de Pitágoras*. O *Protréptico*, como o próprio nome sugere, é uma exortação à prática filosófica e também uma orientação para tal, do mesmo modo que a *Vida de Pitágoras* exorta o leitor a escolher esse estilo de vida e lhe fornece as orientações sobre como fazê-lo. As duas obras apresentam escritos de diversas procedências mesclados aos do próprio Jâmblico, que não especifica claramente o que é copiado de outros autores.<sup>54</sup>

O *Protréptico* é dividido em XXI livros, muitos dos quais estão diretamente relacionados aos supostos ensinamentos de Pitágoras, tido como modelo de filósofo por Jâmblico. O *Protréptico* de Jâmblico apresenta passagens identificadas como provenientes de outras obras, com destaque para as originárias do *Protréptico* de Aristóteles, presente nos capítulos V ao XII.<sup>55</sup> No capítulo XX do *Protréptico* de Jâmblico foi identificado que a parte principal do texto pertence a um autor desconhecido, que passou a ser chamado como “Anônimo de Jâmblico”. Esse é o texto que será estudado nesta dissertação, juntamente com os fragmentos de Antifonte.

O texto foi descoberto por Friedrich Blass e divulgado em sua obra *De Antiphonte sophista Iamblichi auctore*,<sup>56</sup> publicada em 1889.<sup>57</sup> O texto foi identificado

---

<sup>53</sup> Uso a edição em Espanhol traduzida por Miguel Periago Lorente para consultar o *Protréptico*. Para citar diretamente o autor Anônimo que aparece no livro XX do *Protréptico* uso a tradução portuguesa de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz Pinto presente em: *Sofistas Testemunhos e fragmentos*.

<sup>54</sup> O próprio Eunápio, através do qual conhecemos um pouco sobre a vida de Jâmblico, já nota este fato em *Vidas dos sofistas*, 460.

<sup>55</sup> LORENTE, 2003, p. 172. (Introdução ao *Protréptico*).

<sup>56</sup> LORENTE, p. 173.

<sup>57</sup> Um resumo dos conteúdos do *Protréptico*, baseado no sumário feito por Jâmblico: o primeiro livro é dedicado a explicar qual deve ser, segundo Pitágoras, uma introdução à cultura e à filosofia; o segundo livro contém sentenças gnômicas que visam provocar o desejo pela virtude; o terceiro livro contém sentenças pitagóricas em verso, que visam estimular a busca pela sabedoria; o quarto discorre sobre o grande bem que é a prudência e exorta à filosofia contemplativa; o quinto é dedicado às exortações pitagóricas, que, segundo Jâmblico, ultrapassam as de outros filósofos; o sexto contém exortações à aquisição e ao uso da prudência de acordo com o intelecto, além da virtude prática e política; o sétimo é um convite à filosofia contemplativa; o oitavo é uma exortação geral à filosofia; o nono é uma exegese da explicação que Jâmblico afirma ter sido dada por Pitágoras aos habitantes de Fliunte, quando perguntado

como originário de uma fonte datada aproximadamente entre o final do século V e início do IV a.C.. As ideias que nele aparecem, como a menção à hipótese do homem superior, que vemos ser defendida por Cálicles no *Górgias* de Platão<sup>58</sup> e a oposição entre natureza e lei eram correntes em Atenas nesse período, especialmente entre os círculos dos sofistas.

O capítulo XX insere-se no contexto das exortações à filosofia de que trata o *Protréptico* e dedica-se à investigação acerca do modo como se deve viver. O texto presente nas compilações de fragmentos dos sofistas (como a compilação que usamos nesta dissertação para os fragmentos dos sofistas, exceto Antifonte, a edição portuguesa de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz Pinto,<sup>59</sup> baseada na edição de Diels e Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*) não corresponde a todo o capítulo XX do *Protréptico*, mas a diversas passagens dele, sendo as outras de autoria do próprio Jâmblico. Para o estudo dessas passagens que não são consideradas do autor anônimo, usamos a edição espanhola do *Protréptico*, de Miguel Periago Lorente.<sup>60</sup>

Nessa edição, os primeiros cinco parágrafos do capítulo XX do *Protréptico* são falas de Jâmblico, explicando inicialmente de que forma se deve praticar a piedade. A piedade não teria lugar se o culto não se assemelhasse àquele a quem se cultua, algo que somente a filosofia possibilita. Jâmblico adverte que é necessário prestar muita atenção à veracidade, porque dizer a verdade diante dos deuses, conforme a verdade divina, e

---

quem era e porque razão havia nascido; o décimo, décimo primeiro e décimo segundo falam das vantagens e alegrias que derivam da contemplação e sobre como a filosofia nos conduz à felicidade; o décimo terceiro fala de postulados pitagóricos e crenças relacionadas à alma; o décimo quarto defende que a vida filosófica é preferível a outros tipos; o décimo quinto e décimo sexto discorrem sobre como a cultura é melhor que a incultura; o décimo sétimo é uma exortação a uma vida prudente, ordenada e equilibrada, tendo como ponto de partida discursos e mitos antigos, em especial os pitagóricos; o décimo oitavo e décimo nono falam sobre as disposições do corpo e os bens da alma, suficientes para a vida feliz; o vigésimo fala sobre como se pode adquirir a excelência e a quais fins se deve empregá-la, sobre a necessidade de obediência às leis para a cidade e os cidadãos e apresenta uma defesa do *nómos* contra as ideias de uma justiça natural como o prevalectimento do mais forte; o vigésimo primeiro fala da exortação que se origina dos símbolos, especialmente os pitagóricos. Cf. JÂMBLICO, *Protréptico*, Sumário.

<sup>58</sup> *Górgias* 482c-486c.

<sup>59</sup> *Sofistas Testemunhos e fragmentos*. 2005.

<sup>60</sup> JÂMBLICO. *Vida pitagórica; Protréptico*. 2003.

diante dos homens conforme a verdade destes é algo que está em primeiro lugar entre todos os bens divinos e humanos. Somente através da filosofia, a verdade surge, pois somente os filósofos se consagram totalmente a contemplar a verdade.<sup>61</sup>

Por isso, diz Jâmblico, convém também conhecer o alcance de cada uma das leis e o modo de usá-las, mas não é possível para aqueles que não conhecem a virtude, à qual se refere o alcance e o uso das leis. A prática da virtude se produz através da filosofia, que é sua guia.<sup>62</sup> Este parágrafo é como uma introdução de Jâmblico ao discurso do Anônimo que virá depois, pois este trata precisamente acerca de como se pode obter a excelência, o que é necessário para a excelência completa (algo diretamente relacionado ao modo como devemos nos portar diante das leis), o alcance, as funções e usos das leis, juntamente com a defesa destas.

Jâmblico prossegue dizendo que também é preciso saber de que maneira relacionar-se com os homens, mas isto não se poderia precisar sem analisar em toda ação a razão de sua conveniência, saber também o mérito e demérito de cada homem, poder distinguir o caráter e a natureza de cada um, as faculdades de sua alma e as palavras adequadas a cada situação. Sem filosofia, nenhuma destas coisas surge e, por este motivo, sem dúvida, ela é útil.<sup>63</sup> Este parágrafo parece se referir ao começo do discurso do Anônimo, onde discorre acerca do que é necessário para a excelência máxima, considerada em sua inteireza ou em cada uma das partes, uma das quais é a eloquência (*euglossía*), e fala sobre as vantagens que disso deriva.

Jâmblico diz, então, que se a norma que regula o valor aconselha enfrentar os homens violentos e dominar as feras mais perigosas, e se é necessário que marchemos resolutamente contra os perigos e nos acostumemos a fazer-lhes frente, a filosofia é a ciência que nos capacita para tal. Ela pratica a resistência e o desprezo pela morte, ao

---

<sup>61</sup> JÂMBLICO, *Protréptico*, XX, 2.

<sup>62</sup> *Protréptico*, XX, 3.

<sup>63</sup> *Protréptico*, XX, 4.

longo da vida se ocupa da força, se exercita nobremente ante as dificuldades e despreza os prazeres. Da filosofia devem se ocupar aqueles que querem participar de todos os bens divinos e humanos.<sup>64</sup> O início desta fala de Jâmblico parece em parte se referir à necessidade, ressaltada pelo Anônimo, de se empregar grande esforço e empenho no processo educativo, conforme analisaremos no capítulo 3.

No parágrafo 6 se inicia o discurso identificado por Blass como sendo de uma fonte anônima do século V ou IV a.C.. Jâmblico se insere em algumas partes do discurso, quase sempre para ressaltar a importância e os benefícios da filosofia, como no parágrafo 9. A diferença entre as falas de Jâmblico e do Anônimo se mostram principalmente na ausência de referências às doutrinas e práticas pitagóricas no texto deste último, onde aparecem vários termos e assuntos característicos dos sofistas do séc. V. Na edição de Lorente os parágrafos identificados como originados do autor anônimo são: 6, 7 (exceto pelas primeiras linhas, 8, 10, 12, 14, 16, 17 (exceto as últimas linhas) e do 18 ao 30. Os dois últimos parágrafos do livro XX, 31 e 32, são o arremate e a conclusão de Jâmblico.

Estudando o texto e comparando com fragmentos conhecidos, vemos que as ideias defendidas pelo Anônimo de Jâmblico apresentam muitos pontos em comum com Protágoras. O Anônimo diz, por exemplo, que as leis foram criadas por necessidade e que elas mantêm unidas as cidades: “Isso acontecerá da seguinte maneira: se se salvaguardarem as leis e a justiça, eis o princípio que congrega e mantém unidas as cidades e os homens” (DK 89, 3, 6), algo que nos remete à ideia apresentada por Platão no mito do *Protágoras*, segundo o qual as cidades não poderiam existir se os homens não possuíssem os sentimentos de respeito (*aidôs*) e justiça (*díke*), diretamente relacionados à vida em uma sociedade regulada por leis:

---

<sup>64</sup> *Protréptico*, XX, 5.

“Atribuo, também, justiça e respeito aos homens deste modo, ou distribuo-os por todos?”

“Por todos — respondeu Zeus — e que todos partilhem desses predicados, porque não haverá cidades, se somente uns poucos partilharem deles, como o fazem dos outros. Estabelece, pois, em meu nome, uma lei que extermine, como se se tratasse de uma peste para a cidade, todo aquele que não for capaz de partilhar de respeito e de justiça” (*Protágoras*, 322c-d).

O Anônimo de Jâmblico também compartilha com Protágoras a ideia de que a excelência depende tanto da disposição natural, quanto do ensino e do esforço individual:

Quem quiser levar a um fim perfeito uma qualidade, seja ela sabedoria, virilidade, fluência oratória ou virtude, quer na totalidade quer numa das partes, ser-lhe-á possível empreende-lo a partir do seguinte. Em primeiro lugar, é preciso que tenha uma determinada disposição natural, o que é concedido pela sorte. As seguintes exigências, porém, já dependem do próprio homem: ser apaixonado pelo belo e pelo bom e amar o trabalho, tanto começando o aprendizado desde o mais cedo possível como sendo perseverante na aprendizagem durante muito tempo” (DK 89, 1, 1-2).

Encontramos o mesmo pensamento nesta passagem referente a Protágoras:

Numa obra intitulada *Grande Tratado*, Protágoras disse: “O ensino requer disposição natural e exercício” e “é preciso aprender começando desde jovem.” Não teria dito isto, se ele próprio tivesse sido um aprendiz tardio, como pensava e dizia Epicuro em relação a Protágoras (DK 80B3).

Demócrito também defende a ideia de que é necessário aprendizado e esforço para conseguir coisas belas, “Os belos objetos o aprendizado constrói com o esforço, mas os feios se oferecem de si mesmo sem esforço” (DK 68B182),<sup>65</sup> assim como a complementaridade entre natureza e educação: “Há perspicácia entre jovens e ausência de perspicácia entre velhos, pois o tempo não ensina a pensar, mas a instrução precoce e

---

<sup>65</sup> *Os Pré-Socráticos*, 1991. Todas as citações de pré-socráticos são dessa tradução.

a natureza” (DK 68B183).<sup>66</sup> O Anônimo de Jâmblico aproxima-se de Demócrito também ao ressaltar a grande necessidade de que o homem exerça autodomínio em relação às paixões e ao dinheiro:

E é necessário que todo o homem exerça um grande autodomínio sobretudo sobre as suas paixões. Será particularmente refreado, se for superior ao dinheiro, ao qual todos sucumbem, e se, sem poupar a vida, se ocupar ativamente do que é justo e procurar sempre a virtude. Em relação a estas duas exigências a maioria dos homens não tem força de vontade (DK 89, 4, 1).

Para os homens o bom ânimo vem a existir com a moderação de alegria e comedimento de vida. As coisas que faltam e as que sobram costumam sofrer mudanças e produzir na alma grandes comoções. As almas que oscilam entre pontos extremos nem são estáveis, nem animosas. Deves, portanto, voltar o pensamento ao que é possível e satisfazer-te com o que está à mão, lembrando pouco dos que são invejados e admirados e sem ficar pensando neles, continuamente [...] (DK 68B191).

O Anônimo de Jâmblico diz que as virtudes de que um homem dispõe, como a força, a eloquência e a sabedoria devem ser usadas com fins bons e conformes às leis, pois em uso contrário são os piores males (sendo essas habilidades em si mesmas moralmente neutras):

Quando alguém que aspira a algum destes bens consegue levá-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 tornar-se o pior de todos os males e sua ausência é preferível à sua presença (DK 89, 3, 1).

---

<sup>66</sup> PEIXOTO, 2009, p. 49: “O comportamento pueril é posto do mesmo lado da estupidez e da ausência de retidão nas ações, aspectos que tornam o homem risível. O exercício da faculdade desejanse no âmbito circunscrito pela conveniência deve passar por uma maturação, quer isso se dê pelo aprendizado proveniente da experiência, quer isso se produza como efeito direto da educação, nos moldes do que enuncia o fragmento DK 68B33 atribuído por Clemente de Alexandria a Demócrito: ‘a natureza e a educação são semelhantes, pois a educação transforma o homem e, o transformando, produz natureza (φύσις ποιεῖν)’”.

Encontramos numa fala de Górgias no diálogo homônimo de Platão a defesa dessa mesma tese: bons ou maus são os modos e os fins em vistas dos quais se usa as habilidades possuídas, mas não as habilidades em si mesmas:

Contudo, Sócrates, à oratória devemos recorrer como a todas as demais artes de lutar. As outras não se empregam contra toda e qualquer pessoa; quem aprendeu o pugilato, o pancrácio e a esgrima e, assim, pode sobrepujar amigos e inimigos, nem por isso há de ferir, acutilar, matar seus amigos. E, por Zeus! se alguém, após adquirir, frequentando a palestra, robustez e habilidade pugilística, acabou surrando o pai, a mãe, algum dos parentes ou amigos, nem por isso havemos de odiar e expulsar das cidades os mestres de ginástica e de armas. Eles transmitiram a seus discípulos meios e a empregar com justiça contra inimigos e malfeitores, em defesa própria e não para agredir; estes é que terão mal empregado a força e a perícia, desvirtuando-as. Maus, portanto, não são os que ensinam; responsável por isso e ruim não é a arte, sim, segundo penso, quem a empregou para fins menos bons (*Górgias*, 456c-457a).

O Anônimo de Jâmblico considera que o tempo é um bem precioso: “Por causa da observância da lei é baldado o tempo que os homens gastam nas tarefas políticas, é, pelo contrário, bem empregue o tempo despendido nas atividades da vida” (DK 89, 7, 3); essa apreciação do valor do tempo também está presente em Antifonte: “‘Dissipar e perder sua fortuna, a mais custosa, em prazeres’, como Antifonte disse, ‘dissipação do tempo’” (DK 87B77).

O Anônimo de Jâmblico recomenda que se busque uma reputação fundada na excelência real, para ser e parecer bom: “Por conseguinte, quem quiser granjear renome entre os homens e aparecer tal qual deve iniciar-se de imediato, enquanto é novo, e praticar essa qualidade de maneira constante e não de forma diferente consoante as ocasiões” (DK 89, 2, 1); essa exortação para sermos aquilo que desejamos que os outros pensem que somos estava presente nos ensinamentos de Sócrates, embora devamos ressaltar que Sócrates não recomendava a busca da excelência em vista dos benefícios



que isso pode trazer, mas por si mesma, enquanto o Anônimo leva em conta os benefícios.

Por algumas passagens estudiosos procuraram identificar o autor com sofistas conhecidos, porém não de modo inequívoco. Guthrie destaca o fato de que o *Protréptico* de Jâmblico faz uso dos escritos de diversos autores sem reconhecer isso expressamente, contendo até passagens retiradas palavra por palavra do *Fédon*, tornando possível supor, *a priori*, que outras passagens sejam tomadas de autores desconhecidos, como é o caso das passagens do livro XX; entretanto, não se pode dizer que essas passagens formem um extrato contínuo ou o todo da obra. Guthrie menciona os textos de Friedrich Blass (*De Antiphonte sophista Iamblichi auctore*, 1989) e Heinrich Gomperz (*Sophistik und Rhetorik*, 1912) que atribuem o texto a Antifonte, mas considera que a descoberta dos fragmentos do *Acerca da Verdade*, em 1915 e 1922, desconhecidos, portanto, no tempo em que Blass e Gomperz publicaram suas obras, demonstra que o texto não poderia ser de Antifonte, pois que nesses fragmentos ele defende teses muito diferentes das do Anônimo de Jâmblico. Guthrie afirma que a maioria dos críticos modernos admitem que não é possível apontar o autor; apesar das muitas tentativas de atribuir o texto a um autor conhecido, nenhuma conseguiu assentimento geral. Guthrie diz que o autor pode muito bem ter sido um aluno de Protágoras (devido às semelhanças de doutrina) familiarizado com o ensino de outros sofistas e Sócrates, provavelmente não um “sofista profissional”, por não ter a retórica em alta conta.<sup>67</sup>

Untersteiner está convencido que o texto é de Hípias, pois ideias presentes no capítulo XX do *Protréptico* de Jâmblico coincidem com as desse sofista.<sup>68</sup> Segundo Untersteiner, nesse escrito Hípias confronta o problema da fama e delinea seu ideal,

---

<sup>67</sup> GUTHRIE, 1995, p. 289-290.

<sup>68</sup> UNTERSTEINER, 2012, 392.

que consiste unicamente na aspiração à excelência, dirigida à um fim ético e legal. O *Anônimo de Jâmblico* defende a ideia de que a excelência individual em si mesma pode servir tanto a fins bons quanto a fins perversos, de modo que uma qualidade se torna boa ou má de acordo com os fins em vista dos quais é usada,<sup>69</sup> uma doutrina também encontrada no *Hípias Maior* 295e-296a; nessa passagem se discute o belo, que segundo *Hípias* é a capacidade (*dýnamis*) aplicada em algo bom.<sup>70</sup>

No texto introdutório ao *Anônimo de Jâmblico* na tradução *The Older Sophists*<sup>71</sup> Margaret Reesor afirma que a atribuição do texto a *Hípias* por Untersteiner tem fundamentos muito mais fracos que a tese de Andrew Thomas Cole (*The Anonymous Iamblich and his place in Greek political theory*, 1961), que demonstra similaridades entre o *Anônimo de Jâmblico* e o segundo livro da obra *Dos Deveres* de Cícero, que por sua vez é baseado na obra de mesmo nome escrita por Panécio de Rodes, assim como paralelos entre o *Anônimo* e fragmentos de Demócrito e Protágoras, concluindo que o *Anônimo* era um ateniense seguidor de Demócrito, havendo ele e Panécio encontrado uma fonte comum na obra *Peri Andragathias* (sobre a coragem ou virilidade) de Demócrito.

Segundo Robin Waterfield, tradutor e comentador da compilação *The First Philosophers*, os estudiosos são unânimes ao afirmar que as passagens principais do capítulo XX do *Protréptico* são de uma fonte sofística do final do século V a. C.. De acordo com a interpretação de Waterfield o autor anônimo se mostra um democrata

---

<sup>69</sup> DK 89, 3, 1-3.

<sup>70</sup> *Hípias Maior* 296c-e: “Sócrates – E então? Essa capacidade e essas coisas úteis, uma vez que sejam úteis para fazerem o mal, diremos que são belas, ou estarão longe disso?”

*Hípias* – Muito longe, Sócrates, é o que eu penso.

Sócrates – Nesse caso, *Hípias*, ao que parece, para nós a capacidade e a utilidade não são o belo.

*Hípias* – Sim, Sócrates, sempre que a capacidade realizar o bem e for útil.

Sócrates – Foi-se, então, nossa conclusão de que a capacidade e a utilidade sejam simplesmente o belo. Mas o que nossa alma queria dizer, *Hípias*, não é que a utilidade e a capacidade, sempre que aplicadas em algo bom, constituem o belo?

*Hípias* – Acho que sim.”

<sup>71</sup> SPRAGUE, 2001, p. 271.

defensor da lei e da ordem; ideias similares a essas podem ser encontradas na peça *As Suplicantes*, de Eurípides, 429-38. A tese do Anônimo de que nossa incapacidade de vivermos sozinhos nos compele a formar comunidades, que requerem lei e ordem para seres mantidas pode ser comparada ao mito de Prometeu, expresso no *Protágoras*, começando em 320c. Também é tentador ver nas últimas partes do texto uma resposta a Cálicles, negando a possibilidade de existir um homem superior que subjugassem pela força uma população.<sup>72</sup> Waterfield trata o texto como sendo de um autor desconhecido do final do século V a.C.

De Romilly considera que é consenso que o texto foi escrito durante a Guerra do Peloponeso (três últimas décadas do século V a.C.) e a maioria dos estudiosos acredita que o escritor foi um sofista, embora alguns o identifiquem com Demócrito. Na hipótese de ser um dos sofistas conhecidos, os nomes preferenciais são Protágoras e Hípias (Untersteiner), embora outros estudiosos tenham sugerido Pródico, Crítias, Antifonte, Antístenes, Theramenes e outros. Romilly considera desnecessário se ocupar com esse problema, mas nota que a própria incerteza quanto à identidade do autor demonstra a popularidade das ideias por ele expressadas. Romilly destaca a defesa das leis, a crítica à ideia do homem superior, de Cálicles, e os pontos em comum com o texto do *Protágoras*.<sup>73</sup>

Kerferd<sup>74</sup> afirma que embora hoje se aceite que o texto envolve a discussão de um tema sofístico, especialmente por abordar a oposição *phýsis* e *nómos*, tomando o partido da lei contra os que se opunham ao *nómos* em favor da natureza (opondo-se às ideias defendidas pelo personagem Cálicles no *Górgias*), todas as propostas de atribuir o texto a um autor conhecido ou mesmo à sua “escola” têm fracassado por falta de qualquer tipo de testemunho sólido.

---

<sup>72</sup> WATERFIELD, 2000, p. 301-2.

<sup>73</sup> ROMILLY, 2002, p. 168-72.

<sup>74</sup> 2003, p. 95.

É possível identificar paralelos deste autor com vários filósofos, sendo Protágoras aquele com que apresenta mais pontos em comum nos textos de que dispomos. No capítulo 2 veremos claramente a semelhança de partes do texto do Anônimo com o mito do *Protágoras* e a explicação discursiva que a ele se segue, principalmente no que se refere às razões para a criação das leis e a necessidade destas para os humanos. Veremos também no capítulo 3 a semelhança das opiniões do escritor anônimo plagiado por Jâmblico acerca da educação com textos conhecidos de Protágoras sobre o mesmo tema.

Entretanto, os pontos em comum com Protágoras não demonstram que o texto seja deste autor, embora possam ser indicativos de uma maior influência desse sofista, pois o Anônimo de Jâmblico pode ter bebido em muitas fontes para compor seu texto. Talvez o Anônimo tenha sido um dos muitos discípulos de Protágoras, mas nem isso se pode saber com segurança. O modo como Jâmblico transcreve o texto sem citar sua origem (como fez também com autores conhecidos, como Platão e Aristóteles), a ausência de uma passagem cuja autoria pudesse ser claramente identificada e a falta de consenso entre os estudiosos resultam na impossibilidade de presentemente sabermos se o autor é um dos filósofos que conhecemos ou outro indivíduo. Por essas razões nesta dissertação vamos considerar o Anônimo de Jâmblico um autor distinto dos conhecidos.

## CAPÍTULO 2

### Oposição entre *phýsis* e *nómos* e funções da lei na cidade

Este capítulo será norteado por alguns questionamentos acerca da relação entre natureza e lei/convenção/costume nos escritos de Antifonte e do Anônimo de Jâmblico, além de outros sofistas com os quais suas teses podem ser confrontadas. Destaquemos as questões principais. Que significa dizer que uma coisa é de tal modo por *phýsis* ou por *nómos*? Qual é a origem do *nómos*? Em que se fundamenta? O *nómos* deriva de algum modo da *phýsis*? As leis ou costumes podem ser transgredidos impunemente? Existem prejuízos derivados da desobediência à lei que vão além da punição convencionalmente estabelecida? O que é a justiça? É vantajoso ser justo? Existe uma correlação entre o natural e o vantajoso? A lei é um tirano que oprime os homens e os força a agir contra a natureza? Ou são as leis e os costumes que possibilitam todos os benefícios da vida civilizada? Quais características dos indivíduos e povos Antifonte e o Anônimo de Jâmblico consideram naturais ou convencionais? Que fatores são determinantes para as diferenças existentes entre os humanos? Os indivíduos com qualidades superiores, devidas à natureza ou ao esforço pessoal, têm o direito e a capacidade de subjugar os inferiores? Devemos viver segundo as prescrições da lei ou seguir a natureza? Veremos que algumas dessas questões foram investigadas apenas por Antifonte ou pelo Anônimo de Jâmblico, mas muitas foram abordadas por ambos. Estudaremos como abordam essas questões e de quais modos suas teses podem ser confrontadas.

A controvérsia entre natureza e lei se mostra com grande intensidade nos assuntos relacionados à vida do homem que habita uma cidade organizada por costumes e leis (*nómoi*), tais como os da Atenas em que Antifonte viveu. Como diz Oliveira em *Pólis e Nómos*:

Os sofistas procurarão insistentemente reduzir toda esfera jurídico-moral ao campo dos artifícios humanos, mediante o estabelecimento de uma cisão radical entre aquilo que pertence à *physis* e aquilo que pertence ao *nómos*, entre natureza e convecção, ou, por outra, entre verdade e opinião (OLIVEIRA, 2013, p. 73).

Pensadores gregos que abordam essa oposição, como Hípias,<sup>75</sup> Arquelau<sup>76</sup> e Cálicles<sup>77</sup> (possivelmente um personagem do *Górgias* de Platão) se questionam: que aspectos do comportamento e do modo de vida humano se devem à natureza e quais são produtos de convenções? A questão é muito relevante, porque aquilo que for natural será também sempre verdadeiro, real e independente das opiniões dos homens de cada lugar e cada época, mas o que existe por *nómos* é uma produção humana, algo artificial, produto de um acordo, uma convenção ou tradição, algo que depende inteiramente dos humanos para existir.

A diferença entre os gregos e os bárbaros (especialmente os persas), por exemplo, foi abordada por Antifonte através da distinção entre o natural e o convencional ou legal. Nota-se claramente que os povos apresentam características bastante diversas, mas o fator que é considerado determinante para a existência dessas diferenças influi profundamente na compreensão do que é o ser humano; se consideramos que certos povos são naturalmente diferentes, quer por características herdadas através das gerações, quer por influência do clima no corpo e na mente, necessariamente se segue que nem todos os grupos humanos são capazes de realizar as mesmas coisas, que alguns talvez sejam naturalmente inferiores em inteligência ou na

---

<sup>75</sup> *Protágoras* 337c: “Meus senhores, aqui presentes, creio eu que todos são aparentados, familiares e concidadãos - por natureza, não por lei. Porque qualquer coisa que é semelhante a outra é, por natureza, aparentada com aquela a que se assemelha; mas a lei, que é um tirano entre os homens, força a muitas coisas contrárias à natureza.” (Sempre citamos a tradução de Pinheiro, 1999, com modificações).

<sup>76</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, 16: “Arquêlaos sustentava [...] que os seres vivos se originaram do lodo, e que o justo e o torpe não existem por natureza, e sim por convenção.”

<sup>77</sup> *Górgias*, 483a: “De fato, perante a natureza, é sempre mais vergonhosa a alternativa pior, isto é, sofrer a injustiça; perante a lei, é cometê-la.” (Cálicles aparece apenas no *Górgias* de Platão, o que acarretou dúvidas acerca de sua existência real; segundo Kerferd, 1984, p. 52, a maioria dos estudiosos se dispõem a aceitá-lo como um indivíduo real).

excelência física e moral e que certas regiões habitáveis do mundo jamais poderão alcançar o mesmo desenvolvimento que outras; com base em teorias desse tipo, que fundamentam na natureza as diferenças entre os povos, podem ser feitas divisões hierárquicas dos humanos e até justificadas práticas como a escravidão ou dominação de um povo por outro, como já ocorreu. Porém, se considerarmos que as diferenças se devem à diversidade nas leis, nos costumes, na linguagem, na história dos povos, mas que, por natureza, não existem diferenças significativas entre grupos humanos (como entre gregos e persas), estaremos afirmando a unidade natural da espécie humana e que uma pessoa originária de qualquer lugar da Terra pode vir a desenvolver as mesmas características e habilidades que qualquer outra, dadas as condições necessárias para isso.

Também a questão acerca de como cada pessoa deve viver na cidade é abordada por Antifonte<sup>78</sup> e pelo Anônimo de Jâmblico por meio da oposição entre *nómos* e *phýsis*. Se aceitamos que a lei é geralmente uma imposição exterior, que não satisfaz nossos interesses e se opõe aos ditames da natureza acerca do que é proveitoso e agradável para nós, devemos nos submeter ao sistema legal ou seguir a natureza? De que modo e em que situações devemos preferir um ou outra? Conforme veremos, tanto Antifonte como o Anônimo de Jâmblico igualmente consideram que a lei é uma invenção humana, algo artificial, um acordo, mas também uma imposição (da natureza e dos homens uns em relação aos outros, segundo o Anônimo de Jâmblico, e apenas dos seres humanos, segundo Antifonte), porém divergem quanto ao modo como devemos nos comportar perante essas leis convencionadas. A lei impõe certos comportamentos e proíbe outros, nos dois casos não concordando necessariamente com nossas inclinações naturais, mas essas imposições, ainda que por vezes em alguma medida danosas, não se

---

<sup>78</sup> DK 87B44.

devem a fatores aleatórios. Se os humanos impuseram a si mesmos os limites das leis, o fizeram por uma razão; leis e costumes cumprem uma função na cidade e por isso não podem ser simplesmente, e em todos os casos, ignorados impunemente.

Também surge a questão sobre como os homens devem agir em relação aos outros (diretamente relacionada ao modo como o indivíduo deve agir na organização política em que está inserido). Esta questão tem como base as diferenças entre os indivíduos: quer por dotes naturais, por educação ou por uma combinação de ambos, é evidente o fato de que os indivíduos são diferentes e que apresentam capacidades desiguais para os diversos tipos de atividades realizadas por eles, sendo uns mais fortes e resistentes fisicamente, alguns mais hábeis na política ou na condução de seus negócios particulares que outros. Já que essas diferenças existem e se podemos considerar certas pessoas melhores que outras em diferentes aspectos, é justo que todos sejam tratados igualmente, ou os “melhores” têm o direito natural de dominar os “piores”? Se a lei ordena a igualdade e a natureza faz os humanos desiguais, os “superiores” devem ignorar a lei convencional e seguir a natureza? O Anônimo de Jâmblico discute essa questão, em polêmica com a opinião que vemos exposta por Cálicles no *Górgias*.

## **2.1 O conflito entre lei e natureza na vida do cidadão em Antifonte**

Em passagens da obra conhecida como *Acerca da Verdade*<sup>79</sup> (*Perí Aletheías*) Antifonte discorre sobre o conflito entre lei e natureza com que se depara o homem que

---

<sup>79</sup> DK 87B44. As passagens identificadas como provenientes de Antifonte fazem parte dos *Oxyrhynchus Papyri* ou Papiros de Oxirrínco, um grupo de manuscritos descobertos no Egito, próximo à cidade de Oxirrínco, moderna el-Bahnasa, entre o final do século XIX e início do XX. Diversos arqueólogos participaram das escavações, entre os quais Bernard Pyne Grenfell e Arthur SurrIDGE Hunt. Foram descobertos milhares de papiros produzidos entre os séculos I e VI d.C., escritos em grego e latim. Entre os trechos de obras antigas recuperadas estavam poemas de Píndaro, fragmentos de Safo, Eurípides, diagramas do *Elementos* de Euclides, passagens de livros do *Velho Testamento*, textos cristãos não-canônicos e passagens de muitas outras obras. Passagens do texto de Antifonte conhecido como *Acerca da Verdade*, (*Perí Aletheías*) foram encontradas em pedaços de papiro degradados. Os primeiros foram



vive numa cidade. Logo no início do texto (ou da primeira parte que pode ser lida no papiro) Antifonte nos dá uma definição de justiça (a primeira de três que aparecem no papiro):

Justiça, com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão. De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza (DK 87B44(a), col. 2).

Trata-se de uma equiparação do justo ao legal, limitando a justiça ao que é prescrito pelas leis do lugar em que se vive. O justo não está sempre associado ao que é conveniente (de fato, na maioria das vezes não está, conforme veremos), e a conveniência, não a justiça, é o critério e guia supremo das ações, devendo o homem agir segundo o as prescrições legais quando necessário, mas quando não, agir segundo os ditames da natureza.

Como esta passagem não é efetivamente o início do texto (restam ao menos cinco linhas ilegíveis acima destas citadas) não podemos saber o que foi dito por Antifonte antes dela; foi levantada a possibilidade de que ele não esteja expressando seu pensamento, mas apresentando ideias que pretende discutir. Segundo Kerferd, Antifonte inicialmente não está apresentando seu próprio pensamento, mas apresentando problemas que ele se dispõe a investigar.<sup>80</sup> O texto de Antifonte seria uma investigação acerca dessas teses, defendidas por outros em seu tempo, que equiparavam o justo à obediência às leis estabelecidas (segundo Kerferd, presumivelmente, a opinião

---

descobertos em 1915 e 1922 por Hunt e Grenfell (*P. Oxi.* 1364 e 1797); em 1984 novos fragmentos que completam lacunas do *P. Oxi.* 1364 foram publicados por Maria Serena Fungi (*P. Oxi.* 3647). Os papiros foram encontrados em estado imperfeito, contendo algumas linhas ilegíveis e outras em que foi necessário reconstituir algumas letras. Cf. CASSIN, 2005, p. 303-9.

<sup>80</sup> KERFERD, 1984, p. 115: “The key to the first part of the first fragment (DK 87A44) lies, as I have argued elsewhere, in recognizing that initially Antiphon is not stating his own view but is posing problems which he is proposing to investigate. This is after all what he himself says, as is clear once the correct reading is established in column 2 line 24 in the first papyrus fragment: ‘it is for all these reasons that we are making our investigation’. What this means is that Antiphon is providing us with a discussion of the opposition between *nomos* and *physis* which is quite invaluable as giving us an insight into the way in which such themes could be discussed in the sophistic period.”

“defendida pelos homens na rua”, ou seja, não necessariamente as teorias de um filósofo específico, mas opiniões comuns no fim do séc. V a.C.), afirmando que se deve obedecer às leis publicamente, mas privadamente seguir a natureza. Essa interpretação se baseia, em parte, na tradução de uma linha da segunda coluna: “é por todas essas razões que estamos fazendo nossa investigação”.<sup>81</sup> Na tradução de Ribeiro dos textos de Antifonte, que estamos utilizando para as citações, lemos: “O exame dessas coisas é totalmente justificado pelas seguintes razões: porque muitas das coisas justas segundo a lei estão em pé de guerra com a natureza [...]” (DK 87B44(a), col. 2).

A meu ver, a passagem usada por Kerferd para justificar a interpretação de que Antifonte está discutindo teorias que não são suas não indica isso com clareza. Ademais, creio que as outras passagens do papiro indicam que Antifonte realmente defendeu que o justo não necessariamente coincide com o vantajoso, que define o justo principalmente como o comportamento legal e que defende que se prefira a natureza à lei como guia das ações. A definição de justiça como obediência às leis não parece ser refutada por Antifonte e as outras duas possíveis definições de justiça que veremos não são necessariamente incompatíveis com esta.

Segundo Guthrie, muitos estudiosos argumentam que as teses presentes no papiro não são de Antifonte porque contrariam a moral mais tradicional que ele defende em outros escritos, principalmente os discursos forenses; nos discursos, Antifonte apareceria como um defensor das leis e no texto *Acerca da Verdade* se posicionaria contra as leis, em favor da natureza. O posicionamento de Guthrie, que considero o mais

---

<sup>81</sup> KERFERD, 1984, p. 115-6: “The papyrus opens, at least where it begins to be readable, with the words ‘Justice is therefore not to transgress the *nomima* (observances) of the city in which one lives as a citizen.’ But, as the most recent commentator has well pointed out, ‘the opening statement can hardly represent a view of justice held by Antiphon, who immediately proceeds to recommend ignoring the laws when one can getaway with it, and later has harsh things to say about laws and legal procedure actually in force. He is presumably stating a view of justice held by the man in the street’ (cf. Xenophon, *Mem.* IV, IV. 12). Antiphon’s conclusion on this point is clearly stated: if one follows this view of justice in ordering one’s life the results are contrary to nature.”

razoável em relação a esse problema, é de que não há contradição entre os escritos, porque Antifonte é um crítico do *nómos*, não seu inimigo.<sup>82</sup>

Retomemos o texto *Acerca da Verdade*. Antifonte diz que o objeto de sua investigação é mostrar que muitas das disposições justas, segundo as leis, estão em conflito com a natureza:

O exame dessas coisas é totalmente justificado pelas seguintes razões: porque muitas das coisas justas segundo a lei estão em pé de guerra com a natureza, pois são dispostas por lei aos olhos as coisas que devem [Coluna 3 = 67-99 H] ver e as que não devem; e aos ouvidos, as que eles devem ouvir e as que não devem; e à língua, as que ela deve dizer e as que não deve; e às mãos, as que elas devem fazer e as que não devem, e aos pés para onde devem ir e para onde não devem, e ao espírito [*nóo*], as coisas que deve desejar e as que não deve. Com efeito, não são para a natureza em nada mais afins nem mais próprias as coisas das quais as leis dissuadem os homens do que aquelas das quais persuadem (DK 87B44(a), col. 2-3).

Não se trata aqui de uma oposição entre um “justo segundo a natureza” e um “justo por convenção”, como defende o Cálicles do *Górgias*,<sup>83</sup> pois Antifonte diz que justiça consiste em obedecer às normas da cidade onde se vive como cidadão (em uma de suas definições). Considerando que a justiça é relativa ao *nómos*, ela se aplica ao âmbito da vida humana e seus convencionalismos, não ao que é natural.<sup>84</sup> Não é proposto um critério superior de justiça, como as leis não escritas (divinas) de Hípias.<sup>85</sup> A justiça diz respeito às normas da cidade onde se é cidadão; seu caráter é formal e não

---

<sup>82</sup> GUTHRIE, 1995, p.103: “Assim se argumentou porque parecem a muitos estudiosos contradizer a moralidade mais convencional advogada por Antifonte alhures. Alternativamente, sustentou-se que não há nenhuma contradição, porque as passagens que estamos a ponto de considerar não revelam o seu autor ‘como o inimigo imoral de *nómos* e controle social, mas como seu crítico, utilitarista realista, mas socialmente intencionado.’”

<sup>83</sup> *Górgias*, 483a-e.

<sup>84</sup> Veremos abaixo que Antifonte fala de outras duas definições de justiça: a segunda é não causar dano a quem não nos causou e a terceira é não causar dano a outros.

<sup>85</sup> XENOFONTE, *Memoráveis*, IV, 4: “Conheces, Hípias, leis não-escritas?”

— Sim, aquelas que em toda parte vogam e têm o mesmo objeto.

— Di-las-ás estabelecidas pelos homens? Tu dirias que são estabelecidas pelos homens?

— Como, se nem todos os povos vizinhos nem falam a mesma língua?

— Quem imaginas, então, formulou tais leis?

— Acho que foram os deuses que as inspiraram aos homens. Porque entre todos os povos a primeira lei é respeitar os deuses.”

se liga à matéria das leis particulares; a justiça é definida como obediência às leis convencionadas.

Mas as leis na maioria dos casos exigem que se faça o que é contrário à natureza ou o que não corresponde ao naturalmente conveniente. Embora a justiça seja definida como submissão às leis da sua cidade, não é recomendável ser justo incondicionalmente, mas, sim, quando necessário, segundo um critério da maior vantagem individual:

De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza. Pois as prescrições das leis são impostas de fora, as da natureza, necessárias. E as prescrições das leis são pactuadas e não geradas naturalmente, enquanto as da natureza são geradas naturalmente e não pactuadas (DK B44(a), col. 1).

Segundo Kerferd, a posição de Antifonte frente à oposição entre natureza e lei é mais extrema que a de Hípias, pois este teria dito que a lei nos oprime contra a natureza em *muitas* coisas,<sup>86</sup> enquanto Antifonte considera que *a maioria* das coisas que são justas segundo a lei estão em guerra com a natureza.<sup>87</sup>

No que concerne à natureza, a classificação das ações e fatos não se dá segundo o critério do justo ou injusto, mas, sim, da vantagem ou desvantagem, as quais costumam vir acompanhadas por prazer ou dor para o indivíduo:

De fato, as coisas que produzem sofrimento, por uma correta razão, não são proveitosas à natureza mais do que as agradáveis; não seriam, portanto, em nada mais convenientes as coisas dolorosas do que as prazerosas. Pois as coisas convenientes segundo a verdade não devem prejudicar, mas beneficiar. Agora, então, as coisas convenientes por natureza (...) (faltam as linhas 25 e 26; da 27 à 31 restam pequenas partes irreconstituíveis) (DK 87B44(a), col. 4).

---

<sup>86</sup> *Protágoras*, 337c.

<sup>87</sup> KERFERD, 1984, p. 115: “Hippias had said that law constrains us contrary to nature *in many things*. But in Antiphon’s treatise *On Truth* this has become ‘the majority of the things which are just by *nomos* are in a state of open warfare with nature.’”

Antifonte fala neste fragmento de coisas que causam sofrimento ou são agradáveis, que causam dor ou prazer, afirmando que umas são mais proveitosas à natureza que outras. Mas o que é esta natureza (*phýsis*) a que se refere? Pelo fragmento citado anteriormente sabemos que esta parte da investigação de Antifonte gira em torno do modo como o homem procede ou deve proceder: “De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza” (DK B44(a), col. 1); a dor ou o prazer de que fala só podem ser sensações experimentadas pelo que age ou padece de algum modo, de maneira que é o homem que obtém os benefícios ou prejuízos. Assim, podemos inferir que quando Antifonte fala que “as coisas que produzem sofrimento, por uma correta razão, não são proveitosas à natureza mais do que as agradáveis” (DK 87B44(a), col. 4) o termo *natureza* deve ser entendido como *natureza do homem*, enquanto qualidades fisiológicas presentes nos humanos.<sup>88</sup>

Nessas passagens, Antifonte se refere diretamente a um homem individual que sente prazer ou dor em consequência do que faz ou padece, mas sabemos por outro fragmento que ele considera os homens iguais por natureza: “agimos como bárbaros uns em relação aos outros, enquanto por natureza todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros quanto gregos” (DK 87B44, fragmento B). Voltaremos a estudar este fragmento em mais detalhe no capítulo 3, mas por ora é suficiente que levemos em consideração que Antifonte julga que as diferenças entre os homens de diferentes povos se devem a outros fatores e não à natureza, pois, por natureza, ao nascer, um grego em nada difere de um bárbaro. Como os homens são iguais sob o aspecto da natureza, podemos concluir que nessas passagens do fragmento DK 87B44(a),

---

<sup>88</sup> GAGARIN, 2002, p. 66: “In 44A, *physis* clearly has the concrete sense of those physiological qualities necessarily present ‘by nature’ in all humans: we breathe through our mouth and nose, cry when we are hurt, and so forth. No one can choose to act differently: it is impossible, for example, to breathe through one’s ears.”

Antifonte, ao usar o termo *natureza* ao falar do agradável e do desagradável, do que beneficia e prejudica, se refere especificamente à natureza humana, que é a mesma em todos os homens.

Nossa natureza nos impele a desejar certas coisas e nos afasta de outras, e as sensações de dor e prazer nos servem de guia acerca do que devemos buscar ou rejeitar. As ações que nos provocam prazer são as que nos beneficiam, ao passo que as que provocam dor nos prejudicam. Que são esses benefícios ou prejuízos de que fala Antifonte? Como ele fala de dor e prazer, somos levados a inferir que se refere ao corpo, que é diretamente beneficiado ou prejudicado por certas ações; esse benefício que deriva das ações acompanhadas por prazer poderia ser a saúde e a integridade física? Não é possível afirmar, mas parece ser esta uma inferência plausível. Entretanto, como a discussão mais ampla de Antifonte gira em torno do conflito entre as imposições legais e as prescrições da natureza, é possível que ele incluísse entre as causas de dor ou prazer situações que não causam danos diretos ao corpo, como o temor de represálias sentido pelo homem que se vê forçado a testemunhar contra alguém no tribunal.<sup>89</sup>

Tendo por base aquilo que beneficia ou prejudica a natureza (enquanto natureza do homem individual, que é igual em todos), o critério de escolha em que se baseia Antifonte é agir de modo a obter as consequências mais agradáveis. Mas a obtenção do prazer e o afastamento do sofrimento não parecem ser os objetivos últimos; o que buscamos é sempre o que for mais vantajoso para nós, o mais conveniente, sendo esse o objetivo maior; apenas ocorre que aquilo que é benéfico costuma estar associado ao prazer. Como o que é vantajoso, segundo a natureza, é também prazeroso e o

---

<sup>89</sup> DK 87B44(C), col. 1-2: “[...] padece ele mesmo injustiça da parte do acusado pelo testemunho, porque é odiado por ele, [Coluna II] ainda que tenha testemunhado coisas verdadeiras. E não apenas pelo ódio, mas porque deve guardar-se, todo o tempo, daquele contra o qual testemunhou, já que subsiste nele um inimigo tal que há de falar e fazer o que puder trazer-lhe algum mal.”

prejudicial é acompanhado por sofrimentos, as sensações de prazer e dor funcionam como guias fornecidos pela natureza para as ações, coisas que nos dirigem para o que é benéfico e nos afastam do danoso.

Existe, entretanto, uma exceção à regra que associa o natural ao vantajoso: a morte, que é natural, mas que é considerada pelos homens entre as coisas prejudiciais. “Por outro lado, o viver e o morrer são da natureza e, para eles, o viver é uma das coisas convenientes e o morrer uma das não-convenientes” (DK 87B44(a), col. 2-3). Essa passagem nos indica que o natural pode coincidir com o conveniente na grande maioria dos casos, mas não em sua totalidade. Outros casos nos quais podemos pensar que o que é natural e o que é vantajoso não coincidem são o envelhecimento e as doenças, ambos naturais e considerados inconvenientes pelos humanos.<sup>90</sup>

O critério para o ser humano decidir entre duas exigências opostas é sempre a maior utilidade ou benefício para si, juntamente com o menor prejuízo dos seus interesses, tomando por guia os sentimentos de prazer e desprazer. Guthrie levanta a possibilidade de interpretarmos o critério de Antifonte de maneira altruística, como se o máximo de benefício possível fosse aquele para o maior número possível de pessoas, o que colocaria Antifonte como um primeiro advogado do utilitarismo. Os textos que vimos não parecem corroborar essa hipótese, parecendo-nos mais provável, por enquanto, uma segunda possibilidade interpretativa proposta também por Guthrie, que consiste num critério individualista e até egoísta.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> GUTHRIE, 1995, p. 104: “O argumento parece ser que tanto a natureza como a lei produzem dano ou bem (até um defensor da natureza como Antifonte poderia dificilmente negar a ocorrência de desastres naturais como terremotos e inundações), e que têm critérios diferentes do que sejam bem e mal, e os da natureza se devem preferir.”

<sup>91</sup> GUTHRIE, 1995, p. 108: “Muito do que diz aqui se pode interpretar altruisticamente: a alegação de que o prazer é mais benéfico do que a dor poderia representar um utilitarismo hedonista de espécie universal, advogando uma conduta que assegurará o máximo de prazer no mundo em geral. De outra parte, porém, como quando ele deprecia o reprimir-se de agressão não-provocada como contrário àquela “natureza” que é seu ideal, parece que o hedonismo é egoísta e individualista.”

Porém, veremos mais adiante, com as outras duas definições de justiça, que as recomendações de Antifonte não são radicalmente egoístas no sentido de se buscar o benefício pessoal, mesmo que isso acarrete danos a outros; Antifonte acredita na semelhança natural entre os humanos e não o vemos, nos escritos de que dispomos, defender uma doutrina que recomende que alguns homens se sobreponham a outros e obtenham maior prazer para si por meio de uma conduta injusta.

E parece também que o processar, o julgar, o arbitrar, como quer que se os leve a cabo, não são coisas justas, pois a uns beneficia e a outros prejudica. Com isso os beneficiados não padecem injustiça, ao passo que os prejudicados padecem (DK 87B44(c), col. 2).

Antifonte parece defender que causar danos a outros é cometer uma injustiça (não é possível afirmar porque não possuímos sua argumentação completa). Veremos mais adiante se ele considera igualmente injusto causar danos a quem nos prejudicou e a quem não nos causou prejuízo, mas em qualquer caso, o dano que fazemos ao outro traz consigo consequências negativas.

(...) padece ele mesmo injustiça da parte do acusado pelo testemunho, porque é odiado por ele, [Coluna II] ainda que tenha testemunhado coisas verdadeiras. E não apenas pelo ódio, mas porque deve guardar-se, todo o tempo, daquele contra o qual testemunhou, já que subsiste nele um inimigo tal que há de falar e fazer o que puder trazer-lhe algum mal (DK 87B44(c), col. 1-2).

O ato de cometer injustiça (no sentido empregado por Antifonte, enquanto “causar prejuízos a outros”) ocasiona sempre algum tipo de prejuízo para quem o realiza, pois causa o ódio de quem a sofreu. O prejuízo que se segue à injustiça não ocorre somente quando a vingança é efetivamente levada a cabo, pois sua mera possibilidade já causa inquietação. Vimos anteriormente que Antifonte prefere a vantagem natural e o prazer a ela associado, ao mesmo tempo em que evita o prejuízo e a dor; como a prática da injustiça (causar dano a outro) é acompanhada de prejuízo, podemos dizer que



Antifonte se opõe à prática da injustiça. Antifonte defende um modo de proceder que tem a natureza como guia, mas que está fundado em princípios de não agressão (ou ao menos não iniciativa de agressão), de modo que, embora possamos considerar egoístas, não resultam em malefícios para os demais.

Antifonte prioriza os ditames da natureza sobre os da lei quando uns se opõem aos outros; ele diz que “As coisas convenientes fixadas pelas leis [*nómon*], por seu turno, são grilhões da natureza, as fixadas pela natureza, livres” (DK B44(a), col. 4). Sabemos que o termo *nómos*, traduzido aqui por lei, significa também costume. Se atentamos para o sentido de *nómos* enquanto lei formalmente estabelecida, Antifonte diz que coisas (ações) a que a lei obriga os homens (toda lei é uma obrigação, pois punições são previstas para os que não a obedecem) são como cadeias da natureza; em outros termos: as determinações artificiais das leis impõem limites à natureza, forçando o homem a comportar-se de certas maneiras. Mesmo se entendermos *nómos* como costume isso ainda pode se aplicar, pois práticas “proibidas” pelos costumes também são seguidas de certos tipos de punições, como a execução social.

As vantagens naturais correspondem ao que necessariamente nos beneficia, porque estão relacionadas à nossa própria disposição; não podem ser impostas porque não vêm de fora: são intrínsecas às próprias características dos humanos. As disposições legais muitas vezes impõem comportamentos que estão em desacordo com nossa disposição natural, os “grilhões da natureza” a que Antifonte se refere no fragmento DK B44(a), col. 4; nesses casos as imposições legais são necessariamente prejudiciais, pois ou causam a dor de que a disposição natural nos afasta ou limitam o prazer a que a natureza nos compele, e sabemos que o prazer está associado ao que beneficia e a dor está associada ao prejudicial. Normas externas não são capazes de alterar o que é

naturalmente vantajoso ou desvantajoso para o indivíduo, de modo que quando a lei impõe algo contrário à natureza ocorre um prejuízo para o indivíduo.

Em todos os casos em que as prescrições legais estão em contradição com as disposições da natureza, o indivíduo deve optar pelo que for mais vantajoso para si e que lhe ocasione a menor quantidade de malefícios. As leis, mesmo quando opostas à natureza, estabelecem punições para quem as desrespeita, punições que necessariamente devem ser maiores do que os benefícios que se pode obter com a transgressão, pois, se não fosse assim, todos optariam por burlar as leis; Antifonte leva esse fato em consideração, ao afirmar que se deve respeitar as leis em todas as ocasiões em que outros estão cientes de nossos atos, mas, ao estarmos sós, devemos seguir a natureza.<sup>92</sup>

Em muitas ocasiões as leis ordenam que se faça o que é prejudicial por natureza (por provocar dano ou sofrimento ao indivíduo) e nesses casos devemos agir conforme a natureza quando for possível escapar às punições legais. As leis são artificiais, produtos de convenções, por isso somente sofreremos as sanções estabelecidas se formos descobertos, mas quando ultrapassamos os limites da natureza sofreremos necessariamente as consequências, mesmo que ninguém o saiba, pois são limites estabelecidos não por acordos, mas derivados da própria disposição natural humana.

Guthrie compara a recomendação de se obedecer às leis quando observado, mas obedecer a natureza quando se está só, com o que é dito por Glauco no livro II da *República*.<sup>93</sup> Nessa passagem Glauco, discutindo com Sócrates a origem e natureza da justiça, afirma que, na opinião comum, é bom cometer a injustiça e mau sofrê-la, mas que há mais mal em sofrer injustiça do que bem em cometê-la; os que não eram capazes

---

<sup>92</sup> GUTHRIE, 1995, p. 106: “O auto interesse exige que o homem se conforme apenas quando de outra forma fosse observado e punido. Lei e natureza têm ideais diferentes. Na natureza, vida, liberdade e prazeres são benéficos, e a morte não o é, mas a lei manda coisas que são dolorosas e impõe restrições artificiais à natureza. Estas não são verdadeiramente benéficas.” O termo “ideais” não parece ser adequado para se referir à natureza; melhor seria dizer exigências da natureza (como a exigência de comer quando se tem fome).

<sup>93</sup> *República* 359a-360d.

de cometer injustiça sem sofrê-la estabeleceram costumes e leis que deveriam ser seguidos, escolhendo evitar o maior mal, sofrer injustiça, por não serem capazes de fruir o maior bem, cometer injustiça impunemente; assim, os homens prefeririam agir injustamente e só seguem a justiça por incapacidade. Para ilustrar essa opinião, Glauco usa como exemplo a estória do anel de Gíges: o pastor lídio Gíges encontra um anel capaz de tornar quem o usa invisível; usando esse anel Gíges seduz a rainha, conspira com ela a morte do rei, mata-o e obtém assim o poder. O anel possibilita a Gíges cometer injustiças que antes não cometia por temer punições. Se fossem dados dois anéis, a um homem justo e a um injusto, os dois agiriam de modo diferente? A conclusão imediata é que, se tanto o homem justo (em circunstâncias normais) como o injusto tivessem um anel desses, eles não se diferenciariam, ou seja, ambos seriam injustos. Esta estória é proposta como uma prova argumentativa de que ninguém é justo de modo deliberado ou consentido, mas é forçado a ser justo, embora acredite que ser justo não é um bem, pois agir injustamente geralmente resulta em maiores proveitos quanto aos bens exteriores.<sup>94</sup>

Esse exemplo é apresentado por Glauco como um problema para Sócrates tentar superar: é possível defender que a justiça é boa em si mesma, ou ela é praticada apenas por temor? Segundo Guthrie,<sup>95</sup> na visão esboçada por Glauco, as virtudes aceitas devem ser praticadas por medo do pior, pois, possuindo o anel de Gíges, ninguém seria ou deveria ser virtuoso, e oportunidades não observadas de desafiar o *nómos* ocorrem e devem ser aproveitadas.<sup>96</sup> Sócrates é contrário a essa tese, defendendo que a justiça é

---

<sup>94</sup> Cf. MARQUES, 2006, p. 8.

<sup>95</sup> GUTHRIE, 1995, p. 106-7

<sup>96</sup> MARQUES, 2006, p. 9: “‘Não ser visto’, ou seja, ‘não aparecer’ é o complemento decisivo para o modo ‘técnico’ de ser injusto; só na não visibilidade, o injusto realiza a injustiça de modo eficaz ou perfeito, ou seja, aquele que é visto enquanto tal, que é ‘pego’, é incompetente e não realiza a extrema injustiça, que é ‘(a) parecer sem ser’. A perfeita injustiça, ou a injustiça ‘tecnicamente’ bem feita, é a que se articula intimamente (‘essencialmente’?) à aparência de justiça.”

boa em si mesma e que a injustiça é sempre um mal,<sup>97</sup> enquanto Antifonte argumenta que o agir justamente é prejudicial, quando uma exigência da lei é contrária a uma vantagem natural. Antifonte parece recomendar o respeito às leis, quando em público, pelo mesmo motivo aceito por aqueles a quem Glauco se opõe: para evitar as punições estabelecidas contra os que descumprem a lei.

Transgredindo as prescrições das leis, com efeito, se encoberto diante dos que compactuam, aparta-se de vergonha e castigo; se não se encobre, porém, não. Se alguma das coisas que nascem com a natureza é violentada para além do possível, mesmo que isso ficasse encoberto a todos os homens, em nada o mal seria menor, e, se todos vissem, em nada maior, pois não é prejudicado pela opinião, mas pela verdade (DK 87B44(a), col. 2).

As punições estabelecidas pelas leis somente são aplicadas quando o delito cometido se torna conhecido, podendo tornar-se maior o dano sofrido quando mais pessoas tomam conhecimento, mas as punições que sofremos, ao transgredir as disposições da natureza, ocorrem sempre, necessariamente, ainda que ninguém fique sabendo e não variam de intensidade se são muitos ou poucos que testemunhem o acontecimento.

O dano sofrido por quem ultrapassa os limites da natureza é inevitável porque o impedimento está fundamentado no próprio modo como um ser vivo “funciona” e opera. Alguém que coloca a mão no fogo sofre dano inevitavelmente, pois a carne, por natureza, é incapaz de resistir ao fogo, e o dano também é inevitável para quem salta de

---

<sup>97</sup> Posteriormente no diálogo Sócrates defende que mesmo a vida de um homem que fosse verdadeiramente justo sem parecê-lo (portanto, sem fruir os benefícios e honras da *aparência* de justiça) seria melhor que a do injusto que parece ser justo, pois a justiça é o bem supremo da alma considerada em si mesma, aquilo que torna a alma melhor e por isso merece ser buscada por si mesma, ao passo que a injustiça é o mal supremo da alma: “Não refutamos da discussão todas as considerações estranhas, evitando louvar a justiça por causa das recompensas ou da reputação que proporciona, como fizeram Hesíodo e Homero? Não descobrimos que a justiça é o bem supremo da alma considerada em si mesma e que esta deve realizar o que é justo, quer possua ou não o anel de Giges e, para além desse anel, o elmo de Hades?”. *República*, X, 612a-b.

uma grande altura sobre o solo duro ou consome líquidos venenosos, pois o corpo humano não está configurado para suportar esses tipos de interações.<sup>98</sup>

Para Antifonte, o *nómos* é algo criado pelos homens e que existe apenas dentro das relações humanas, por isso as punições que a lei prescreve não ocorrem necessariamente, mas apenas quando essas relações ocorrem do modo previsto.

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, [Coluna 6 = 165-197 H] não seria inútil [DK: “sem proveito”/BDC e P: “que recusam auxílio”] o [DK e BDC: liame/P: obedecer] às leis. Por outro lado, parece, agora, não ser suficiente para socorrer os que se submetem a tais coisas o justo que vem da lei, o qual, primeiramente, permite ao paciente padecer e ao agente, agir. E nem impedia então o paciente de padecer nem o agente de agir. E, remetendo ao castigo, em nada é mais propício ao que padeceu do que ao que agiu, pois deve persuadir os que vão castigar de que padeceu [DK: reclama para poder ganhar a causa/BDC: obter justiça por meio de ilusão]. As mesmas coisas, porém, se deixa ao agente negar. [Coluna 7 = 198-231 H] [Trecho muito danificado] (DK 87B44(a), col. 5-7).

O fato de Antifonte ter escrito uma obra acerca do consenso ou concórdia (*homónoia*)<sup>99</sup> parece indicar que ele atribui importância ao acordo construído (argumentativamente ou retoricamente) entre os cidadãos nas diferentes instituições da cidade. Essa *homónoia* era provavelmente relacionada às leis, o consenso dos cidadãos acerca dos *nómoi* que guiam suas condutas.<sup>100</sup> Mas, ainda que as leis sirvam a uma

---

<sup>98</sup> CASSIN, 2005, p. 70-1: “A transgressão da necessidade natural produz um dano ‘segundo a verdade’ (*di’ aletheian*, fr. B, col. II e III): como testemunhado pela etimologização, não se poderia ‘escapar’ (*lathei*, de *lanthano*, ‘estar escondido’, *ibid.* col. II) à natureza, de tal modo que o castigo sempre ocorre. Ao contrário, a transgressão de uma regra convencional só produz efeito ‘segundo a opinião’, logo radicalmente diferente quando se opera sob o olhar do público ou no secreto do privado.”

<sup>99</sup> DK 87B44(e): “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 consanguinidades, 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 [...]” (O texto é de Jâmblico, presente em Estobeu II 33,15; foi acrescentado por Diels-Kranz e Untersteiner junto aos fragmentos de Antifonte como uma comparação com o título de sua obra).

<sup>100</sup> DK 87B44(e): “Mas lhe parece que o consenso é o maior bem para as cidades e que nelas, muito frequentemente, as assembleias dos anciãos e os melhores varões exortam os cidadãos a compartilhar do mesmo senso; e por toda parte na Hélade vigora uma lei que impele os cidadãos a jurar em sermão compartilhar do mesmo senso, e por toda parte efetivamente proferem um tal juramento; eu, porém, julgo

função,<sup>101</sup> Antifonte não as considera invioláveis em seus ditames particulares ou que não possam sofrer modificações.

Em várias passagens do *Acerca da Verdade*, Antifonte demonstra as contradições existentes entre as prescrições das leis, no que se refere ao justo e ao injusto. Segundo Guthrie, encontramos nas passagens preservadas do *Acerca da Verdade* três noções de justiça, por vezes consideradas irreconciliáveis e, sendo assim, necessariamente de origem diversa.<sup>102</sup> A primeira dessas noções de justiça, já citada anteriormente, diz que “Justiça, com efeito, é não transgredir as normas da cidade onde se vive como cidadão” (DK 87B44(a), col. I). Este é o primeiro trecho do papiro que pode ser lido. Segundo Kerferd,<sup>103</sup> essa afirmação inicial dificilmente representa uma visão de justiça realmente sustentada por Antifonte, que, imediatamente após essa passagem, recomenda que se ignore as leis quando for possível não ser punido. Essa noção de justiça enquanto obediência às leis da cidade seria a visão de justiça comumente defendida pelos homens, mas, segundo Kerferd, Antifonte deixa claro que se alguém segue essa noção de justiça no ordenamento de sua vida os resultados que obtém são contrários à natureza.

---

que isso acontece não como se os cidadãos decidissem pelos mesmos coros, nem como se louvassem as mesmas flautas, nem como se fossem tomados pelos mesmos poetas, não a fim de se comprazerem, mas a fim de serem persuadidos a obedecer às leis [...]”. Essa passagem é de Xenofonte, *Memoráveis*, IV 4, 16, presente nas edições de Diels-Kranz e Untersteiner dos fragmentos de Antifonte; citada aqui na tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro. Embora não seja de Antifonte, esta passagem é útil para ajudar a compreender o sentido de *homónoia* para alguém quase seu contemporâneo: a *homónoia* é principalmente concordância dos cidadãos acerca das leis (e costumes) às quais estão sujeitos.

<sup>101</sup> KEFERD, 1984, p. 149: “What we can say is first that it occurs in two fragments of Democritus, namely in DK 68B 250 where we are told that it is only as a result of *homonoia* that cities can accomplish great works, including wars, a theme that forms part of Socrates’ criticism of injustice, as a source of disabling disagreement, in the first book of the *Republic*, and in DK 68B255 which has been described, perhaps with some exaggeration, as the most remarkable single utterance of a political theorist in Hellas. This is the fragment where we are told that on the occasions when the powerful have the courage to advance money, to serve and provide benefits for the have-nots, then there is pity and an end to isolation, and there is also friendship and mutual aid. The citizens become like-minded and other blessings result such that no man could enumerate them. We know also that Gorgias spoke on the subject of *homonoia* at Olympia (82 B8a). It was the title of a work by Antiphon (DK 87B44a), the contents of which however remain enigmatic.”

<sup>102</sup> GUTHRIE, 1995, p. 106.

<sup>103</sup> KERFERD, 1984, p. 115-6.

Encontramos uma segunda noção de justiça no fragmento DK 87B44(c). Ao discorrer sobre as contradições da lei e da justiça, Antifonte diz:

(...) do justo (...) o testemunhar a verdade uns aos outros é considerado justo e em nada menos útil para as ocupações dos homens. Agora, porém, quem fizesse isso não seria justo, enquanto for justo o não ser injusto com ninguém, quando não se padeceu injustiça (DK 87B44(c), col. 1).

Nessa passagem (a primeira que pode ser lida nesse trecho do papiro) temos um exemplo da primeira noção de justiça enquanto obediência às leis da cidade, pois é dito que testemunhar a verdade é considerado justo e útil aos homens. Se consideramos essa noção de justiça expressa por Antifonte como uma visão corrente dos homens, como defende Kerferd, segue-se que os homens em geral consideram justo que se fale a verdade nos tribunais. Entretanto, essa noção de justiça é questionada por Antifonte ao afirmar que aquele que seguir essa determinação não estará sendo justo, se entendermos que ser justo é não ser injusto com outro, quando não sofremos injustiça. Podemos compreender essa definição de justiça como 'não ser injusto com alguém que não foi injusto conosco', ou então 'não ser injusto, a não ser em resposta a uma injustiça' e, portanto, só ser injusto contra quem é injusto conosco.

Essa segunda noção de justiça está em aparente contradição com a primeira, pois se formos justos, enquanto obedientes às leis da cidade, podemos ter que testemunhar a verdade contra alguém que não foi injusto conosco (estando subentendido que testemunhando a verdade causaremos algum dano a essa pessoa, na forma de punições previstas pela lei), mas, ao fazermos isso, estaremos sendo injustos contra essa pessoa, se entendemos que não é justo cometer injustiça contra quem não foi injusto conosco.

Essa noção de justiça parece um pouco estranha para nós, pois normalmente não consideramos que aquele que testemunha contra um infrator da lei está sendo

injusto para com ele, caso não seja vítima direta de suas ações ilegais; ao contrário, julgamos que age justamente ao testemunhar a verdade e que seu ato é louvável. Um fator a considerar é o fato de Antifonte pôr em evidência situações de contenda direta entre cidadãos (ao invés de contendas de cidadãos contra a cidade, por exemplo).<sup>104</sup> Tendo como verdadeira a tese unitária acerca da identidade de Antifonte, o que vemos em suas *Tetralogias* são exemplos de disputas fictícias em que as partes litigantes são cidadãos comuns, que pessoalmente se defendem ou acusam; estando dois homens em conflito direto, tendo muito a ganhar ou perder com a decisão dos juízes, não é difícil compreender que um indivíduo que testemunha em favor de uma das partes será visto pelo outro como alguém que toma partido de seu adversário e que, com isso, se coloca contra ele.

Segundo Antifonte, essa definição de justiça como 'não ser injusto com alguém que não foi injusto conosco' é incompatível com o ditame legal de testemunhar a verdade nos tribunais. Seu raciocínio pode ser resumido deste modo: não é justo causar dano a quem não nos tenha feito nenhum mal e a lei nos diz que devemos testemunhar sempre a verdade; quando somos chamados a testemunhar em um caso que não nos diz respeito diretamente, devemos falar a verdade sobre os atos que o acusado cometeu, fazendo com que ele seja punido conforme as prescrições da lei; então, se obedecermos ao preceito de testemunhar a verdade, desobedecemos àquele que nos manda não causar dano a quem não nos fez mal, ou, se obedecemos ao preceito de não causar dano a quem não nos prejudicou, temos que necessariamente violar o preceito legal de testemunhar a verdade no tribunal. A situação do homem que vive na cidade é contraditória, pois ele é compelido a agir segundo noções de justiça incompatíveis entre si. Vemos que não

---

<sup>104</sup> GAGARIN, 2002, p. 23-4 “Automatic means of deciding disputes, such as the ordeal, that are common in most other premodern legal systems are quite rare in early Greek law and are generally limited to minor issues. Justice for the Greeks was generally a process of adjudicating conflicts between opposing claims, and a trial thus normally involved a pair (or sometimes two pairs) of *logoi*.”



somente há um conflito entre as exigências da natureza e do *nómos*, mas também entre as convenções e costumes que dirigem a vida política.

Se testemunharmos a verdade e o acusado é punido, atraímos para nós seu ressentimento e passamos a viver em constante temor de que ele venha a se vingar futuramente; mas, se não dizemos a verdade, podemos provocar o ódio da vítima daquela transgressão e ainda recebermos alguma punição legal.<sup>105</sup> Antífonte conclui que:

[...] não é possível que essas coisas sejam justas e também o não ser injusto nem padecer injustiça. Mas é necessário que ou apenas uma dessas possibilidades seja justa ou que ambas sejam injustas” (DK 87B44(C), col. 2).

O “agir injustamente” na passagem de Antífonte parece ser quase um sinônimo de “causar dano”<sup>106</sup> e a justiça pode ser definida como não causar dano a outros que não nos tenham causado, sendo justo prejudicar apenas aqueles que nos prejudicaram. A justiça assim entendida é muito diferente de uma “justiça natural” enquanto imposição da vontade do mais forte defendida por Cálicles, ou a submissão às leis estabelecidas pelos mais fortes para benefício próprio, como defende Trasímaco no Livro I da

---

<sup>105</sup> DK 87B44(C), col. 1-2: “Pois é necessário que aquele que testemunha, ainda que testemunhe coisas verdadeiras, de algum modo seja injusto igualmente com o outro [versão DK e U:] e, ao mesmo tempo, que ele venha a padecer injustiça depois pelas coisas que disse [versão BDC:], e padece em seguida injustiça, pois está implicado em ódio;

[versão comum:]

com isso, por causa das declarações desta testemunha, é preso o acusado pelo testemunho e perde seus bens ou a própria vida, por causa de alguém com quem não é injusto.

De fato, com isso é injusto, por um lado, com o acusado pelo testemunho, porque é injusto com alguém que não é injusto consigo; por outro lado, padece ele mesmo injustiça da parte do acusado pelo testemunho, porque é odiado por ele, [Coluna II] ainda que tenha testemunhado coisas verdadeiras. E não apenas pelo ódio, mas porque deve guardar-se, todo o tempo, daquele contra o qual testemunhou, já que subsiste nele um inimigo tal que há de falar e fazer o que puder trazer-lhe algum mal.”

<sup>106</sup> GAGARIN, 2002, p. 76: “The meaning of the verb *adikein*, ‘to wrong,’ is obviously equivocal. Etymologically, it means ‘commit injustice’ (*adikia*), but the meaning of ‘injustice’ can shade into ‘injury’. Antiphon plays on this ambiguity: a person’s behavior that is just by the rules of the legal system has the consequence that it injures someone who has done them no harm. Thus, in a manner reminiscent of Socrates, Antiphon demonstrates contradictions that result from juxtaposing two popular views.”

*República*.<sup>107</sup> A definição de justiça defendida aqui consiste em não tomar a iniciativa da agressão; os motivos para isso são egoístas: não sofrer o revide do agredido, mas, se todos acatam o princípio, resulta que ninguém padece injustiça e não há necessidade de revide.

A terceira definição de justiça que podemos encontrar nas passagens de *Acerca da Verdade* é a de não se cometer injustiça, no sentido de não prejudicar ninguém, sem mencionar a exceção de poder fazê-lo contra quem é injusto conosco:

E parece também que o processar, o julgar, o arbitrar, como quer que se os leve a cabo, não são coisas justas, pois a uns beneficia e a outros prejudica. Com isso os beneficiados não padecem injustiça, ao passo que os prejudicados padecem (DK 87B44(C), col. 2).

Novamente, o injusto é praticamente um sinônimo de danoso, pois Antifonte considera que é injusto testemunhar porque isso prejudica alguém.

À primeira vista, as duas primeiras concepções de justiça parecem compatíveis: justo é obedecer às leis da cidade onde se vive como cidadão, e as leis da cidade ordenam que não se deve ser injusto com os demais; no entanto, as leis da cidade, no respeito às quais consiste a justiça, segundo a primeira definição, mandam que testemunhemos contra quem infringiu a lei, mesmo se este não nos tenha causado mal diretamente, o que é contrário à justiça em sua segunda definição. A terceira definição de justiça se opõe às duas primeiras, pois diz que ser justo é não cometer injustiça de modo algum (entendida como não causar dano), mas as leis da cidade, em certas circunstâncias, ordenam que causemos dano a quem não nos prejudicou e a segunda definição de justiça diz que é justo causar danos somente a quem nos causou.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> *República*, I 338c *et. seq.* Segundo Marques “para Trasímaco, a justiça é um efeito produzido pela instauração das leis por parte de quem detém o poder, ou seja, os fortes” (MARQUES, 2006, p. 1). A justiça, assim entendida, passa a existir quando as leis são estabelecidas, pois nessa concepção ser justo é viver segundo as leis, que são estabelecidas pelos mais fortes para atender seus próprios interesses.

<sup>108</sup> GUTHRIE, 1995, p. 106-7: “Sustentou-se que estas duas definições de justiça conflitam e, portanto, não podem receber adesão da parte das mesmas pessoas. Mas pode não ter parecido assim para Antifonte,

Se todos seguissem à risca a terceira definição de justiça, esta não estaria em contradição com as outras duas, pois se ninguém tomasse a iniciativa da agressão, algo ordenado pelas leis da cidade, não seria necessário revidar ou prestar testemunhos no tribunal; mas esse respeito universal à lei, obviamente, não ocorre em nenhuma cidade. O indivíduo que tentar ser justo, no sentido de não provocar dano a ninguém, só poderá fazê-lo se deixado em paz, mas, se isso não ocorrer, ou sofrerá em consequência dessa atitude, por exemplo, sendo punido por não dizer a verdade no tribunal (e sofrer, quando é possível não sofrer, é contrário à natureza), ou será forçado a cometer injustiça, se for chamado para testemunhar; do mesmo modo, aquele que tentar seguir a segunda definição de justiça não poderá fazê-lo se for chamado ao tribunal sem que desrespeite o ditame natural de não sofrer dano, quando possível. Por isso, nas relações efetivas entre os cidadãos, a contradição entre as leis persiste, assim como as contradições entre lei e natureza.

A causa da contradição parece residir na equiparação do 'danoso' com o 'injusto', excluindo a possibilidade de um dano ser justo, como na aplicação de uma multa a quem fraudou os cofres públicos, por exemplo; outra solução para a contradição seria pensar, como Sócrates e Platão, que a punição legal não é um prejuízo, mas algo benéfico, como um remédio para a alma, de modo que é justo testemunhar contra criminosos, porque isso os beneficia.<sup>109</sup> Se poderia ainda dizer que quem infringe a lei causa danos a todos na cidade, pois o estado de anomia é o mais prejudicial a todos<sup>110</sup> e,

---

pois o modo de ele introduzi-las no começo e no fim de sua argumentação de que testemunhar contra um homem 'não é justo' implica que são idênticas ou muito semelhantes. Completa liberdade de injustiça, tanto de fazê-la como sofrê-la, é o ideal, mas não está no poder de quem quer que seja assegurar-se de que nenhum outro homem lhe faça injustiça, de sorte que a melhor expressão prática da justiça é nunca tomar a iniciativa de fazer a injúria; e obviamente, se isto se observasse universalmente, seguiria a outra: se ninguém agisse a não ser em autodefesa, não haveria nenhum ataque para tornar necessária a autodefesa. Muito provavelmente a terceira descrição de justiça era equivalente na mente de Antifonte à primeira, uma vez que Platão faz Glauco dizer que na opinião geral a lei era 'acordo mútuo a não infligir nem sofrer injúria.'"

<sup>109</sup> Cf. *Górgias* 478d-e.

<sup>110</sup> Como diz, por exemplo, o Anônimo de Jâmblico, conforme veremos na segunda parte deste capítulo.

por isso, ao testemunhar, estamos sempre causando dano a quem nos causou, mas essa alternativa não parece adequada para Antifonte, que considera que se pode infringir as leis em certas ocasiões, obedecendo a natureza, sem causar danos a outros indivíduos ou à coletividade.

Vemos que na controvérsia entre natureza e lei o posicionamento de Antifonte é mais complexo que uma mera defesa da natureza contra as leis, pois estas foram estabelecidas por algum motivo e nem todas são contrárias ao naturalmente vantajoso. Segundo Gagarin, a afirmação de Antifonte acerca da morte<sup>111</sup> mostra que as imposições do *nómos* sobre a *phýsis* não são em si mesmas danosas ou más, e que em nenhum momento do fragmento DK 87B44 Antifonte condena o *nómos* em geral; ele apenas critica aspectos específicos do *nómos* que são danosos.<sup>112</sup>

Obedecer às leis não é inútil, se existir alguma proteção para quem o faz, mas isso não ocorre necessariamente, por conta do modo como a justiça é administrada. Antifonte não parece se opor à existência de um sistema legal,<sup>113</sup> mas às falhas desse sistema e às leis que desnecessariamente causam transtornos e impõem restrições à vantagem natural. Porém, mais do que nas contradições internas da lei, Antifonte insiste na oposição que frequentemente existe entre o que a lei prescreve e as disposições da natureza:

O exame dessas coisas é totalmente justificado pelas seguintes razões: porque muitas das coisas justas segundo a lei estão em pé de guerra com a natureza, pois são dispostas por lei aos olhos as coisas que devem [Coluna 3 = 67-99 H] ver e as que não devem; e aos ouvidos, as que eles devem ouvir e as que não devem; e à língua, as que ela deve dizer e as que não deve; e às mãos, as que elas devem fazer e as que não devem, e aos pés para onde devem ir e para onde não devem, e ao espírito (*nóo*) as coisas que deve desejar e as que não deve. Com

---

<sup>111</sup> DK 87B44(a), col. 2-3: “Por outro lado, o viver e o morrer são da natureza e, para eles, o viver é uma das coisas convenientes e o morrer uma das não-convenientes.”

<sup>112</sup> GAGARIN, 2002, p. 70.

<sup>113</sup> O próprio fato de Antifonte ter escrito uma obra *Sobre o Consenso*, possivelmente tratando do consenso que deve existir entre os cidadãos, no que concerne às leis e aos costumes, nos indica que ele não desejava abolir as leis em favor de se seguir apenas a natureza.

efeito, não são para a natureza em nada mais afins nem mais próprias as coisas das quais as leis dissuadem os homens do que aquelas das quais persuadem (DK 87B44(a), col. 2-3).

É possível ver nessa passagem uma crítica ao excesso de leis da cidade (provavelmente Atenas) e à demasiada intromissão do público na vida privada? De acordo com as tradutoras da edição portuguesa dos fragmentos dos sofistas, Ana Sousa e Maria José Pinto, Antifonte se mostra contrário aos excessos das leis.<sup>114</sup>

É possível que a recomendação de Antifonte de que devemos seguir as leis em público e obedecer à natureza quando não estivermos na presença de testemunhas, signifique principalmente que as leis não devem ser tão intrusivas, com prescrições desnecessárias e que causam mais transtornos que benefícios.<sup>115</sup> Talvez possamos interpretar que, na recomendação de que devemos respeitar as leis em público e obedecer a natureza privadamente, está implícito o posicionamento de que as leis devem ser restritas à esfera pública, às relações entre os indivíduos e à atuação do cidadão na cidade, pois essas são coisas que ocorrem à vista de todos; mas quanto à vida privada do cidadão, aquilo que ele faz quando não está sendo observado, a cidade não deve tentar impor limitações ou exigências arbitrárias e desnecessárias (como restrições acerca do que deve ver, ouvir, falar e desejar); no entanto, já que as leis impõem essas limitações, devemos ignorar tais leis quando possível e obedecer preferencialmente aos ditames da natureza.

---

<sup>114</sup> SOUZA; PINTO, p. 222, nota 79: “Antifonte, no âmbito da polêmica centrada na oposição entre *nómos* e *phýsis*, defende claramente as vantagens resultantes da obediência às prescrições da natureza, em detrimento da submissão às imposições artificiais das leis e aos acordos instituídos na *pólis*. O sofista faz-se porta-voz das críticas de muitos dos seus coetâneos contra a excessiva intromissão do ‘público’ no ‘privado’, denunciando a multiplicidade de leis que pretendem regulamentar a vida dos indivíduos (com um pormenor abusivo, desde o que devem ver e ouvir, fazer ou não fazer até os passos que têm de dar e ao que dizem ou não dizem).” Essa interpretação talvez não seja a mais adequada, por não serem indicados textos que suportem a tese que Antifonte se opunha à “intromissão do público no privado”.

<sup>115</sup> CASSIN, 2005, p. 70-1: “Com esse segredo [o respeito à natureza quando não observado] se opera evidentemente um retorno ao natural, mas a natureza não tem, então, nada mais de primeiro: é uma simples saída – que Antifonte descreve com acentos às vezes sadianos – o imperialismo dessa legalidade que pretende coagir até mesmo os nossos sentidos e prescrever, por exemplo, aos olhos ‘o que devem ver e o que não devem ver [...]’.”

Segundo Gagarin, a lei determina o que nossos olhos podem ver ou não, mas a natureza não impõe regras acerca do que podemos ver; a natureza não impõe regras de modo algum. Não concerne à natureza o que vemos, mas apenas o fato de que vemos com os olhos. A lei e o costume impõem requerimentos suplementares à natureza, estabelecendo restrições que não existem por natureza, mas estas restrições não necessariamente contradizem a natureza ou nos obrigam a violá-la. A “hostilidade” da lei para com a natureza não deriva do fato de uma e outra estabelecerem regras diferentes, mas do fato de as leis fazerem prescrições em áreas que a natureza deixa sem regulação.<sup>116</sup>

Entretanto, não parece adequado crer que a natureza não nos compele a agir de um modo ou de outro (Gagarin afirma que a natureza é neutra quanto a isso), pois embora a *phýsis* não imponha regulamentos como o *nómos*, a natureza nos compele a buscar o prazer e fugir da dor, e, conseqüentemente, nos impele a buscar o que proporciona prazer. Não existem normas ou regulamentos, mas a natural inclinação ao prazer nos faz preferir certas ações, que podem não ser as que as leis ordenam. Em todas as situações, a ação que resultar em maior prazer e menor dor será a preferível por natureza, e só não será realizada se a lei obrigar a outra ação e estivermos em presença de testemunhas, havendo, neste caso, um conflito entre aquilo para o que a natureza nos inclina e aquilo do que a lei nos afasta. A tese de Gagarin se baseia na interpretação de que prazer e dor aparentemente são independentes, não apenas da polaridade *nómos/phýsis*, mas também da vantagem ou desvantagem, interpretando que a sentença de Antifonte: “as coisas que produzem sofrimento, por uma correta razão, não são proveitosas à natureza mais do que as agradáveis” (DK 87B44(a), col. 4) significa que as coisas que causam dor e as que causam prazer são indiferentemente proveitosas ou

---

<sup>116</sup> GAGARIN, 2002, p. 69.

danosas.<sup>117</sup> Essa interpretação não é compartilhada por outros estudiosos, como Guthrie<sup>118</sup> e Caizzi,<sup>119</sup> que interpretam essa passagem como significando que as coisas que causam sofrimento são menos proveitosas que as agradáveis e que o prazer é mais benéfico que a dor.

Antifonte recomenda que devemos buscar prioritariamente o que é vantajoso por natureza, mas isso não necessariamente significa, por exemplo, que um homem que estiver ocupando um cargo público deva se preocupar em ser honesto apenas quando observam suas ações, mas desonesto quando não houver quem o delate, buscando ganhos financeiros ilícitos ou poder político por meio da trapaça, pois essas não são as coisas naturalmente vantajosas (nem desvantajosas) de que fala Antifonte, possuindo esse estatuto apenas dentro das convenções da cidade; o naturalmente vantajoso é o que costuma vir acompanhado de prazer, sendo que seu oposto costuma vir acompanhado de sofrimento.

Antifonte não despreza a lei humana, nem defende um tipo de “retorno à natureza”.<sup>120</sup> As leis não são desnecessárias ou danosas em si mesmas, pois sem leis não poderia existir a comunidade política e, sem ela, os homens viveriam de maneira precária e difícil, se é que poderiam viver. As leis são imperfeitas e em muitos casos não garantem a proteção do cidadão ou a maior vantagem para ele, mas os homens as

---

<sup>117</sup> GAGARIN, 2002, p. 70.

<sup>118</sup> GUTHRIE, 1995, p. 108.

<sup>119</sup> CAIZZI, 2006, p. 325.

<sup>120</sup> KERFERD, 1984, p. 128-9: “The appeal from *nomos* to *physis* was in one of its aspects intended to be destructive of *Nomos* in the sense of traditionally accepted norms of behaviour. But it was probably never (or at least hardly ever!) intended to be merely destructive. Its real object was to substitute a more satisfying and satisfactory set of norms in place of those that were no longer fully acceptable. No doubt the real reason why many of the traditional norms came under attack was the process of social and political change that was in fairly full flood in Athens in the later part of the fifth century B.C. But the actual attack was in part intellectual, and the intellectual attack had as its starting point the contention that traditional norms if accepted without critical examination involved internal contradictions and inconsistencies.”

estabeleceram provavelmente porque perceberam que não poderiam viver sem uma justiça artificial para punir os que causam danos a outros indivíduos e à comunidade.<sup>121</sup>

As leis resultam de acordos estabelecidos pelos homens; diferem notavelmente entre povos e cidades e, embora sejam fabricações humanas, muitas vezes não levam em consideração as disposições naturais comuns a todos os humanos. Por natureza, o que provoca prazer e felicidade é benéfico ao homem e aquilo que lhe provoca tristeza e dor é prejudicial; entretanto, muitas leis estabelecem como justo o que por natureza é um mal.<sup>122</sup>

Antifonte parece defender leis que estejam de acordo com a natureza e que promovam o real benefício para o indivíduo,<sup>123</sup> leis elaboradas tendo como fundamento as disposições da natureza acerca do que é realmente vantajoso ou prejudicial e que se limitem ao que é necessário para possibilitar a vida em comunidade e a convivência pacífica entre os cidadãos. Leis com fundamentos naturais apresentariam o benefício adicional de obterem mais facilmente o assentimento necessário à concórdia ou consenso, pois se baseiam no que naturalmente confere aos homens prazer e felicidade.

---

<sup>121</sup> GUTHRIE (1995, p. 268) considera como sendo uma filosofia de vida de Antifonte um hedonismo intelectual refinado: é preciso planejar para se ter o máximo de prazer e o mínimo de sofrimento em nossa vida curta e precária, o que não seria possível numa sociedade anárquica em que todos agissem segundo o impulso momentâneo e assaltassem o próximo em cada oportunidade. Reconhecer que esse comportamento viria acompanhado do castigo não significa negar que as leis sejam artificiais e muitas vezes prejudiciais.

<sup>122</sup> KERFERD, 1984, p. 116: “This accordingly suggests that Antiphon, in attacking the norms set by society, is operating with a new criterion according to which right and wrong are identified with ‘benefit’ and ‘damage’. These are of course ‘natural’ benefit and ‘natural’ damage. What is advantageous or beneficial helps nature and what helps nature is advantageous, and the expression ‘helping nature’ suggests that it is human nature rather than nature in general which is being helped or harmed as the case may be. It is what advantages man and his nature that is being treated as good, and it is argued that the provisions of the laws and norms of society do not help nature, but on the contrary are fetters and bonds imposed on it which prevent rather than contribute to what is required.”

<sup>123</sup> Segundo Untersteiner (p. 359), a meta de Antifonte é a transformação da lei em natureza, ou seja: a redução da lei às experiências universais (por meio da eliminação das disposições convencionais arbitrárias).



## 2.2 O surgimento necessário da lei e sua derivação da natureza no Anônimo de Jâmblico e em Protágoras

O escritor anônimo citado no *Prótreptico* de Jâmblico não contrapõe *nómos* e *phýsis* da mesma maneira que faz Antifonte nos fragmentos da obra *Da Verdade*, embora também considere que ambos os fatores estejam intimamente relacionados no ser humano e naquilo que a ele se refere ou que dele deriva. Enquanto Antifonte parece focar principalmente no conflito que, na maioria das vezes, existe entre o natural e o convencional, o Anônimo de Jâmblico trata esses dois fatores principalmente como complementares.

São basicamente duas as passagens nas quais o Anônimo de Jâmblico relaciona natureza e lei (ou costume): aproximadamente na primeira parte do texto, o Anônimo discorre acerca da maneira pela qual é possível obter a excelência individual, considerando a excelência tanto em sua universalidade, quanto em seus aspectos particulares, distinguindo, entre os fatores necessários à excelência, os fatores naturais dos fatores que se relacionam à educação e à prática individual; na segunda metade do texto transmitido por Jâmblico, o escritor Anônimo discorre sobre a necessidade das leis, incluindo os fatores que motivaram sua criação pelos homens, e enumera os benefícios advindos das leis, juntamente com os malefícios do estado de ausência de lei (*anomía*), e procura demonstrar a impossibilidade de qualquer indivíduo viver ignorando totalmente a lei e oprimindo os demais. Quanto aos modos como natureza e costume interagem na educação, segundo o Anônimo de Jâmblico e também segundo Antifonte, falaremos no próximo capítulo; neste momento interessa-nos o que o Anônimo diz acerca da interação entre *nómos* e *phýsis* na organização política dos grupos humanos.

Devemos notar que, nesses dois temas, as teorias expressas pelo Anônimo de Jâmblico apresentam notáveis semelhanças com as de Protágoras, conforme será demonstrado; por isso, além do texto transmitido por Jâmblico, estudaremos paralelamente a passagem do diálogo platônico *Protágoras* (320c-328c) que contém o mito contado por este sofista e o *lógos* que o segue. O texto do *Protágoras* nos ajudará a aprofundar nossa compreensão do texto transmitido por Jâmblico.

O texto do Anônimo de Jâmblico, ao falar acerca dos fatores necessários à excelência, começa com uma distinção entre o que é natural e o que depende da ação humana:

Aquele que quiser levar a um fim perfeito uma qualidade, seja ela sabedoria, virilidade, fluência oratória ou virtude, quer na totalidade quer numa das partes, ser-lhe-á possível empreendê-lo a partir do seguinte. (2) Em primeiro lugar, é preciso que tenha uma determinada disposição natural, o que é concedido pela sorte [*týkhe*]. As seguintes exigências, porém, já dependem do próprio homem [...] (DK 89, 1).

Notemos primeiramente que o Anônimo de Jâmblico considera que pessoas diferentes possuem disposições naturais diferentes, sendo algumas dessas disposições mais adequadas para o desenvolvimento de certas qualidades, como a fluência oratória. Podemos compreender que todos os indivíduos possuem uma disposição natural, que pode ser vantajosa ou desvantajosa, de modo que o Anônimo não considera que todos são iguais por natureza. As diferenças entre as disposições naturais são atribuídas à sorte (*týkhe*), entendida principalmente como um fator além da capacidade de ação humana. O texto prossegue discorrendo acerca de como se obtém a excelência, até o parágrafo 5, na tradução portuguesa que estamos utilizando; deixaremos para tratar desse tema no capítulo 3 e, por ora, passamos ao parágrafo 6, em que o Anônimo de Jâmblico começa a discorrer sobre as leis.

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 artifícios com ele relacionados e se não é possível conviverem uns com os outros e viverem sem o 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 e que não podem, de maneira nenhuma, estar sujeitas a modificações, pois foram firmemente estabelecidas pela natureza (DK 89, 6, 1).

O primeiro ponto a considerar aqui é a ideia de que os homens nasceram naturalmente incapazes de viver sozinhos e se associaram por necessidade. Essa incapacidade de viver isoladamente é apresentada como uma característica natural dos humanos, e essa característica natural é comum a todos. Considerando conjuntamente as duas passagens que citamos, compreendemos que os seres humanos possuem disposições naturais diferentes, mas possuem também ao menos uma característica (ou conjunto de características) que todos compartilham: a incapacidade de viver de maneira totalmente independente uns dos outros. Assim, cada pessoa possui uma determinada disposição ou condição natural, uma *phýsis* que determina suas possibilidades e limitações, sendo certos aspectos dessa disposição natural comuns a todos e certos aspectos característicos de cada indivíduo, sendo esses últimos determinados pela sorte.

É uma característica natural comum aos humanos não serem capazes de sobreviver solitariamente (enquanto muitos animais o são em seus ambientes naturais), mas possuem a capacidade de se agrupar e de inventar artifícios que permitam a convivência e com isso a própria sobrevivência.

É possível saber de que maneira o Anônimo de Jâmblico supôs que os humanos surgiram? A passagem citada acima é a melhor fonte que temos acerca disso; nela lemos que: “(...)os humanos nasceram naturalmente incapazes de viver sozinhos, mas se associaram uns aos outros, sob a pressão da necessidade, e descobriram todo um

modo de vida e artifícios com ele relacionados (...)” (DK 89, 6, 1). Não é explicitada uma causa para o surgimento dos humanos, mas, pela ordem em que o Anônimo dispõe as sentenças (primeiro lemos que os humanos nasceram com uma condição natural que os tornava incapazes de viver sozinhos, e em seguida vemos que a pressão da necessidade os forçou a viver em comunidade), podemos inferir que em algum momento os humanos viveram ou tentaram viver isoladamente, mas não eram naturalmente aptos para isso; “a pressão da necessidade” deve estar relacionada à própria possibilidade de sobrevivência, sendo essa necessidade o fator que os compele à vida política.

Segundo o Anônimo de Jâmblico, os humanos tiveram que se associar sob a pressão da necessidade (*anánke*), uma necessidade entendida, não no sentido empregado por Demócrito para explicar os movimentos inteiramente previsíveis e invariáveis das formas atômicas, mas como necessidade relacionada à sobrevivência.<sup>124</sup> Com essa associação, os humanos então descobriram todo um modo de vida e técnicas relacionadas à existência política; o Anônimo não especifica quais seriam essas inovações e podemos apenas supor que incluíam a agricultura, a linguagem e as diversas artes produtivas.

É dito que os humanos “descobriram todo um modo de vida e artifícios com ele relacionados” (DK 89, 6, 1), o que nos mostra que a passagem para a vida política requer um esforço de descoberta (ou invenção) de um modo de vida (um conjunto de costumes) e de artifícios (provavelmente as diversas técnicas), sendo esse novo modo de vida possibilitado pela existência de leis. A sugestão da descoberta de um novo modo de vida e a criação das leis que o tornam possível apontam para a ideia de progresso

---

<sup>124</sup> Segundo Untersteiner, 2012, p. 404-5, para o Anônimo de Jâmblico a história da formação da sociedade humana se constituiu “sob o impulso inexorável da necessidade”; e o *nómos* visa a uma “necessidade natural”. Lembremos que Untersteiner defende a tese controversa de que Hípias é o autor do texto anônimo citado por Jâmblico.

humano, a partir de um estado inicial mais primitivo, neste caso, de isolamento, ausência de leis e de artifícios.

(...) pode concluir-se que, por causa destas 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 (DK 89, 6, 1).

Que significa a afirmação do Anônimo de que as leis não podem sofrer modificações? Ele pode referir-se às leis particulares ou à lei em geral; na primeira dessas possibilidades, o Anônimo estaria defendendo que nenhuma lei pode ser modificada (pois disso resultariam malefícios); na segunda interpretação possível, o que não pode ser alterado é a lei entendida genericamente, a necessidade da lei em si mesma, pois este é o fundamento principal da vida política, que por sua vez é um modo de vida indispensável para a existência humana.

A passagem sobre a origem e necessidade das leis do Anônimo citada por Jâmblico é breve, mas sua semelhança com o que é dito no mito do *Protágoras*, de Platão nos permite fazer uma comparação que pode esclarecer e aprofundar a doutrina defendida pelo Anônimo.

Segundo Diógenes Laércio,<sup>125</sup> Protágoras escreveu uma obra conhecida como *Sobre o estado original* ou *Da situação originária* (*Perí tês en arkhé katastáseos*). Podemos apenas especular que esta obra abordava o tema do estado original do ser humano e o surgimento da civilização. É possível que o conteúdo do mito apresentado por Platão no *Protágoras* estivesse já nessa obra,<sup>126</sup> ainda que, talvez, não na forma de um mito com a participação de divindades; o fato de o personagem Protágoras alternar

---

<sup>125</sup> *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 9, 50 e segs. DK 80A1.

<sup>126</sup> GUTHRIE, 1995, p. 65: “Protágoras se oferece para dar suas ideias ou como argumento arrazoado ou na forma de uma estória ou parábola, e, quando o auditório o deixa escolher, opta pela estória que dará provavelmente mais prazer. Esta nos adverte plenamente que a introdução dos deuses não se deve levar a sério, mas pode-se eliminar como adorno ao relato. Platão sabia perfeitamente que Protágoras era agnóstico religioso (cf. *Teet.* 162d), e não tinha nenhum desejo de enganar. De fato, o mito é seguido pela explicação racional dos pontos principais, dos quais agentes divinos estão inteiramente ausentes.”

entre a narrativa mítica e o argumento já pode ser uma indicação de que ele não aderiria pura e simplesmente às representações míticas; ademais, sabemos que Protágoras afirmava não ser possível ter conhecimento dos deuses.<sup>127</sup> Se a parte sobre os deuses for de Platão, a obra original de Protágoras devia assemelhar-se mais à exposição argumentativa que se segue ao relato mitológico no diálogo.

O mito começa narrando a fabricação dos seres vivos pelos deuses, que os modelaram no interior da terra, tendo Prometeu e Epimeteu ficado responsáveis pela distribuição de habilidades e características que permitissem a sobrevivência das várias espécies:

Houve um tempo em que existiam somente os deuses e não havia ainda as raças mortais. Quando chegou, então, o momento destinado ao seu nascimento, os deuses modelaram-nas, no interior da terra, misturando terra e fogo e os elementos que com estes se combinam. Quando estavam prontas para ser conduzidas para a luz do dia, os deuses encarregaram Prometeu e Epimeteu de as organizar e de atribuir a cada uma capacidades que as distinguissem. Epimeteu pediu, então, a Prometeu que o deixasse fazer essa distribuição. “Depois de eu a ter feito”, disse, “tu passas-lhes uma revista”. E assim, depois de o ter convencido, começou: atribuiu força aos que não tornara rápidos e dotou com rapidez os mais fracos; armou uns e para aqueles a quem dera uma natureza sem armas inventou qualquer outro meio que assegurasse a sua sobrevivência; àqueles que contemplou com a pequenez, deu-lhes a possibilidade de fugirem voando ou uma habitação subterrânea, e aos que fez grandes em tamanho salvou-os com essa mesma atribuição. De modo igualmente equilibrado, distribuiu também as restantes qualidades. E fez tudo com cautela, para que nenhuma espécie se extinguisse (*Protágoras* 320c-321a).

Todas as espécies animais surgem com as características naturais que lhe possibilitam a sobrevivência, no seu estilo de vida particular, sendo a causa disso, no contexto do mito, a ação de uma divindade.<sup>128</sup> Os humanos também surgem desse

---

<sup>127</sup> DK 80B4: “Protágoras, tendo-se tornado discípulo de Demócrito, adquiriu reputação de ateu. Diz-se que, no tratado *Dos Deuses*, usou esta introdução: ‘Não sei (...) a forma que os deuses podem ter.’ Diógenes 9, 51: ‘Acerca... da vida humana.’ ‘Não posso saber se os deuses existem ou se não existem ou que forma podem ter; muitos são os obstáculos desse saber: a obscuridade e a brevidade da vida humana.’”

<sup>128</sup> Retirando a participação dos deuses, uma das possíveis explicações que Protágoras pode ter sustentado é a hipótese (que ele provavelmente conhecia, pois sabemos que conhecia outras doutrinas de filósofos

modo, porém sem possuírem características físicas que lhes permitam sobreviver no ambiente inalterado:

Deste modo, Epimeteu — que não era lá muito esperto — esqueceu-se que gastara todas as qualidades com os animais irracionais; fora desta organização, restava-lhe ainda a raça dos homens e sentia-se embaraçado quanto ao que fazer. Estava ele nesta aflição, chega Prometeu para inspecionar a distribuição e vê que, enquanto as outras espécies estão convenientemente providas de tudo quanto necessitam, o homem está nu, descalço, sem abrigo e sem defesa. E já estava próximo o dia marcado, em que era preciso que também o homem saísse do interior da terra para a luz do dia. Sem encontrar qualquer outra solução para assegurar a sobrevivência do homem, Prometeu, roubou a sabedoria artística de Hefesto e Atena, juntamente com o fogo — porque sem o fogo era-lhe impossível possuí-la ou torná-la útil — e, assim, ofereceu-a ao homem. Com ela, este tomou posse da arte da vida, mas não da arte de gerir a cidade, pois esta estava junto do próprio Zeus. (*Protágoras* 321b-d).

Os humanos não surgem com características físicas que lhes permitam viver no ambiente inalterado apenas com as capacidades naturais de seus corpos, como os outros seres vivos; para compensar essa deficiência, o titã Prometeu dá ao ser humano a sabedoria técnica e o fogo, para que sobreviva com sua inventividade. Podemos fazer uma tentativa de interpretar a narrativa de que os humanos sobreviveram graças aos presentes do fogo e da técnica dados por Prometeu, removendo os elementos fantásticos; o que resta então é que, por casualidade natural,<sup>129</sup> os humanos surgiram

---

anteriores) de que a interação entre os elementos formou seres de todos os tipos, mas que apenas aqueles que tinham corpos adequados a sua sobrevivência e reprodução perduraram. Esta é a teoria de Empédocles, que não foi seguida apenas por ele. A afirmação de que os animais foram formados com terra, fogo e os outros elementos em 320d pode indicar a influência do pensamento deste filósofo. Não se pode seguramente atribuir uma teoria semelhante a Protágoras com base nos textos que temos, mas, se ele descartava a atuação dos deuses, parece-me pouco provável que acreditasse que todas as espécies surgiram perfeitas para seus modos de vida e inter-relacionadas em seus fins, com algumas, por exemplo, servindo de alimento a outras.

<sup>129</sup> A passagem a seguir parece indicar que Protágoras acreditava que as características de um indivíduo são devidas à natureza ou ao acaso (de modo que poderia considerar serem essas as causas das características das espécies), *Protágoras* 323c-d: “De seguida, pretendo demonstrar-te que não acreditam que [a virtude da justiça] seja obra da natureza ou algo inato mas, antes, ensinada e que aquele que a desenvolver só o fará graças ao treino. Com efeito, na medida em que os homens creem que os defeitos que os outros possuem são obra da natureza ou do acaso, ninguém se irrita, nem repreende, nem ensina, nem castiga aqueles que têm esses defeitos, para que não sejam como são; antes, os lamentam. É possível que haja alguém tão louco que tencione fazer uma coisa dessas com os feios, os baixos ou os fracos? Com efeito, considero que sabem que é por obra da natureza ou do acaso que os homens desenvolvem essas características, as boas e as más”.

pouco aptos fisicamente, tendo inicialmente vivido como animais, sem qualquer cultura ou refinamento, e morrendo facilmente, mas conseguiram se elevar deste estado primitivo e sobreviver, porque naturalmente possuíam inteligência, o que lhes permitiu compensar suas debilidades físicas por meio de inventos e artes.

Esse ponto pode ter inspirado o Anônimo de Jâmblico, quando ele diz que “os humanos nasceram naturalmente incapazes de viver sozinhos, mas se associaram uns aos outros, sob a pressão da necessidade, e descobriram todo um modo de vida e artificios com ele relacionados” (DK 89, 6, 1). Como no mito do Protágoras, o fogo (representando as artes e técnicas) é dado aos humanos após sua fabricação, pois sem isso não poderiam sobreviver, podemos interpretar que esses artificios foram produzidos pela “pressão da necessidade”, como no texto do Anônimo de Jâmblico, estando essa necessidade ligada à sobrevivência. Para Protágoras, como para o Anônimo de Jâmblico, o progresso humano ocorre devido às ações dos próprios seres humanos, se nos baseamos em sua postura agnóstica acerca dos deuses.<sup>130</sup>

Na narrativa do *Protágoras*, Prometeu viu que os humanos estavam nus, descalços, sem abrigo e sem defesa e então concedeu-lhes a sabedoria ou habilidade técnica (*tèn éntekhnon sophían*) para que pudessem sobreviver, juntamente com o fogo. Dotados de capacidade técnica e com o dom do fogo, os humanos conseguiram para si alimentos, fabricaram roupas, construíram moradias e até aprenderam a falar, conseguindo para si tudo de que necessitavam para sobreviver caso fossem deixados em paz. Mas os humanos continuavam a viver dispersos, sem cidades, pois tinham a técnica

---

<sup>130</sup> KERFERD, 1984, p. 125: “But one aspect of the Theory of Progress is directly relevant to the *nomos—physis* controversy. For on this view man began in a state of nature and then proceeded to one of increasing civilization. This progression is expressed in a particular way in the famous Myth put into the mouth of Protagoras in Plato’s *Protagoras* (320c8-322d), which in all probability is based to some extent on doctrines of the historical Protagoras as published in such works as his treatise ‘On the Original State of Man.’”



do artífice, concedida pelo artífice dos homens, mas faltava-lhes a arte política (*politikén tékhne*).

Com ela [a sabedoria técnica], este tomou posse da arte da vida, mas não da arte de gerir a cidade, pois esta estava junto do próprio Zeus. Já não fora possível a Prometeu entrar na morada de Zeus, na acrópole — para mais que os guardas de Zeus eram terríveis —, mas entrara, sem ser visto, na sala partilhada por Hefesto e Atena, na qual ambos se dedicavam às suas artes, e roubara a arte do fogo a Hefesto e as outras artes a Atena, para as dar ao homem, que delas retirou os meios necessários à vida (*Protágoras* 321d-e).

Zeus é o governante dos deuses, portanto o detentor da arte política. Como os humanos de início não possuem a habilidade política, mas possuem a técnica, já podem viver com alguma comodidade, embora dispersos pelo mundo. É curioso notar que, segundo o mito do *Protágoras*, os humanos apresentaram algum avanço técnico antes de começarem a viver em sociedade, enquanto o Anônimo de Jâmblico considera que as inovações técnicas derivam da vida política (DK 89, 6, 1). Isso pode dever-se a uma diferença de pensamento entre o Anônimo de Jâmblico e Protágoras, mas talvez seja apenas uma modificação introduzida por Platão na doutrina de Protágoras para dar consistência à narrativa mítica.

O mito do *Protágoras* prossegue dizendo que os humanos, vivendo isolados daquela maneira, eram presas fáceis para os animais ferozes, pouco lhes servindo para a defesa suas técnicas e inventos:

Depois, rapidamente dominou a arte dos sons e das palavras e descobriu casas, vestuário, calçado, abrigos e os alimentos vindos da terra. Assim providos, inicialmente, os homens viviam dispersos e não havia cidades. Mas viam-se destruídos pelos animais selvagens, pois eram mais fracos que eles em todos os sentidos. A arte que dominavam era-lhes suficiente na procura dos alimentos, mas ineficaz na luta com as feras — com efeito, faltava-lhes a arte de gerir a cidade, da qual faz parte a arte da guerra. Procuraram, então, associar-se e proteger-se, fundando cidades. Só que, ao associar-se, tratavam-se injustamente uns aos outros, já que não possuíam a arte de gerir a cidade. De modo que, novamente dispersos, se iam destruindo (...) (*Protágoras*, 322a-b).

Zeus percebeu essa situação e, para evitar que os humanos fossem extintos, lhes enviou, por meio de Hermes, duas virtudes políticas: o senso de justiça, *dike*, e o sentimento de respeito, modéstia e vergonha, *aidós*.<sup>131</sup> Esses dons foram dados aos humanos para que pudessem viver em sociedade e criar a ordem política.

Zeus, então, inquieto, não fosse a nossa espécie desaparecer de todo, ordenou a Hermes que levasse aos homens respeito e justiça, para que houvesse na cidade ordem e laços que suscitassem a amizade. Hermes perguntou a Zeus de que modo haveria de dar aos homens justiça e respeito: “Distribuo-os do mesmo modo que, no início, foram distribuídas as outras capacidades? As outras ficaram assim repartidas: um médico é suficiente para muitos leigos e o mesmo acontece com os outros especialistas. Atribuo, também, justiça e respeito aos homens deste modo, ou distribuo-os por todos?” “Por todos — respondeu Zeus — e que todos partilhem desses predicados, porque não haverá cidades, se somente uns poucos partilharem deles, como o fazem dos outros (*Protágoras*, 322a-b).

A sabedoria prática dada por Prometeu fora distribuída de modo diferente entre os indivíduos, de modo que cada um se especializou numa profissão, sendo este médico, aquele sapateiro, outro agricultor e assim por diante; essa distribuição não prejudicou os humanos, pois não é necessário que cada um conheça todas as artes particulares, podendo cada um suprir suas carências por meio do comércio com os demais,<sup>132</sup> mas com a técnica política não poderia ser assim. Zeus instrui Hermes para que distribua as virtudes políticas entre todos os seres humanos, pois não poderiam viver em comunidade se apenas alguns possuíssem esses dons.

---

<sup>131</sup> GUTHRIE, 1995, p. 67: “*Dike* é o senso de direito ou justiça, *aidós* qualidade mais complicada, combinando mais ou menos senso de vergonha, modéstia, e respeito pelos outros. Não está longe de ‘consciência’”.

<sup>132</sup> Isso reforça a tese de que o progresso ocorrido antes da vida social é apenas um recurso narrativo, pois, se os homens estivessem isolados, não seria possível que sobrevivessem sendo capazes apenas em ramos específicos da arte.

Protágoras considera que *aidós* e *díke* não surgem naturalmente entre os humanos, mas são adquiridos com instrução e prática.<sup>133</sup> É esperado que um ser humano possua a capacidade natural de adquirir essas virtudes políticas, do mesmo modo que deve ser capaz de adquirir a fala; todos são socialmente obrigados a possuí-las, e se não as possuem devem agir como se as possuíssem e afirmar que são justos, mesmo se não são. A conformação dos humanos às virtudes reguladoras da convivência política ocorre por pressão social e os que não as possuem são punidos, pois não se considera que a injustiça seja um defeito natural: depreende-se do fato de que a virtude política é posterior ao surgimento do ser humano que, por natureza, nenhum humano é justo ou injusto, mas são eles mesmos responsáveis por seus atos justos ou injustos. Os defeitos naturais são lamentados, mas não punidos, porque não dependem do indivíduo e não podem ser corrigidos, mas os defeitos relativos ao vício político podem ser corrigidos e os indivíduos que os possuem podem ser responsabilizados por isso.<sup>134</sup>

Protágoras faz ressalva ao fato de essas virtudes terem sido conferidas aos humanos após sua fabricação, de modo que nem mesmo Zeus poderia incuti-las tão fundo que nenhum deles as rejeitasse. Por isso, o deus acrescentou que aqueles que não conseguissem se adaptar deveriam ser mortos, pois do contrário causariam dano à cidade. Isso pode ser interpretado como o fato de que os humanos não possuem virtudes políticas por natureza, embora possuam a inteligência que lhes permite adquiri-las; essas

---

<sup>133</sup> CASSIN, 2005, p. 68: “Ora, tomando os termos mais literalmente, *aidós*, 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; de igual modo, *díke*, antes de ser ‘justiça’, portanto o ‘processo’ e o ‘castigo’, designa a ‘regra’, o ‘uso’, tudo que se pode ‘exibir’ (*deiknymi*): a norma pública de conduta. *Aidós* é assim apenas a motivação de respeitar a *díke*, e a *díke* 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 autonomia de um sujeito moral, mas trata-se exclusivamente das regras do jogo público, sempre mediatizado pelo olhar de outrem.”

<sup>134</sup> KERFERD, 1984, p. 134: “Having shown in this way that all men are regarded as possessing some share in justice and political virtue, Protagoras immediately goes on to declare that this share is not by nature, nor is it acquired of its own accord, but from instruction and by practice (323c3—3 2 4 d l). Men do not punish others for natural or chance defects, but they do punish them for failure to learn. In fact, in civilized societies punishment is a sort of teaching.”

virtudes foram estabelecidas por convenção, à qual os seres humanos precisam se conformar com algum esforço; alguns não o conseguem plenamente, por serem incapazes ou por não o desejarem, o que explica a existência de indivíduos criminosos e transgressores dos costumes.

Mas tratando-se da justiça ou das restantes qualidades políticas, se sabem de alguém que é injusto e se esse mesmo alguém confessar a verdade a seu respeito diante de todos, essa atitude (confessar a verdade) que, noutra ocasião, pareceria inteligência, neste caso, parece loucura. E afirmam que é preciso que todos digam que são justos, quer sejam quer não, e que aquele que não aparenta sê-lo enlouqueceu (*Protágoras*, 323b).

Na explicação que se segue ao mito, Protágoras diz que não censuramos os indivíduos que admitem serem incapazes numa arte particular, como na capacidade de tocar flauta, e julgamos tolo aquele que afirma ter uma habilidade como essa sem realmente a possuir; mas aquele que abertamente afirme ser injusto parece um louco aos olhos dos demais, pois se espera que todos os seres civilizados tenham um senso de justiça e outras habilidades políticas. Isso ocorre porque os sentimentos que possibilitam que os humanos vivam sob o governo das leis são indispensáveis para a vida em comunidade e os que não os possuem são punidos pelo dano que causam.<sup>135</sup>

Estas me parecem ser as teses principais do mito do *Protágoras*: todos os membros de uma comunidade possuem ao menos algum grau de virtudes políticas (sendo preciso eliminar os que são incapazes de adquiri-las); essas virtudes políticas não são naturais nos humanos (usando uma linguagem do séc. V a.C., diríamos que não são “por *phýsis*”, mas “por *nómos*”), mas os humanos são naturalmente aptos a adquiri-las e

---

<sup>135</sup> SOUZA; PINTO, *Sofistas*, p. 90, n.181: “Dado que a partilha das virtudes que possibilitam a vida cívica foi levada a cabo da maneira referida e todos tiveram acesso a ela, ninguém se pode declarar injusto e comportar-se como tal, impunemente.”

as inventam por necessidade, após um aprendizado, sendo ensinados de início pela experiência e depois por seus concidadãos.<sup>136</sup>

No Anônimo de Jâmblico, a produção da lei está diretamente relacionada às inovações técnicas e ao progresso que essas inovações permitiram. Parece ser um ponto de divergência entre o Anônimo e o mito do *Protágoras* o fato de o primeiro considerar que as artes surgiram como derivação do modo de vida gregário (“(...) se associaram uns aos outros, sob a pressão da necessidade, e se descobriram todo um modo do vida e artificios a ele relacionados (...)” (DK 89, 6, 1), implicando que os humanos as descobriram após começarem a viver juntos, enquanto, no mito, as artes surgem antes da vida política e bastam para que os homens se alimentem e se protejam do clima, sendo insuficientes para que se defendam dos outros animais, por serem mais fracos.

Segundo o mito do *Protágoras*, as inovações técnicas eram úteis, mas não bastavam para garantir a segurança e sobrevivência dos seres humanos; para o Anônimo as artes derivam da vida comum, mas ambos concordam que é a vida política o que realmente possibilita a existência humana. A vida em grupos é indispensável e o Anônimo de Jâmblico não considera possível que os humanos convivessem uns com os outros sem alguma regulamentação. Viver numa sociedade em que cada um agisse ao seu bel prazer “seria para eles um castigo maior do que viverem sós” (DK 89, 6, 1); nessa afirmação está expressa a crença de que a disposição natural dos humanos, por si mesma, não basta para que as pessoas convivam sem se causarem danos mútuos. Ao contrário de outros animais gregários como as ovelhas, os homens só são capazes de

---

<sup>136</sup> GUTHRIE, 1995, p. 67: “O decreto de Zeus está pelo que, nas antropologias não-míticas (e na mente de Protágoras) era o trabalho do tempo, da experiência amarga e da necessidade. A estória ensina duas coisas sobre as ‘virtudes políticas’: (a) no mundo civilizado todos as possuem até certo grau (*hamôis gé pōs*, 323c), mas não são inatas ao homem desde o começo. Na explicação que segue ao mito, ele retoma estes dois pontos. O primeiro justifica que os atenienses exijam perícia nas artes técnicas, porém não na arte política, para a qual os primeiros requisitos são justiça e moderação. Todos acreditam, com efeito, que estas virtudes são partilhadas por todos. Um homem inteiramente desprovido de dom artístico — por exemplo, música — é lugar-comum, mas um homem inteiramente sem qualidades morais não poderia levar vida humana, e todo aquele cujo caso fosse este, pensar-se-ia que era louco (322a-c).”

conviver pacificamente com o auxílio de um elemento artificial que regule suas relações. Esse elemento que possibilita a vida política é o *nómos*, o costume ou lei formal. O *nómos* é encarado como uma invenção do artifício humano, assim como as técnicas, e, embora não pareça ser considerado um elemento que estivesse presente logo no primeiro momento da associação humana, essa somente pôde perdurar porque os homens se submeteram aos costumes e às leis.

Como os humanos inevitavelmente pereceriam, se tentassem viver isoladamente, e como a lei é indispensável para a vida política, o Anônimo de Jâmblico conclui que a lei necessariamente governa os humanos como uma imposição da natureza. Essa necessidade não significa que as leis particulares sejam produtos invariáveis da natureza, mas que a lei em si mesma se encontra invariavelmente associada aos homens. Se existem humanos (sobrevivendo por um considerável período de tempo), a lei necessariamente existe; se não existe a lei, os humanos necessariamente não existem (mesmo se brotassem da terra como plantas, em pouco tempo morreriam), de modo que se toda a legalidade fosse abolida da Terra os humanos seriam extintos.

A explicação do Anônimo para o surgimento da lei é que esta foi estabelecida pela própria natureza, uma tese muito interessante, especialmente se compararmos com Antifonte, que afirma que, na maioria das vezes, lei e natureza se opõem e que a lei é um grilhão imposto à natureza. Entretanto, o Anônimo de Jâmblico não está negando a tese comum à maioria dos sofistas de que a lei é convencional (formalmente ou por costume); é a lei em si mesma ou a necessidade da lei que foi estabelecida pela natureza, ainda que as leis particulares sejam produtos de convenções humanas, pois, por suas características naturais, os homens necessitam de leis para sobreviver, assim como todos os animais necessitam de alimento.

Segundo Guthrie, isso parece resolver a antítese *nómos-phýsis* nas mesmas bases no Anônimo de Jâmblico e em Protágoras: a natureza dos humanos (sua fraqueza física), os levaria à destruição sem a vida política, sendo por isso as leis uma ordenação da natureza. Entretanto, teóricos da “evolução” (enquanto avanço gradual humano) como Protágoras, conscientes das eras de sofrimento em que os humanos adquiriam a experiência necessária ao desenvolvimento da civilização, não podiam ver as leis como uma provisão da natureza.<sup>137</sup>

A instauração do *nómos* é uma consequência de nossa natureza, pois esta não apenas confere aos humanos a inteligência que possibilita inventar as leis, mas também nos força a criá-las e nos submetemos a elas. Mas a natureza não fornece as leis, apenas as exige. No *Protágoras* isso está posto mais claramente, pois é dito que as leis surgem num processo penoso e demorado e são obras exclusivamente humanas. De acordo com Guthrie: “reconciliação genuína entre *nómos* e *phýsis* só se poderia efetuar, como Platão a efetuou, vendo na natureza não uma série de acidentes, mas o produto de mente planejadora suprema” (1995, p. 72-3).

Em coerência com a afirmação do caráter artificial das leis e costumes, Protágoras, segundo o Teeteto, considera que as coisas que se incluem entre os *nómoi* não têm validade universal, mas valem e são convenientes para cada cidade, conforme explica Marques:

Em relação às coisas políticas (honra, vergonha, justiça, injustiça, piedade, etc.), tudo o que cada cidade estabelecer e crer que é legítimo para ela (*hoía àn hekáste pólis oiethêisa thêtai nómima hautêi*) é verdade para cada uma (*hekástei*); uma cidade não será, então, mais sábia que outra, ao estabelecer o que é mais conveniente ou não para si mesma. De modo algum, Protágoras defenderia que aquilo que uma cidade estabelecer para si mesma deva valer para todas; não é possível que se chegue a uma essência natural dos valores, mas é a opinião de uma comunidade (*tò koinei dóxan*) que se torna verdadeira, no

---

<sup>137</sup> GUTHRIE, 1995, p. 72.

momento em que lhe parece assim e durante o tempo que for (172A-B) (MARQUES, 2012, p. 84).

Pelo que compreendemos do texto do Anônimo de Jâmblico a obediência às leis e a conformação das ações individuais aos costumes coletivos não parece ser algo que surge espontaneamente nos humanos, sendo essa mesma ideia defendida no *Protágoras*.<sup>138</sup> Os humanos são capazes de se adaptar a uma vida regida pelas leis, segundo o Anônimo de Jâmblico, forçados pela necessidade de viverem em grupos e, segundo o mito do *Protágoras*, pela aquisição da técnica política dada aos homens por Zeus após o aparecimento destes no mundo (devendo-se eliminar aqueles que são incapazes de se adaptar a isso). A maioria dos homens possuem os sentimentos necessários para a vida política, mas estes o fazem apenas quando são educados para isso.

Segundo o *Protágoras*, a conformação aos *nómoi* ocorre por meio do ensino e requer esforços. Desde a tenra infância os pais e cuidadores regulam os impulsos das crianças, restringindo-lhes os comportamentos socialmente inadequados, freando suas paixões e conformando-as aos costumes. Na escola os professores continuam esse processo, ensinando-lhes os conhecimentos e habilidades apropriadas e na vida adulta as próprias leis da cidade terminam de conformar o indivíduo, fornecendo-lhe as diretrizes segundo as quais devem viver. Os cidadãos continuamente ensinam uns aos outros, pois é de interesse de todos que os demais sejam virtuosos; não é fácil distinguir uma classe especial responsável pelo ensino das virtudes, mas isso não significa que não sejam

---

<sup>138</sup> KERFERD, 1984, p. 126: “This means that nature alone is regarded by Protagoras as insufficient — it is a necessary condition for the maintenance of effective communities that there should be added to man’s innate equipment the requisite political virtues. And in the explanation and further interpretation which follows the myth it is made plain that the justice of which Protagoras is speaking consists of the *nomima* of the community. In other words Protagoras has produced a fundamental defense of *nomos* in relation to *physis*, in that *nomos* is a necessary condition for the maintenance of human societies.”



ensinadas, pois também não há um grupo dedicado ao ensino da fala e mesmo assim aprendemos a falar.<sup>139</sup>

### 2.3 A importância da lei para a vida civilizada no Anônimo de Jâmblico

A abordagem do Anônimo de Jâmblico difere notavelmente da de Antifonte no que concerne aos efeitos da lei na vida dos homens, principalmente pelo fato de o Anônimo focar-se mais na necessidade da lei, ao invés de discorrer sobre as circunstâncias em que é possível e mais proveitoso burlá-la; além disso, ele destaca os benefícios que a lei confere, vendo nela praticamente o pré-requisito de que dependem os bens humanos, enquanto Antifonte, nos fragmentos disponíveis, considera a lei antes como um fardo que como uma dádiva.

O texto do Anônimo de Jâmblico primeiro discorre acerca da excelência e dos modos de obtê-la (o que veremos no capítulo 3), mas ele não se limita a descrever a aquisição das qualidades e discorre sobre o modo como devemos empregá-las, sobre a *finalidade* da excelência (*areté*).

Quando alguém que aspira a algum destes bens consegue levá-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 sua ausência é preferível à sua presença. (2) Assim como aquele que possui uma dessas qualidades por se servir delas 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). (3) Deve examinar-se por que palavra ou ação se tornará excelente quem aspira à virtude completa. Consegui-lo-á o homem que for útil ao maior número possível de pessoas (DK 89, 3, 1-3).

Aquele que aspira à excelência total deve considerar porque palavras e obras podem se destacar mais, pois não importa apenas possuir qualidades, mas empregá-las para um bom fim, e o modo de prestar o maior benefício a todos não é com presentes ou

---

<sup>139</sup> Protágoras 328a.

favores, mas, sim, respeitando as leis e a justiça; o respeito às leis é o que possibilita a coexistência humana e mantém unidas as cidades.

No que se refere àquilo que o cidadão deve ter como objetivo, a postura do Anônimo de Jâmblico parece oposta à de Antifonte. Este último tem como ponto de partida as necessidades individuais, o que é mais vantajoso para o homem particular, e afirma que as ações devem se orientar no sentido do benefício pessoal, estando a obediência às leis subordinada a esses interesses. Já o Anônimo de Jâmblico parte de uma perspectiva mais coletiva, em que interessa, primeiro, o bem da cidade ou comunidade política, e o bem do cidadão particular deriva da ordem e do bom funcionamento dessa comunidade.

(4) Quem beneficiar os vizinhos com dádivas de dinheiro será forçado a tornar-se de novo mau, quando acumular mais dinheiro. Além disso, não conseguiu acumulá-lo numa abundância tal que não o esgote com as suas dádivas e benesses. E esta segunda desvantagem advém de ter acumulado dinheiro, se acontecer ficar pobre, depois de ter sido rico, e sem nada, depois de ter tido posses (...) (5) Como é que alguém poderá beneficiar os outros sem distribuir dinheiro, mas por outro meio e sem recorrer ao vício, mas à virtude? E, mais ainda, como é que se presenteia sem se perder a capacidade de dar? (6) Isso acontecerá da seguinte maneira: se se salvaguardarem as leis e a justiça, eis o princípio que congrega e mantém unidas as cidades e os homens (DK 89, 3, 4-6).

São as leis e a justiça que regulam o funcionamento da cidade e por isso o indivíduo que possui qualidades e deseja ser o mais excelente possível deve empregar suas qualidades na defesa da legalidade. O critério para determinar qual é o indivíduo mais excelente é a capacidade de ser útil ao maior número de pessoas, e nada pode ser mais útil do que zelar pelas leis, pois quem o faz não beneficia a muitos ou à maioria, mas sim a todos que vivem na cidade.<sup>140</sup> O indivíduo que buscar a excelência dessa maneira colherá os benefícios de sua conduta não apenas no bom nome que obterá entre

---

<sup>140</sup> UNTERSTEINER, 2012, p 426: “Toda a vida do homem dever ser voltada para o bem-estar da sociedade, de modo a reforçar as bases da *pólis*, constituídas pelas leis fundadas na natureza, pois uma violência contra aquela estaria em contradição com esta.”

seus concidadãos, com todas as vantagens que isso traz, mas também por viver numa cidade bem ordenada.

Vale a pena compreender isto acerca da observância da lei e da não observância, como diferem uma da outra e que [a] observância é melhor para a cidade e para o particular, e a não observância é pior. Da não observância provêm logo [os maiores] males. (DK 89, 7).

O Anônimo de Jâmblico afirma que o maior bem para a cidade e para o cidadão é a observância das leis (*eunomia*) e o maior mal possível deriva da não observância das leis (*anomia*): “E existem muitas outras coisas boas na observância da lei, as quais constituem uma proteção para a vida e um consolo nas adversidades que dela advêm” (DK 89, 7, 7).<sup>141</sup> Para fundamentar essa opinião, ele apresenta os grandes benefícios que derivam da legalidade e em seguida discorre sobre os malefícios que acompanham a não observância das leis.

Advém da observância da lei, em primeiro lugar, a confiança que beneficia muitíssimo todos os homens e é um dos grandes bens. Daquela advém comunidade de propriedade e, assim, mesmo que a propriedade seja escassa, ela é suficiente, pois há circulação de bens; contudo, sem a confiança mútua, nem que a propriedade seja abundante, será sempre insuficiente (DK 89, 7, 1).

O primeiro benefício que deriva da observância das leis é a confiança. A confiança mútua entre os cidadãos permite a produção e o comércio, de modo que, mesmo que a propriedade seja escassa, haverá o suficiente para todos devido à circulação de mercadorias; porém, não havendo confiança, mesmo a abundância de bens será insuficiente, pois as trocas não seriam possíveis.

---

<sup>141</sup> No *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, numa conversa com Hípias, Sócrates defende opiniões semelhantes às expressas pelo Anônimo de Jâmblico. Xenofonte, *Memoráveis*, 4, 4, 12: “Não sabes que dentre os magistrados de uma cidade, em todos os termos melhores são aqueles que mais inspiram aos cidadãos a obediência às leis? Que a cidade onde os cidadãos são mais submissos às leis é também o mais venturoso na paz e invencível na guerra?”

A cidade se funda na divisão do trabalho e no intercâmbio dos produtos. Sem lei os homens não se dedicariam à agricultura ou à indústria, pois a qualquer momento os frutos de seu trabalho poderiam ser subtraídos. Sob o império das leis, os homens têm a confiança de que seus esforços não serão inúteis; trabalham, produzem e realizam o comércio de suas mercadorias sem serem lesados. A *eunomia* permite uma maior prosperidade para os cidadãos e a cidade, mitigando os efeitos da escassez de propriedade e permitindo que a abundância seja melhor aproveitada.

A observância das leis também permite extrair maiores benefícios da boa fortuna ou reduzir os malefícios que advêm dos revezes da sorte. Aqueles que são afortunados podem gozar de sua boa sorte em segurança e sem o temor de intrigas; em contrapartida, os desafortunados recebem ajuda dos que estão em melhor condição, devido ao comércio e à confiança mútua:

E as mudanças da sorte que afetam os bens e a vida dos homens, sejam favoráveis ou desfavoráveis, são orientadas de forma mais conveniente, se houver observância da lei. Os afortunados gozam da sua boa sorte em segurança e sem intrigas; os desafortunados recebem ajuda dos que são afortunados devido às suas transações comerciais e à confiança mútua, as quais resultam precisamente da observância da lei (DK 89, 7, 2).

Para o Anônimo de Jâmblico, os benefícios que a solidariedade entre os cidadãos possibilita só podem ser fruídos sob o domínio da lei, pois somente assim os homens confiam uns nos outros e se dispõem a ajudar os necessitados. Segundo Untersteiner, “na *pólis* deve reinar a confiança recíproca entre os cidadãos e, portanto, a concórdia, um espírito de solidariedade social anticapitalista, de modo que seus habitantes possam dedicar-se serenamente a seus afazeres”;<sup>142</sup> parece-nos inadequado considerar que nas palavras do Anônimo está presente “um espírito de solidariedade social anticapitalista”, não apenas pelo anacronismo da expressão, mas também porque

---

<sup>142</sup> UNTERSTEINER, 2012, p. 426-7.

o Anônimo considera que é justamente o comércio entre os homens que permite que os desafortunados recebam ajuda, pois esta virá daqueles que aumentam sua riqueza por meio das transações comerciais, possibilitadas pela legalidade reinante na cidade.

Um terceiro benefício da *eunomia* é o melhor uso que se pode fazer do tempo. Numa cidade em que as leis são respeitadas os homens não precisam gastar muito tempo nas atividades políticas, certamente porque os problemas surgem em menor quantidade e são mais facilmente solucionados.

Por causa da observância da lei é baldado o tempo que os homens gastam nas tarefas políticas, é, pelo contrário, bem empregue o tempo despendido nas atividades da vida. (4) Sob a observância da lei, os homens ficam libertos da preocupação mais desagradável e entregam-se à mais agradável. Com efeito, a preocupação com tarefas políticas é muito desagradável, mas a preocupação com as atividades da vida é muito agradável (DK 89, 7, 3-4).

Nessa passagem o Anônimo se refere a uma cidade democrática, como Atenas, em que todos os cidadãos eram responsáveis pelo governo. Numa democracia em que as leis são obedecidas, os cidadãos podem empregar o precioso tempo nas atividades da vida; ficam reduzidas as ocupações políticas, que o autor considera desagradáveis, e aumenta o tempo disponível para as agradáveis atividades particulares. O Anônimo de Jâmblico demonstra preferir um governo das leis a um governo direto dos homens, ou antes: um governo prioritariamente das leis, em que a participação dos cidadãos precise ocorrer o mínimo possível. Boas leis aliviam o peso de se ter que gerir a cidade, por isso na cidade *eunômica* os homens se ocupam pouco da política e possivelmente ficam livres desse trabalho por longos períodos de tempo.

Até mesmo o sono, “tranquilo e doce aos homens”,<sup>143</sup> é mais bem aproveitado na cidade *eunômica*, pois os cidadãos podem dormir e despertar tranquilos, sem temores ou perturbações:

Quando se rendem ao sono, que constitui para os homens uma pausa nos infortúnios, avançam para ele sem temor e sem pensamentos dolorosos. Quando regressam dele, experimentam sensações semelhantes. Não ficam de súbito com temor nem, após o dulcíssimo transe do sono, esperam que o dia seja (...).<sup>144</sup> Mas concebem pensamentos livres de perturbação acerca das atividades da vida e agradavelmente aliviam a fadiga de procurar as coisas boas com esperanças e expectativas em que é fácil acreditar. A observância da lei é a causa de tudo isto (DK 89, 7, 3-5).

Segundo Guthrie, o texto do Anônimo de Jâmblico, que ele considera um indivíduo de ideias pouco inovadoras e grandemente influenciado por vários pensadores de seu tempo (encontrando-se ecos de suas ideias não apenas em Protágoras e Sócrates, mas também em Pródico, Crítias, Tucídides e até em “oponentes do *nómos*” como Antifonte e Hípias), ilustra o grande respeito e orgulho pelo governo das leis presente na mente grega, em especial a ateniense.<sup>145</sup> Para o Anônimo de Jâmblico, as leis são indispensáveis para a sobrevivência humana e sua salvaguarda possibilita os muitos benefícios da civilização.

Em contrapartida, o estado de anomia causa diversos malefícios. A inobservância das leis obriga os homens a gastar a maior parte de seu tempo com as atividades políticas, restando-lhes pouco para as demais atividades:

Os males que derivam da não observância da lei são os seguintes. (8) Em primeiro lugar, os homens não dispõem de tempo para as atividades da vida e ocupam-se com o mais desagradável, tarefas políticas em vez daquelas atividades (DK 89, 7, 7-8).

---

<sup>143</sup> HESÍODO, *Teogonia* 763.

<sup>144</sup> SOUZA; PINTO, 2005, p. 280 (nota 12): “O texto está mutilado; na reconstituição de Diels-Kranz, a ideia completa-se com o adjectivo que significa ‘conhecido’ (*gnostus*); na leitura seguida por Untersteiner, ele traduz ‘depois do dulcíssimo ciclo do sono, esperam que o dia inteiro se torne conhecido.’”

<sup>145</sup> GUTHRIE, 1995, p. 74.

Não é difícil ver porque isso ocorre: sem a submissão às leis, os cidadãos não se sentem no dever de contribuir para o bem da cidade, os danos recíprocos se tornam constantes, os negócios públicos não são levados a cabo corretamente e a cidade termina num estado de caos. Se a cidade não está sob o domínio das leis, os cidadãos (talvez somente os poucos que se importem nessas circunstâncias) precisam passar seus dias governando-a, desperdiçando um tempo que poderia ser mais bem empregado.

Na cidade em que as leis não são observadas não existe confiança e o comércio não prospera, os homens acumulam dinheiro devido à desconfiança e ausência de transações comerciais, mas não o fazem circular e não o partilham, de modo que, mesmo abundante, o dinheiro torna-se escasso, pois está concentrado e tem menor utilidade.<sup>146</sup> Além disso, a própria produção dos bens fica reduzida, já que, por exemplo, agricultores e artesãos que são cidadãos têm que se ocupar mais da política, sobrando menos tempo para seus trabalhos.

A cidade *anômica* fica mais pobre, pois a produção e o comércio não prosperam fora da proteção da lei; isso certamente torna a miséria mais comum e a riqueza mais rara entre os cidadãos.

Mudanças da sorte, quer as adversas quer as propícias, servem a propósitos distintos. A boa sorte não está assegurada, quando não há observância da lei, mas está sujeita a conspirações; a má sorte não é afastada, mas fica fortalecida com a falta de confiança e a ausência de transações comerciais (DK 89, 7, 9).

Até mesmo a sorte sorri menos aos homens: os que são agraciados com boa fortuna não a podem desfrutar em paz, pois precisam se prevenir contra os compatriotas e temem conspirações, e o infortúnio se torna ainda pior, pois homens que não estão unidos pela confiança mútua não se interessam em ajudar os necessitados.

---

<sup>146</sup> DK 89, 7, 8.

E nem acordados têm pensamentos agradáveis, nem a dormir encontram um refúgio aprazível — encontram, pelo contrário, um refúgio cheio de angústia. O despertar dominado pelo medo e pelo sobressalto conduz o homem a lembranças imprevistas dos seus infortúnios. Estes e outros males a que acima me referi derivam todos da não observância da lei (DK 89, 7, 11).

Devido às preocupações e aos riscos constantes, os homens não desfrutam do sono pacífico e tampouco despertam livres de angústia. Passam os dias preocupados, temendo ser prejudicados pelos seus concidadãos e se deitam atormentados por pensamentos desagradáveis.

Pela mesma razão mais facilmente eclodem a guerra externa e as lutas internas; e, se não tiver acontecido antes, sucede nessa altura. Na verdade, os homens estão sempre envolvidos em atividades políticas por causa das ciladas entre eles, que os levam a passar a vida a precaver-se e a armar mais ciladas uns aos outros (DK 89, 7, 10).

A anomia torna as guerras e sedições mais frequentes, e das guerras advêm enormes males: “E aquilo que traz maiores males aos homens, a guerra, que conduz à submissão e à escravidão, sobrevêm mais frequentemente aos que não observam a lei e menos aos que observam a lei” (DK 89, 7, 6). O Anônimo de Jâmblico se mostra nessa passagem um pacifista, pois condena a guerra, tão frequente entre as cidades gregas, como a maior origem de males e defende uma vida tranquila, em que os cidadãos respeitam as leis e se ocupam de seus próprios afazeres, sem causar mal aos demais. Podemos deduzir de suas palavras que ele prefere uma postura de não agressão, tanto na convivência entre os homens quanto nas relações entre as cidades.

Mesmo a tirania, um mal tão grande e tão monstruoso, também provém da não observância da lei. Alguns homens, que não o explicam corretamente, 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 correto. (13) 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. (14) Sempre que estes dois princípios, a lei e a justiça, se afastam do povo, a tutela e a proteção 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? (15) Este homem, que destruirá a justiça e abolirá a lei, que é comum e útil a todos, só pode ser duro como aço, pois vai arrebatá-lo um bem ao povo, apesar de ser apenas um contra muitos. (16) Se fosse apenas de carne e osso e igual aos restantes não poderia fazer isto; mas, pelo contrário, se restabelecesse princípios que tinham deixado de existir, conseguiria ser o único governante. É por isso que alguns homens não viram isto acontecer (DK 89, 7, 12-16).

A tirania deriva da não observância das leis. O Anônimo de Jâmblico diz que alguns erroneamente pensam que os homens são submetidos à tirania por fatores externos a eles, acerca dos quais nada podem fazer, como se a tirania fosse meramente uma imposição de um homem poderoso ao qual não podem resistir. O que realmente ocorre é que os cidadãos são os culpados pela perda da própria liberdade: quando impera a ilegalidade, a tirania surge necessariamente, pois os homens não podem viver sem lei nem justiça; quando esses princípios se afastam do povo, acabam passando para a tutela de um só indivíduo: o tirano, que priva seus compatriotas da liberdade. Portanto, os homens que sofrem sob o domínio tirânico são pessoalmente responsáveis por esse fato.

Podemos deduzir que o Anônimo de Jâmblico se oporia à tese defendida por Trasímaco no livro I da *República*, no que se refere à origem da tirania. Trasímaco diz que o homem que se torna um tirano é aquele perfeitamente injusto, o homem que, levando o seu desrespeito pela justiça até o limite da perfeição, mata, rouba e comete todos os tipos de crimes, com o objetivo de tomar o poder, mas é hábil o bastante para não ser pego, projetando uma aparência de justiça.<sup>147</sup> O tirano é considerado feliz por

---

<sup>147</sup> *República*, I 344a-b: “(...) examina-o bem, se quiseres saber até que ponto, no particular, a injustiça é mais vantajosa do que a justiça. Mas irás compreendê-lo mais facilmente se fores até a injustiça mais perfeita, a que leva ao ápice da felicidade o homem que a comete e ao ápice da infelicidade os que a sofrem e não querem cometê-la. Esta injustiça é a tirania que, por fraude ou violência, se apodera do bem

Trasímaco, por dispor de muitos bens exteriores, obtidos por meio de atos injustos. O fato de que a perfeita injustiça resulta em felicidade é admitido por Trasímaco como uma triste realidade.<sup>148</sup> Segundo Marques, levando em conta a distinção entre os três tipos de bens expressa por Sócrates nas passagens 357b4-358a9 da *República*, (1) os bens que são buscados por si mesmos, (2) os bens que são buscados tanto por si mesmos quanto por aquilo que nos proporcionam e (3) os bens buscados apenas em vista de outras coisas (bens instrumentais e aparentes), vemos que Trasímaco considera a justiça um bem do terceiro tipo, ou seja, um bem que deve ser desejado apenas pelos benefícios que proporciona e não por ele mesmo<sup>149</sup> (é essa a opinião (*dóxa*) defendida pela maioria),<sup>150</sup> sendo essa posição a base do elogio da injustiça desenvolvido por Trasímaco.<sup>151</sup> Um homem que não considera a justiça um bem em si mesmo e a prática da injustiça um mal em si se valerá de uma e de outra conforme a necessidade do momento e seus interesses ulteriores; assim, o tirano usa a prática da injustiça e a aparência de justiça como meios de alcançar o poder, como instrumentos para esse fim.

---

alheio: sagrado, profano, particular, público, e não por partes, mas na totalidade. Para cada um destes delitos, o homem que se deixa apanhar é punido e coberto das piores ignomínias. (...) Mas quando um homem, além da fortuna dos cidadãos, se apodera das suas pessoas e os escraviza, em vez de receber esses nomes ignominiosos, é considerado feliz e afortunado, não apenas pelos cidadãos, mas também por todos aqueles que sabem que ele cometeu a injustiça em toda a sua extensão; com efeito, não receiam cometer a injustiça os que a reprovam: receiam ser vítimas dela. Por isso, Sócrates, a injustiça levada a um alto grau é mais forte, mais livre, mais digna de um senhor do que a justiça e, como eu dizia a princípio, a justiça significa o interesse do mais forte e a injustiça é em si mesma vantagem e lucro.”

<sup>148</sup> *República*, I 338c *et. seq.*

<sup>149</sup> Para Sócrates a justiça é um bem do segundo tipo, algo desejável por si mesmo e também pelos benefícios que derivam dele (*República*, II 358a1-3).

<sup>150</sup> De acordo com Marques, discorrendo acerca da reelaboração feita por Glauco da argumentação de Trasímaco, a maioria acredita que cometer injustiça é naturalmente um bem e sofrer injustiça é um mal; os homens, tendo cometido e sofrido injustiças, estabelecem que não irão cometer, nem sofrer injustiça uns com relação aos outros. Este é o começo da instituição das leis e convenções, a gênese e a essência da justiça. O justo seria um meio termo, um acordo convencionado de modo a que se tivesse um pouco de justiça e um pouco de injustiça, visando minimizar os efeitos negativos, para uns e outros. “A ideia de fundo é que quem fosse capaz ou tivesse a oportunidade de cometer a injustiça não faria um pacto para não cometê-la, a não ser que fosse louco. Essa seria, então, a natureza da justiça, segundo o argumento deles. A justiça convencionada, tal como é praticada nas diferentes instâncias da vida política, é uma grande mascarada, um imenso engodo: nem justiça, nem verdade, nem qualquer outro dos ditos ‘valores’ é, de fato, tal como parece ser, ou seja, nenhum é verdadeiro Tudo não passa de um pacto, de uma construção coletiva oportunista e conveniente”. MARQUES, 2006, p. 7.

<sup>151</sup> MARQUES, 2006, p. 5.

Já o Anônimo de Jâmblico considera que a origem da tirania se encontra na inobservância das leis, ao invés de derivar principalmente das ações de um indivíduo, de modo que os próprios cidadãos são responsáveis pelo advento do tirano. Uma cidade *eunômica* efetivamente torna impossível a ascensão de um homem perfeitamente injusto ao poder. Primeiramente, não haverá a necessidade de que um homem tome para si a tutela da justiça, pois todos os cidadãos já a defendem, e se alguém tentar se sobrepor a todos por meio de crimes, os cidadãos zelosos pelas leis se oporão a esse homem e impedirão a realização de seus planos.

O Anônimo de Jâmblico demonstra ser um democrata e analisa os deveres do cidadão que vive em uma cidade governada pelo povo. O principal dever do homem político é zelar pelo *nómos*, pois são as leis que mantêm unidas as cidades (DK 89, 3, 5-6), possibilitando o bem-estar e a própria sobrevivência dos homens. Podemos dizer que ele considera a lei e a justiça os bens fundamentais, pois deles dependem a vida e todos os demais bens que se pode desfrutar, como as agradáveis ocupações e o descanso tranquilo de que nos fala.

Percebemos que o Anônimo de Jâmblico diverge notavelmente de Antifonte no que se refere às consequências da submissão às leis. Antifonte diz que as leis são cadeias impostas à natureza, mas as prescrições da natureza são livres; portanto, encara o *nómos* como algo que limita a liberdade do homem e considera que frequentemente (ou na maioria das vezes) é de interesse do homem ignorar o *nómos* em favor da *phýsis*. Mas o Anônimo de Jâmblico pensa de modo contrário: ao invés de as leis nos servirem como cadeias, é o respeito por elas que possibilita a liberdade dos homens.

Se todos ignoram a legalidade, a cidade de que dependem é arruinada e o tirano surge para impor leis, que antes eram escolhidas pelo povo. Para os indivíduos que não dão a devida importância ao respeito pelas leis, o tirano é um mal “imenso e

monstruoso”, mas necessário para sua sobrevivência, como um pai que impede o filho de caminhar para o fogo, salvando-o por não ter o infante a prudência de evitar a própria destruição, embora o castigue em seguida. Sob o domínio da tirania, os homens não precisam se preocupar com o governo da cidade e a observância das leis, pois isto é imposto a eles de fora. Não são mais cidadãos que têm nas próprias mãos o governo da pátria; lamentam sua desgraça e amaldiçoam o opressor, esquecendo que se entregaram à escravidão porque não foram capazes de satisfazer os requisitos da liberdade.

### 2.3.1 Crítica à tese do *homem superior* – Anônimo de Jâmblico e Cálicles

Além de defender o respeito pelas leis, ressaltando os benefícios disso e os muitos males que resultam do proceder contrário, o Anônimo de Jâmblico também critica a teoria do *homem superior*, da qual encontramos um exemplo no início do último terço do diálogo *Górgias* de Platão, mais especificamente numa longa fala de Cálicles.<sup>152</sup>

O Anônimo de Jâmblico escreve:

Além do mais, não nos devemos lançar na procura da nossa vantagem, nem considerar que o poder a serviço da vantagem é uma virtude, enquanto a observância das leis é covardia. Esta ideia é muito perversa e dela provém tudo o que se opõe ao bem: perversidade e dano (DK 89, 6, 1).

Segundo Guthrie, nessa passagem o Anônimo de Jâmblico ataca o tipo de visão representado por Cálicles, mas que era bastante comum em fins do século V a.C., também exemplificada numa passagem de Tucídides (3, 84),<sup>153</sup> segundo a qual, na geral “transmutação dos valores”, agressão temerária era considerada coragem e moderação,

---

<sup>152</sup> *Górgias* 482c-486c.

<sup>153</sup> TUCÍDIDES, 3, 84: “(...) Naquela crise, quando a cidade vivia na mais completa anarquia, a natureza humana, então triunfante sobre as leis e já acostumada a fazer mal mesmo a despeito das leis, comprazia-se em mostrar que suas paixões são ingovernáveis, mais fortes que a justiça e inimigas de toda superioridade.”

uma proteção à covardia.<sup>154</sup> A expressão “transmutação dos valores” é usada por Guthrie em provável alusão a Nietzsche, algo que não parece totalmente adequado para descrever a situação de Atenas no século V a.C.

Antes de verificarmos a crítica feita pelo Anônimo de Jâmblico, apresentemos brevemente o pensamento ao qual, com muita probabilidade, ele se opõe.

Cálicles é um personagem talvez fictício que aparece no *Górgias*, como terceiro interlocutor de Sócrates. Não temos certeza de sua existência porque ele não é mencionado em nenhum outro texto da época que chegou até nós. Guthrie considera provável que ele tenha sido um homem real, baseando-se principalmente na riqueza de pormenores com que o personagem aparece no diálogo e por serem apresentadas informações específicas, como seu demo de origem.<sup>155</sup> Mesmo com essas informações, não é possível confirmar que Cálicles foi uma pessoa real, mas, ainda que ele não tenha realmente existido, as ideias que defende no diálogo provavelmente circulavam em Atenas no final do século V a.C.; se assim não fosse, Platão não teria motivos para expô-las e tentar refutá-las em seu escrito.<sup>156</sup>

No diálogo, Cálicles defende a distinção entre o que é por natureza e o que é por lei ou convenção (a palavra usada é *nómos*, que, no contexto, pode ser entendida nesses dois sentidos).

Cálicles - Estas – a natureza e a lei – as mais das vezes se opõem mutuamente; quando, pois, alguém, por acanhamento, não ousa dizer o seu pensamento, tem de, à força, dizer o contrário. Tu aprendeste esse ardil e trapaceias o debate, reperguntando em termos de natureza quando se responde em termos de lei, e em termos de lei quando se responde em termos de natureza (*Górgias* 482e-483a).<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> GUTHRIE, 1995, p. 72.

<sup>155</sup> GUTHRIE, 1995, p. 98.

<sup>156</sup> Também o próprio fato de o Anônimo de Jâmblico criticar ideias tão semelhantes às expressas por Cálicles no *Górgias* demonstra que eram opiniões realmente em circulação, mesmo se Cálicles for apenas uma invenção de Platão.

<sup>157</sup> Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

Cálicles critica Górgias e seu aprendiz, Polo, os dois interlocutores anteriores de Sócrates, por se deixarem enredar pela argumentação sutil deste, que confunde, conforme seus interesses, o que é de um certo modo por natureza com o que é de certo modo por convenção.

A ideia de que natureza e lei se opõem na maioria das vezes também está presente em Antifonte,<sup>158</sup> assim como a necessidade de fazer a distinção entre o que é por *phýsis* e que é por *nómos*. A diferença entre Antifonte e Cálicles consiste principalmente nas consequências que extraem da distinção entre natureza e lei. Antifonte, como vimos, adota uma política de satisfação do interesse pessoal e preferência pelo naturalmente vantajoso, quando os ditames das leis a isso se opõem, mas também defende uma política de não agressão, principalmente em suas “definições de justiça”, que têm por preceito comum não tomar a iniciativa de praticar atos injustos contra os outros. Cálicles, por sua vez, substitui essas preocupações “pacifistas” pela plena expressão da justiça natural e dominação do inferior pelo superior. Antifonte também se diferencia por defender a moderação e o autodomínio, conforme veremos no capítulo 3, enquanto Cálicles defende o oposto disso.

Em sua fala, Cálicles reprova Polo por este ter assentido que praticar injustiça é pior do que sofrê-la, sem deixar claro que se referia ao que é assim convencionalmente, deixando que Sócrates tomasse essa assertiva no sentido natural.

Cálicles - De fato, perante a natureza, é sempre mais vergonhosa a alternativa pior, isto é, sofrer a injustiça; perante a lei, é cometê-la. Com efeito, isso de sofrer injustiça nem é próprio de homem, senão de escravo, para quem é melhor morrer do que viver, incapaz de valer a si mesmo ou a outrem de sua estima, quando injustiçado e ultrajado (*Górgias* 483a).

---

<sup>158</sup> Por exemplo em DK 87B44(a) col. 2.

Cálicles argumenta que apenas por *nómos* praticar injustiça é pior do que sofrê-la, mas por natureza é pior sofrer do que praticar; a postura de passivamente sofrer injustiça é própria de um escravo e indigna de um homem livre, e mesmo a morte é melhor que uma vida tão abjeta.

Cálicles parece compartilhar com Antifonte a tese de que, por natureza, o que causa sofrimento ou dano é prejudicial. Padecer uma injustiça nos causa mal e por isso é o pior por natureza, ao passo que a prática da injustiça prejudica a outros, mas para nós é indiferente. Segundo Sócrates, é pior praticar do que sofrer injustiça porque ao sofrer padecemos no corpo ou em nossas propriedades, mas não nos tornamos piores por isso, ao passo que ao agir injustamente nos tornamos piores na alma, o que é muito mais grave.<sup>159</sup> Cálicles pensa de modo diferente: é apenas o *nómos* que diz ser melhor sofrer do que praticar injustiça, pois esse *nómos* foi criado pela maioria, que é composta por homens fracos. A ideia de que é melhor sofrer injustiça do que a praticar é própria de um homem inferior que não pode se defender ou ser de valia para os amigos, de modo que, ao sofrermos injustiça, nos tornamos piores segundo a natureza (realmente piores), enquanto praticando-a só nos tornamos piores segundo um critério formulado por homens sem valor.

Cálicles - A lei, ao meu ver, quem a cria são os fracos, a maioria. É em vista de si mesmos e de suas próprias conveniências que eles criam as leis, formulam os louvores e vitupérios; como temem os homens mais robustos e capazes de prevalecer sobre eles, para não serem sobrepujados, declaram vergonhoso e iníquo prevalecer e que a injustiça consiste nisso, em procurar avantajarse dos outros; é uma satisfação para eles, creio eu, inferiores que são, acharem-se no mesmo nível. Por isso a lei declara iníquo e vergonhoso o tentame de prevalecer à maioria e chamam isso praticar injustiça (*Górgias* 483b-c).

---

<sup>159</sup> *Górgias* 474b-e.

As leis e costumes são convencionados pela maioria de fracos para atender aos seus próprios interesses e capacidades; por convenção declaram o que é vergonhoso ou louvável segundo suas próprias conveniências. Defendem princípios democráticos e igualitários porque não são capazes de superar os outros e, principalmente, porque temem ser sobrepujados por outros mais capazes; para exaltar sua própria debilidade e controlar os fortes, louvam seus vícios como se fossem virtudes e pregam a igualdade.

O homem forte e capaz não deve se deixar enganar pela moral dos fracos, pois ela não tem nenhum fundamento na natureza, mas apenas no *nómos*. Nas falas de Cálicles, como nas de Antifonte, aparece a associação entre o natural e o verdadeiro e entre o convencional ou legal e a opinião. A igualdade que a maioria louva não é o justo por natureza, mas segundo a opinião. A natureza fornece muitos exemplos em que o melhor prevalece sobre o pior, não apenas entre os animais, mas também nas relações entre as cidades e impérios e nas lendas dos heróis, de modo que, por natureza, o justo é que o forte prevaleça sobre o fraco. Essa é a lei natural, oposta àquela convencionada pela maioria dos homens; a lei natural é preferível para aqueles que podem pô-la em prática, apenas os incapazes a rejeitam.

Cálicles - Os melhores e mais robustos dentre nós, nós os apanhamos quando pequeninos, como leônuculos, para amoldá-los; escravizamos-os com amavios e feitiços, inculcando-lhes que cumpre manter a igualdade, porque nela consiste a beleza e a justiça (*Górgias* 483e-484a).

Os fracos formulam as leis principalmente para se protegerem dos fortes e subjugar-los com limitações morais e virtudes como a moderação e a justiça; mas essas não são verdadeiras virtudes e sim vícios louvados segundo o costume. Por natureza alguns são melhores que outros, seja no vigor físico ou na inteligência, e aquele que é superior tem o direito natural de subjugar o inferior. O preceito de igualdade entre os desiguais é contrário à natureza, pois a tendência natural é que os melhores superem os



piores. Porém, na cidade que louva a mediocridade, os indivíduos melhores por natureza são desde cedo amoldados aos *nómoi* correntes, ensinados que é belo e justo manter a igualdade, sendo assim domados e escravizados pelos piores. A verdadeira excelência é reprimida pela lei e o costume e os bons são forçados a se adaptarem a estreitos limites. Sua excelência natural é reprimida e substituída por “virtudes” de escravo.

Cálicles - Nasça porém, um homem de índole assaz forte e ele, no meu entender, há de sacudir de si e romper todas essas injunções, safar-se delas, calcar aos pés nossos escritos, sortilégios, encantamentos e mais leis contrárias à natureza, pôr-se de pé e, de servo que era, assomar como nosso amo; brilhará, então, esplendoroso, o direito da natureza (*Górgias*, 484a).

Se surgir um homem sumamente forte e excelente, de corpo e de alma, ele não mais aceitará se sujeitar às normas que os fracos criaram e, rompendo os grilhões da justiça, do remorso, da piedade e da igualdade solapará as convenções criadas pelos inferiores e se colocará como tirano acima de todos, subjugando os fracos e fazendo deles seus escravos. Então, este homem fruiria livremente de todos os prazeres que desejasse, sem se deixar dominar por qualquer sentimento de pudor ou culpa,<sup>160</sup> pois estes se fundam apenas no costume.

Por convenção se diz que tal comportamento é injusto e mau, mas agir assim é bom por natureza e muitos benefícios podem ser auferidos ao se praticar aquilo que por *nómos* se diz ser injusto e perverso. O argumento de que, ao agir assim, o homem se torna pior na alma está entre os “escritos, sortilégios, encantamentos e mais leis

---

<sup>160</sup> KERFERD, 1984, p. 118-9: “This doctrine of sensual indulgence as the ideal for man is something to which Callicles gives his assent after long argument with Socrates. To what extent it represents the real direction of his thinking may be doubted. Certainly it was not this interpretation of Callicles: doctrine which appealed so strongly to Nietzsche when he uses his doctrine as to some degree a model for his own vision of the man which is above other men. Nor is it a necessary consequence of Callicles own earlier account of the behaviour of the superior man. This points rather in the direction of the Homeric hero’s ideal of power and success. What we must remember is something which the greatness of Plato’s art encourages us to forget. I believe that it is reasonable to conclude that Callicles was a real, historical figure. But inside a Platonic dialogue the characters are not real persons.”

contrárias à natureza”<sup>161</sup> de que fala Cálicles. O homem forte o bastante supera a moral comum e segue a natureza; não age segundo o que os homens julgam belo, justo ou bom, mas sim segundo sua força e desejos.<sup>162</sup>

Cálicles - Para começar, os *mais fortes* a que me refiro não são os sapateiros, nem cozinheiros, mas sim os *mais entendidos* nos negócios públicos, em como fazê-los prosperar, e não só entendidos, mas também *mais bravos*, capazes de levar a termo o que conceberam, sem se desalentarem por pusilanimidade (*Górgias*, 491a-b).<sup>163</sup>

Após questionamentos de Sócrates, Cálicles diz que os fortes de que ele fala não são os que compõem a turba de ignorantes (que, tomados conjuntamente, são mais fortes que qualquer indivíduo isolado),<sup>164</sup> mas os homens superiores, os melhores e de melhor entendimento. Os mais fortes são os mais entendidos nos negócios públicos e ao mesmo tempo mais corajosos, aqueles que sabem manejar os negócios da cidade e têm as qualidades viris necessárias para realizarem seus objetivos. Estes tem o direito natural de governar sobre os inferiores.

O Anônimo de Jâmblico procura refutar a ideia de que os homens só se submetem à lei por debilidade e que um “homem superior” poderia agir livremente, além dos limites da lei e da justiça, como um tirano que submete os inferiores.

Se existisse alguém que, desde o nascimento, fosse invulnerável, inabalável pela doença, impenetrável ao sofrimento resistente como o aço e de porte extraordinário no corpo e na alma talvez se pensasse que o poder fundamentado na vantagem bastaria a um homem desta envergadura, com base na ideia de que semelhante criatura ficaria

---

<sup>161</sup> *Górgias* 484a.

<sup>162</sup> KERFERD, 1984, p. 118: “The position held by Callicles is not immoralist — it involved the rejection of conventional right in favour of natural right as something claimed to be higher, better and morally superior. Secondly in appealing to what happens in nature Callicles is not guilty of arguing that simply because it happens that way in nature it is therefore better, in other words he is not guilty of simply reducing ‘ought’ to ‘is’ as the answer to the question what is right. Plato’s language is clear and careful. The evidence from what happens is evidence that clear thinking people have come to judge that what is right by nature is superior to ‘our’ laws—it is the *nomos* or norm of nature because it is what nature prescribes.”

<sup>163</sup> Grifos presentes na tradução.

<sup>164</sup> *Górgias*, 488d.

impune mesmo que não obedecesse à lei. Mas quem pensa assim não pensa corretamente (DK 89, 6, 3).

Não está muito claro se Cálicles apresenta a ideia do homem superior apenas como uma hipótese acerca do que aconteceria se nascesse alguém assim, ou se realmente considera possível que surja um homem capaz de, por suas próprias forças, solapar a moral convencional e se tornar senhor sobre os demais. O Anônimo de Jâmblico aborda a questão deixando claro tratar-se de uma hipótese, pois considera que um homem assim não poderia realmente existir: “Se existisse uma pessoa tal, pois na realidade não poderá existir (...)” (DK 89, 6, 3). Mas devemos ter em conta que o Anônimo de Jâmblico atribui características ao homem superior que o tornam não apenas melhor dentro dos limites da espécie (mais forte e inteligente, por exemplo) mas um indivíduo que teria que ser fisiologicamente diferente dos homens normais, resistente às doenças, ao sofrimento e totalmente invulnerável.

O Anônimo de Jâmblico procura refutar a ideia de que o poder fundamentado na vantagem própria poderia ser suficiente para qualquer homem. Mesmo para um indivíduo absurdamente superior aos demais, inalcançável pelos males que acometem os homens comuns, muito melhor que os outros no corpo e na alma, não seria possível ignorar a lei e a justiça e agir impunemente confiando em seu poder:

Parece que todos os homens se mostrariam hostis perante um homem de tal natureza e que, pelo seu respeito pelas leis e pelo seu grande número, o excederiam com expedientes ou força e levariam a melhor sobre ele (DK 89, 6, 4).

O exercício do poder que ignora a justiça por parte de um “homem superior”, para a satisfação de suas vontades egoístas, não poderia realmente ocorrer, pois todos os outros se oporiam a um indivíduo de tal natureza e o derrotariam valendo-se do seu grande número. Poderiam conseguir isso por meio de “expedientes ou força”, o que

significa que, segundo o Anônimo de Jâmblico, a superioridade tanto na força quanto na inteligência está na união das capacidades de muitos, contra os quais um só homem não pode se opor, por melhor que seja se comparado a cada um isoladamente. Encontramos aqui uma semelhança com o argumento usado por Sócrates no *Górgias*, quando diz que a força maior está no número:

Sócrates - Segundo a natureza – não é verdade? – a maioria é *mais forte* que um isolado. Ela, de fato, impõe a lei ao isolado, como tu próprio dizias há pouco.  
Cálicles - Como não?  
Sócrates - Portanto, os preceitos da maioria são os dos *mais fortes* (*Górgias*, 488d).<sup>165</sup>

O poder, portanto, não pode estar num indivíduo, mas sim no povo e na lei. Todo homem tomado isoladamente é fraco e não basta a si mesmo. O Anônimo concorda com Sócrates, quando diz que a coletividade detém o poder e estabelece o *nómos* por ser o elemento mais forte.

Se existisse uma pessoa tal, pois na realidade não poderá existir, poderia sobreviver se se tornasse aliada das leis e do justo, reforçasse estes princípios e usasse a sua força para os defender, a estes e àquilo que os protege; de outro modo, uma pessoa desta envergadura não conseguiria resistir [...] Desta forma parece que o próprio poder, aquilo que é mesmo o poder, é preservado pela lei e pela justiça (DK 89, 6, 3).

Se surgisse um “homem superior” este só poderia sobreviver, caso se tornasse aliado da legalidade e usasse seu poder para defender a justiça. Caso não o fizesse, seria inevitavelmente abatido pelas forças combinadas dos demais, de modo que o poder em si mesmo é preservado pela legalidade.

O Anônimo de Jâmblico diz que não devemos buscar apenas a vantagem própria, nem considerar que o uso do poder em benefício próprio é uma virtude,

---

<sup>165</sup> Grifos presentes na tradução.

enquanto o respeito às leis seria covardia, pois esta é uma ideia oposta ao bem e dela provêm apenas malefícios.

Além do mais, não nos devemos lançar na procura da nossa vantagem, nem considerar que o poder ao serviço da vantagem é uma virtude, enquanto a observância das leis é covardia. Esta ideia é muito perversa e dela provêm tudo o que se opõe ao bem: perversidade e dano (DK 89, 6, 1).

O preceito do Anônimo segundo o qual devemos utilizar a excelência que adquirimos para fins bons e conformes às leis também pode ser encarado como uma crítica à ideia defendida por Cálicles de que a felicidade consiste na satisfação desregrada dos desejos.<sup>166</sup>

Quando alguém que aspira a algum destes bens consegue levá-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 sua ausência é preferível à sua presença. Assim como aquele que possui uma dessas 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] (DK 89, 3, 1).<sup>167</sup>

Para o Anônimo de Jâmblico, a aferição do valor de um homem depende não apenas de suas qualidades naturais ou adquiridas, mas também (ou principalmente) do modo como as usa e dos fins que objetiva. Cálicles propõe como fim a máxima satisfação das vontades egoístas, considerando o melhor dos homens aquele que é capaz

---

<sup>166</sup> *Górgias* 491e-492c: Cálicles - “(...) belo e justo segundo a natureza é o que venho dizendo em palavras francas; a maneira certa de viver é deixar crescer as paixões o mais possível, em vez de as reprimir, e ser capaz de servi-las, por mais desmedidas que sejam, com bravura e inteligência, satisfazendo quantos desejos abrolhem. Ora, isso, penso, é impossível ao grande número; daí condenarem a tais pessoas, para encobrir a vergonha da própria impotência, e declaram indecorosa a intemperança, a fim de, como eu dizia atrás, escravizar os homens mais bem dotados pela natureza; não podendo eles próprios deparar satisfação a seus apetites, louvam a temperança e a justiça, por serem pessoalmente covardes. (...) A verdade, que tu dizes procurar, Sócrates, é esta: viver à larga, sem reprimir-se, à solta, quando se têm, meios, eis a virtude e felicidade; tudo o mais não passa de lindas fantasias, convenções dos homens, contrárias à natureza, lérias, que não valem um caracol.”

<sup>167</sup> KERFERD, 1984, p. 127: “This provides, at least indirectly, a refutation of the principle proclaimed by Callicles. It is not in fact the man who scorns vulgar justice who is going to be strong, intelligent and successful, it is rather the man who exercises control over himself and co-operates with the society in which he lives who will best achieve these qualities.”

de levar isso a cabo, mas, para o Anônimo de Jâmblico, tal homem é o pior de todos; o mais excelente, ao seu ver, é o que possui qualidades excepcionais e as emprega segundo fins morais, especialmente na defesa das leis e da justiça.

### **CAPÍTULO 3**

#### **A interação entre natureza e educação na formação do ser humano**

Neste capítulo estudaremos o que Antifonte e o Anônimo de Jâmblico pensam a respeito da interação entre a natureza (ou os caracteres naturais) e a influência de fatores externos (como os processos educativos e a assimilação da cultura em que se está inserido) para o desenvolvimento humano e a obtenção da excelência. Inicialmente abordaremos, de forma breve, a questão da possibilidade do ensino da excelência e o posicionamento dos *sofistas* acerca desse tema, dentre os quais Antifonte e o Anônimo de Jâmblico são classificados.

Estudaremos as passagens em que o Anônimo de Jâmblico discorre acerca dos fatores necessários para a obtenção da excelência particular ou geral, incluindo os fatores naturais e os fatores que podem ser controlados pelos humanos, comparando seu posicionamento com o de Protágoras, que parece ser sua principal influência. Em seguida, estudaremos o posicionamento de Antifonte acerca da relação entre natureza, educação e *nómos* (que inclui o conjunto dos costumes de uma população, tendo certa semelhança com nosso conceito de cultura), na diferenciação dos humanos e surgimento das características particulares dos indivíduos e povos, dedicando especial atenção às suas opiniões acerca da igualdade por natureza.

Este último capítulo será guiado por alguns questionamentos, dos quais destacamos os principais. Segundo Antifonte e o Anônimo de Jâmblico, qual é a causa ou origem das diferenças existentes entre os humanos? As diferenças entre indivíduos (ou entre povos) são devidas a fatores naturais ou convencionais? A excelência (*areté*) é concedida pela natureza e pela sorte ou deve-se aos esforços humanos? A excelência pode ser ensinada? Qual a opinião dos sofistas em geral sobre a questão e de Antifonte e do Anônimo de Jâmblico em particular? De que maneira a natureza e os fatores devidos

aos *nómoi* interagem no desenvolvimento das características dos humanos? Qual é o papel da educação na aquisição da excelência? Qual é a importância da educação para os humanos? Quais são os benefícios que acompanham a excelência? Alguns destes questionamentos já foram em parte abordados no capítulo anterior, mas serão aprofundados agora.

### 3.1 Questões relacionadas à possibilidade de aquisição da excelência

A discussão acerca da influência seja dos caracteres inatos, seja dos caracteres adquiridos no desenvolvimento do indivíduo está ligada à problemática acerca da possibilidade do ensino da *areté*. O conceito de *areté* é comumente traduzido por virtude ou excelência, sendo esse segundo termo o mais adequado; o termo *virtude* diz respeito inicialmente à excelência do homem (*vir* em Latim), a coragem, virilidade etc., tendo depois sido aplicado não só aos seres humanos, mas mantendo uma conotação principalmente ética, enquanto o termo *excelência* em nosso idioma pode ser atribuído a diversos entes. A *areté* pode se referir a qualquer habilidade ou capacidade, tanto de homens, quanto de animais e até de objetos inanimados.<sup>168</sup> Quando empregado como atributo humano o termo *areté* indica a capacidade física, moral ou intelectual, uma capacidade que permite ao homem superar os demais e obter sucesso naquilo em que se empenha, conseguindo com isso benefícios como riqueza e reconhecimento. Segundo Kerferd, em termos gerais, a *areté* englobava todas as qualidades em um indivíduo que lhe possibilitavam o reconhecimento na cidade grega e que lhe traria a admiração de seus concidadãos, seguida em muitos casos de recompensas materiais; se isso pudesse

---

<sup>168</sup> Apenas para exemplificar essa abrangência do conceito, Aristóteles diz na *Ética a Nicômaco* que cada coisa possui um fim que lhe é próprio e uma excelência correspondente: o fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória e o da economia é a riqueza (*Ética a Nicômaco*, I.1, 1094 a), a do homem é a excelência intelectual, moral, física e, nos fatores externos que o aproximam de seu fim, a felicidade (*eudaimonia*).



ser ensinado, influenciaria fundamentalmente o funcionamento e a estrutura da sociedade em que o ensinamento ocorreria.<sup>169</sup>

A concepção aristocrática tradicional frequentemente considerava que a excelência é algo inato e hereditário. Nos poemas relacionados à guerra de Troia, um combate travado entre os melhores homens, o jovem guerreiro Neoptólemo exibe a excelência guerreira do pai Aquiles;<sup>170</sup> outros filhos de homens ilustres costumam ter nobres qualidades como os pais, como o filho de Odisseu, Telêmaco, e o filho de Héctor, Astíanax, que é morto ainda criança pelo temor de que se torne tão terrível quanto o pai.<sup>171</sup> Também os filhos de Asclépio são excelentes em medicina e mesmo Páris, filho do nobre Príamo, não é desprovido de *areté*, que aparece em sua beleza e habilidade com o arco. Essas estórias exprimem o ideal de excelência do homem grego, fundando-se principalmente na habilidade guerreira, no exercício do domínio sobre outros homens (por exemplo, na aquisição de escravos como espólios de guerra) e na hereditariedade da excelência.

A discussão acerca da possibilidade da *areté* ser adquirida surge com o advento da democracia, em que os homens comuns que exercem profissões manuais, como agricultores e artesãos, ou se dedicam a pequenos comércios, mas que são livres e naturais da cidade, são postos em igualdade com os ricos em alguns aspectos (mesmo que apenas formalmente) e surge a possibilidade de novos ricos sem ancestrais nobres competirem com a aristocracia tradicional, por meio da atividade política. O modo legal de exercer influência política numa democracia era por meio da persuasão dos concidadãos, e os sofistas, enquanto mestres de oratória e de excelência política, ofereciam a capacitação necessária para isso.

---

<sup>169</sup> Cf. KERFERD, 1984, p. 131

<sup>170</sup> Cf. fragmentos 1 e 12 de *A Pequena Ilíada (Ilias Mikra)*, poema atribuído a Lesques de Mitilene.

<sup>171</sup> Astíanax era originalmente chamado Escamândrio. No fragmento 14 da *Pequena Ilíada* Astíanax é atirado dos muros de Tróia por Neoptólemo. Na peça de Eurípides *As Troianas* (920-2), Odisseu aconselha que Astíanax seja morto, pois, se permanecesse vivo, seria uma ameaça para a Grécia.

Como o foco desta dissertação são as teorias de Antifonte e do Anônimo de Jâmblico, não convém aqui investigarmos a opinião de muitos pensadores antigos acerca da possibilidade de ensino da excelência (e por ser tão vasto o tema, dificilmente seria possível fazê-lo de modo adequado num breve espaço); por isso considero razoável restringir a investigação ao posicionamento dos sofistas frente a essa questão, para depois dirigirmos o foco ao Anônimo de Jâmblico e Antifonte.

Segundo Kerferd, podemos entender que a profissão sofística como um todo simplesmente não poderia aceitar a doutrina de que a virtude não pode ser ensinada; um sofista discordar disso seria como um professor moderno defender que o ensino é impossível.<sup>172</sup> Considero que, devido ao próprio objetivo visado pela principal atividade que os sofistas exerciam, o ensino de competências próprias do cidadão que almeja o sucesso em sua comunidade, homens como Protágoras, Hípias, Górgias e Pródico precisariam admitir, de uma forma ou de outra, a possibilidade de aquisição ou aprimoramento da excelência por meio da prática educativa. Porém, homens como Cálicles e Crítias, muitas vezes agrupados entre os sofistas, não necessariamente admitiriam que a excelência pode ser ensinada ou adquirida, já que não atuaram como mestres de jovens.

Protágoras afirma ser capaz de ensinar seus discípulos a bem conduzir os assuntos públicos e privados, abrangendo, portanto, a excelência do *politikós*, o cidadão que administra sua casa e negócios particulares e participa do governo da cidade, com ações e com palavras.<sup>173</sup> Protágoras parece ter defendido que não apenas alguém que exerce uma profissão como a dele, mas todos os homens civilizados admitem que a excelência pode ser ensinada, pois as punições legais, presentes em qualquer cidade, existem precisamente para esse fim:

---

<sup>172</sup> Cf. KERFERD, 1984, p. 132.

<sup>173</sup> *Protágoras* 324c.

Protágoras - Todos aqueles que aplicam castigos, quer na vida privada, quer na vida comunitária, têm esta mesma opinião. Todos os homens — e os atenienses, teus concidadãos, não menos que os outros — castigam e punem aqueles que consideram que praticaram ações injustas. Deste argumento se depreende, então, que os Atenienses estão entre aqueles que acreditam que a virtude pode ser adquirida e ensinada (*Protágoras* 324c).

Lemos no *Mênon* de Platão que Górgias se posiciona contra os que afirmam serem professores da excelência em geral,<sup>174</sup> e no *Górgias* ele diz que a capacidade de persuadir é suficiente, pois aquele que é capaz de convencer os demais tem todas as artes à sua disposição.<sup>175</sup> Essa excelência discursiva certamente pode ser ensinada, já que é isso mesmo que Górgias afirma fazer.

Pródico, em seu mito conhecido como *Héracles na encruzilhada*, transmitido por Xenofonte,<sup>176</sup> diz por meio de uma alegoria que a excelência não é inata nem mesmo no filho do melhor dos deuses, mas necessita ser ativamente escolhida e buscada, um processo muito difícil e trabalhoso. Crítias, que não atuou como professor, mas frequentou os círculos de sofistas e de Sócrates em sua juventude, para depois se dedicar à política, assim como Alcibiades, afirma que “Advêm mais homens bons da prática do que da natureza” (DK 88B10); mas ainda que não o dissesse expressamente poderíamos inferir de seus atos que o supunha, do contrário não teria se preocupado em frequentar a companhia de filósofos. O autor dos *Dissoí Lógoi* também se posiciona favoravelmente quanto à possibilidade do ensino da excelência, apresentando argumentos mais fortes em defesa dessa tese que em defesa da contrária.<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> *Mênon* 95c.

<sup>175</sup> *Górgias* 452d-e.

<sup>176</sup> XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, II, 1.

<sup>177</sup> DK 90, 6, 1-7. “(1) Profere-se uma afirmação que nem é verdadeira nem nova: que sabedoria e virtude não podem ser ensinadas nem aprendidas. Os que afirmam isto recorrem às seguintes provas. (2) Que não é possível, se se entregar algo a outrem, continuar a manter posse disso. Esta é uma prova. (3) Uma outra prova consiste em que, se aquelas pudessem ser ensinadas, haveria professores reconhecidos, tal como há nas artes. (4) Uma terceira prova consiste em que os homens que se tornaram sábios na Grécia teriam ensinado a sua arte aos amigos. (5) Uma quarta prova é que já alguns conviveram com os sofistas e não tiraram daí proveito algum. (6) Uma quinta prova é que muitos que nunca se associaram aos sofistas se

Hípias baseava seu ensino na aquisição de grande quantidade de conhecimentos e habilidades em várias áreas, cuja posse conjunta foi denominada *polimathía*. Os assuntos ensinados por Hípias incluíam conhecimentos aritméticos, geométricos, astronômicos, musicais, gramáticos, retóricos, literários, históricos e de filosofia natural.<sup>178</sup> Hípias também adquiriu habilidades em artes manuais, tendo uma vez comparecido ao festival de Olímpia portando apenas o que ele mesmo fabricara, desde os sapatos e roupas, até o anel em seu dedo<sup>179</sup>. Para Hípias, a virtude da *polimathía* podia ser ensinada e sua aquisição auxiliada por sua técnica mnemônica, que aprimora a capacidade da memória.<sup>180</sup>

Um indivíduo associado aos sofistas que parece defender um tipo de excelência natural é o Cálicles do *Górgias* de Platão; no entanto, este indivíduo, se não se trata apenas de um personagem do diálogo, não seria um dos que atuaram como sofista, mas um discípulo de Górgias com ambições políticas. Sabemos disso por sua crítica a Sócrates, que em seu julgamento teria se dedicado à filosofia por mais tempo do que o conveniente, ao invés de fazê-lo apenas durante a juventude, para depois se dedicar à política quando adulto.<sup>181</sup> Sofistas como Protágoras e o próprio Górgias dedicaram-se à filosofia até o fim de suas vidas e certamente não se julgavam “merecedores de uma sova”.<sup>182</sup> Mas mesmo Calicles, com sua hipótese do homem naturalmente superior no

---

tornaram dignos de menção. (7) Eu, por mim, penso que este argumento é muito pouco elaborado. Sei que os professores ensinam as letras que por acaso cada um conhece e que os tocadores de cítara ensinam a tocar cítara. E, respondendo à segunda prova, que não existem professores reconhecidos, o que é que ensinam os sofistas senão sabedoria e virtude?”

<sup>178</sup> Cf. *Hípias Maior* 385b-e; *Hípias Menor* 368d.

<sup>179</sup> *Hípias Menor* 368b-c.

<sup>180</sup> *Hípias Menor* 368e.

<sup>181</sup> *Górgias* 484c-e.

<sup>182</sup> *Górgias* 485c-d: “Quando vejo a filosofia num moço na flor da idade, parece-me próprio e imagino que essa pessoa é um homem livre, ao passo que o jovem que não a pratica, é ser vil, incapaz de aspirar algum dia a algum ideal nobre e belo; quando, porém, vejo um adulto metido a filosofar sem fim, acho esse indivíduo, Sócrates, merecedor duma sova.”

entendimento<sup>183</sup> e no corpo, admite a utilidade dos estudos durante a juventude e, portanto, considera que a excelência ao menos pode ser desenvolvida pelo ensino.

Os exemplos acima demonstram que os sofistas, de um modo geral, concordam que a *areté* pode ser ensinada. Quanto a Antifonte e ao Anônimo de Jâmblico, veremos que ambos admitem a possibilidade do desenvolvimento da excelência particular ou geral (enquanto posse conjunta das virtudes particulares) por meio do ensino e do esforço individual; a diferença entre os dois parece estar principalmente no papel que atribuem à natureza e as diferenças individuais nesse processo.

### 3.2 Anônimo de Jâmblico

No início do texto citado por Jâmblico, o autor anônimo discorre acerca da relação entre as características naturais e a educação recebida na formação das características dos indivíduos, listando os fatores necessários para a excelência, tanto os que são dados pela natureza quanto os que derivam da escolha e da ação humanas. Segundo o Anônimo de Jâmblico, para que alguém alcance a excelência em algum tipo de qualidade, como a sabedoria, a coragem ou a eloquência, ou para obter a máxima perfeição da virtude como um todo, é necessário que satisfaça alguns requisitos:

Quem quiser levar a um fim perfeito uma qualidade, seja ela sabedoria, virilidade, fluência oratória ou virtude, quer na totalidade quer numa das partes, ser-lhe-á possível empreendê-lo a partir do seguinte. (2) Em primeiro lugar, é preciso que tenha uma determinada disposição natural, o que é concedido pela sorte (*tykhe*). As seguintes exigências, porém, já dependem do próprio homem: ser apaixonado pelo belo e pelo bom e amar o trabalho, tanto começando o aprendizado desde o mais cedo possível como sendo perseverante na aprendizagem durante muito tempo (DK 89, 1).

Notemos primeiramente que apenas um dos requisitos listados depende de fatores inacessíveis à interferência humana, enquanto os demais dependem da vontade e

---

<sup>183</sup> *Górgias* 489e-490a.

das ações do indivíduo. Entre as coisas que dependem do homem é citado o fator motivador da ação: possuir o desejo (*epithymía*) pelo belo e pelo bom; isso é necessário porque a virtude não é alcançada facilmente, mas requer grandes esforços.<sup>184</sup> É preciso amar o trabalho, seja na forma de estudos ou de ações, pois é por meio do trabalho perseverante que a excelência é conquistada. Como o amor pelas coisas belas e nobres deve ser cultivado no homem, essa não é uma característica inata, algo que se obtém por sorte (*týkhe*),<sup>185</sup> mas sim algo que está ao alcance de nossa escolha.

O Anônimo de Jâmblico enfatiza a necessidade de dedicar grande tempo ao aprendizado, muitos anos certamente, de modo que não se pode deixar para começar tarde ou prosseguir de modo intermitente. Essa necessidade de um estudo prolongado e de começar cedo também é defendida por Protágoras: “Numa obra intitulada *Grande Tratado*, Protágoras disse: ‘(...) é preciso aprender começando desde jovem.’ Não teria dito isto, se ele próprio tivesse sido um aprendiz tardio, como pensava e dizia Epicuro em relação a Protágoras” (DK 80B3). O início dos esforços em direção à virtude deve começar o mais cedo possível e prolongar-se pelo máximo de tempo, pois só assim é possível alcançar a excelência.

Uma determinada disposição natural é o único fator dos vários listados que não depende da escolha humana, mas é concedido pela sorte (*týkhe*). Da afirmação de que a uma boa disposição natural é concedida pela sorte talvez possamos inferir que o Anônimo de Jâmblico provavelmente não supunha a existência de uma providência ordenadora da natureza ou que essa agisse segundo uma racionalidade ou fins. Já que a

---

<sup>184</sup> O sacrifício pessoal necessário para a excelência foi belamente exposto por Pródico em seu mito conhecido como “Hércules na encruzilhada”, transmitido por Xenofonte nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, 2, 1, 21-34. O jovem Hércules se encontra na encruzilhada da vida tendo que decidir por qual senda seguir. Apresentam-se diante dele o vício e a virtude, personificados como duas mulheres de formas divinas. A primeira oferece-lhe um caminho de facilidades e gozo constante das alegrias proporcionadas pelos prazeres; seguindo-o, não teria que se esforçar ou derramar suor em atividades desagradáveis. A segunda oferece-lhe uma vida de trabalhos, sofrimentos e privações, mas que será recompensada por uma velhice ditosa e pela imortalidade de sua memória. Hércules escolhe a virtude e leva uma vida repleta de lutas e suores, mas tem como recompensa uma glória imortal.

<sup>185</sup> KERFERD, 1984, p. 126.

disposição natural dos homens é concedida pela sorte e como os homens são parte da natureza total seria muito peculiar se apenas esse aspecto fosse regido pelo acaso e os demais eventos naturais por uma finalidade.

No texto preservado por Jâmblico não é explicado o que seria exatamente essa disposição natural, mas podemos supor que seriam características físicas ou intelectuais propícias a certos tipos de atividade. Podemos supor, apenas como um exemplo, que, segundo o Anônimo, um indivíduo que apresenta má formação em seu aparelho fonador ou que tenha dificuldades em compreender e proferir sentenças por conta de uma disfunção cognitiva não poderia alcançar a perfeição da fluência oratória, ainda que começasse a estudar e praticar desde cedo e estivesse disposto a continuar por longo tempo sem interrupções. Poderia certamente fazer progressos e melhorar sua capacidade de fala, mas sua disposição natural inadequada não lhe permitiria chegar à excelência. “Mas se lhe falta uma única destas condições, não lhe é possível levar nada à excelência; se possuir todas elas, aquilo que puser em prática torna-se inexecutável” (DK 89, 1).

A disposição natural não é necessariamente algo hereditário, mas algo que se obtém por sorte. Por isso, embora considere que a posse de determinada natureza é necessária à máxima excelência, o Anônimo de Jâmblico não é partidário da ideia de nobreza de nascimento, mesmo porque a disposição natural é apenas uma condição necessária, não suficiente. Acerca disso, diz Guthrie: “A primeira necessidade para o sucesso, diz o escritor, é ter nascido com dons naturais, mas ele não é nenhum advogado aristocrático de nascimento, pois acrescenta imediatamente que isso é questão de acaso”.<sup>186</sup>

---

<sup>186</sup> GUTHRIE, 1995, p. 71

A afirmação de que a excelência requer tanto qualidades naturais quanto esforço individual é mais um ponto em comum entre o Anônimo de Jâmblico e Protágoras, que diz: “O ensino requer disposição natural e exercício” (DK 80B3) e “Protágoras dizia que não existia prática sem arte, nem arte sem prática” (DK 80B10). Em Protágoras, como no Anônimo, o papel da natureza não sugere a crença numa superioridade inata hereditária, pois a aptidão natural é concedida pelo acaso, conforme vemos nesta passagem do *Protágoras*, em que é dito que filhos de homens hábeis em certas atividades muitas vezes se tornam ineptos:

Protágoras - Então, se no que toca à arte da flauta temos, assim, todo o zelo e disponibilidade para ensinarmos os outros, consideras, porventura, Sócrates — perguntou ele —, que os filhos dos tocadores de flauta talentosos se tornam melhores que os dos fracos? Não me parece! Antes, o filho que tem a sorte de nascer com melhores dotes para a arte da flauta, esse, crescerá com grande fama; ao contrário, o nascido sem dotes permanecerá inglório. E, muitas vezes, o filho do flautista talentoso poderá resultar fraco, enquanto que, é frequente também, o do fraco resultar talentoso. Contudo, mesmo assim, todos serão uns tocadores de flauta sofríveis quando comparados com os leigos e com aqueles que não são conhecedores da arte de tocar flauta. (*Protágoras* 327 b-c).

Segundo o Anônimo de Jâmblico, a boa reputação entre os homens é um dos benefícios que acompanham uma qualidade desenvolvida até a excelência. Para quem deseja ser honrado por suas qualidades e não ser alvo da inveja alheia é fundamental que tenha constância no exercício de suas qualidades e que empregue grande quantidade de tempo em seu aprimoramento. Isso é necessário porque os homens não gostam de prestar honras aos outros, sentindo-se diminuídos quando o fazem, como se estivessem perdendo algo, mas acabam cedendo, mesmo contra a vontade, quando submetidos pela evidência de uma virtude verdadeira que só pode ser obtida com grande esforço e trabalho por muitos anos. A boa opinião dos homens vem como consequência necessária da virtude, pois estes são forçados a assentir aos fatos que percebem



reiteradamente e suas defesas são vencidas pouco a pouco, até que finalmente se rendem aos louvores.

Ao mesmo tempo, também não duvidam de que, se um homem é tal como aparece, arma emboscadas e caça o renome com o objetivo de defraudar e que se glorifica de tudo aquilo que faz, procurando atrair os homens. A virtude praticada daquela maneira que eu referi gera confiança nela própria e boa reputação (DK 89, 2).

Aqueles que rapidamente adquirem qualidades e fama não são vistos com bons olhos pelos demais, pois esses podem se sentir como vítimas de um engodo e crer estar diante de homens fraudulentos, mas não manifestam os mesmos sentimentos para com aqueles que demoram a obter o renome. “A seguinte desvantagem junta-se à glória conseguida em pouco tempo: os homens não recebem de bom grado aqueles que subitamente e em pouco tempo se tornam ricos, sábios, bons ou viris” (DK 89, 2).

A glória conquistada na atividade política é mais dependente de um longo tempo do que as artes que se exprimem por palavras:

E ainda há a questão do tempo, que, quando está presente nos trabalhos e atividades públicas, consolida o que está a pôr em prática; um curto período de tempo não pode conseguir isto. Quando uma pessoa aprende e estuda uma arte que se exprime por palavras, em pouco tempo não será inferior àquele que a ensina. Mas para quem começou tarde não é possível levar à perfeição a virtude que provém de muitas ações; precisa essa pessoa, pelo contrário, de ser alimentada e crescer com a virtude, afastando-se do mal quer em palavras quer em hábitos e praticando ações dignas com muito tempo e dedicação (DK 89, 2).

Nas atividades políticas, o tempo consolida aquilo que se está a fazer, algo que não é possível num curto intervalo; podemos supor que isso ocorre porque os grandes empreendimentos públicos demoram um grande tempo para serem bem realizados e porque também os homens se recordam com mais facilidade daqueles que se envolveram por muitos anos na política, esquecendo-se facilmente dos que pouco atuaram.

Segundo Guthrie, a *areté*, “a virtude que provém de muitas ações”, melhor traduzida como *excelência*, têm no Anônimo de Jâmblico o mesmo conteúdo moral que Sócrates e Platão lhe deram: algo que é produto de longa educação, no sentido de evitar o mal no falar e no agir, e de buscar e atingir o bem por esforço prolongado, ao invés de significar simplesmente uma qualidade que pode servir indiferentemente a fins bons ou maus.<sup>187</sup>

Possivelmente o requisito da prática constante da excelência nas ações tenha ligação com o caráter do indivíduo: para ser um bom orador, por exemplo, não é necessário ser moralmente virtuoso, pois tendo as habilidades necessárias à fala persuasiva é possível conduzir a opinião e os desejos dos ouvintes, mas dificilmente um homem vicioso poderia praticar ações virtuosas com constância; no máximo as praticaria quando observado para granjear bom nome na cidade, mas rapidamente se voltaria para o vício quando pudesse passar despercebido. Para que se obtenha a perfeição da virtude das ações (o que talvez possamos chamar de excelência moral e política) é necessário ser acostumado à virtude desde a infância e afastar-se do vício em todas as ocasiões; é preciso querer sempre praticar boas ações, não apenas ser capaz de praticá-las.

O que seria “uma arte que se exprime por palavras” (DK 89, 2) e que pode ser aprendida em pouco tempo é difícil de determinar. Não parece ser a fluência oratória (*euglossía*), pois esta é listada no início do texto como uma das qualidades que requerem muito tempo para serem desenvolvidas. Na interpretação de Kerferd, essa arte que pode ser aprendida rapidamente talvez seja a oposição de *lógoi* (termo usado aqui no sentido de *argumentos*): a antilogia.<sup>188</sup> Esta consiste basicamente na exposição e

---

<sup>187</sup> GUTHRIE, 1995, p. 71.

<sup>188</sup> KERFERD, 1984, p. 126-7: “Stress is laid by the Anonymus on the need for the programme of education and training to be continued over a long time, and this includes training in the art of speaking fluently as well (*Euglossia* cf. 88A17) which is regarded as part of the prolonged process. In contrast a

defesa de dois argumentos opostos por um mesmo indivíduo, técnica cuja invenção é atribuída a Protágoras, mas que talvez se possa atribuir já a Zenão de Eleia,<sup>189</sup> e que é exemplificada no texto conhecido como *Duplos Argumentos*.<sup>190</sup> Talvez o Anônimo se refira antes à arte de Eutidemo e de seu irmão Dionisidoro no *Eutidemo* de Platão: a erística, disputa com argumentos visando levar o adversário à contradição e a vencê-lo no debate, uma arte que os irmãos teriam aprendido em um ano.<sup>191</sup> Erística e a antilogia por vezes são tidas como nomes diferentes que significam o mesmo, mas Kerferd considera adequado distinguir as duas práticas,<sup>192</sup> sendo a primeira um tipo de combate por palavras entre dois indivíduos e a segunda a apresentação e defesa de argumentos opostos por um mesmo indivíduo.

O Anônimo de Jâmblico não recomenda a busca de uma fama fundada apenas numa aparência de excelência ou de saber superficial, mas sim numa virtude real que se mostra como é: “quem quiser granjear renome entre os homens e aparecer tal qual é” (DK 89, 2). Essa passagem juntamente com a ênfase na necessidade de empreender longo tempo no aprimoramento das qualidades pessoais demonstra que o Anônimo de Jâmblico não apoiava uma educação rasa, fundada numa mera aparência de saber. Ao invés de um ensino que busca uma falsa aparência de virtude ou um saber superficial que oculte uma ignorância profunda que não se tenta combater, o modelo de educação defendido pelo Anônimo de Jâmblico objetiva a excelência verdadeira, com uma

---

certain *technê* concerning *logoi* can be acquired quickly, a phrase which suggests a direct reference to the art of the two opposed *logoi*, and while it is said to be learnable quickly, it is not said, *pace* some interpreters, that it is to be excluded altogether from the processes of education. What is being stated is probably simply that education involves far more than merely the formal technique of antilogic.”

<sup>189</sup> KERFERD, 1984, p. 59-61.

<sup>190</sup> DK 89.

<sup>191</sup> *Eutidemo* 272b-c.

<sup>192</sup> KERFERD, 1984, p. 61-66.

aparência condizente que deriva da realidade: não apenas parecer excelente, mas sê-lo de fato.<sup>193</sup>

Essa posição do Anônimo de Jâmblico pode ser comparada à expressa por Sócrates na *República* II 358a1-3, que considera que a justiça é um bem buscado por si e também pelos benefícios que traz, ao invés de ser buscada apenas como um bem e si mesmo ou como um meio de obter outros fins (como defende Trasímaco no primeiro livro da *República*). Entre os benefícios exteriores derivados da prática da justiça Glauco, outro interlocutor de Sócrates, inclui a boa reputação obtida através da opinião (*dóxa*).<sup>194</sup> A exortação do Anônimo de Jâmblico para parecer e ser excelente também pode ser contraposta ao argumento exposto por Glauco em 361a2-5, quando diz que o homem perfeitamente injusto combina a injustiça no agir com a aparência de justiça. A aparência de excelência, vista como proveitosa mesmo para quem age de modo vicioso, é também vantajosa para o homem realmente excelente.

O Anônimo de Jâmblico afirma que as qualidades naturais precisam ser cultivadas pelo estudo, mas, diferente de alguns sofistas do século IV,<sup>195</sup> nega que esse estudo possa ser resumido em fórmulas simples facilmente aprendidas. O conhecimento obtido rapidamente não pode ser profundo e a excelência supostamente obtida dessa forma não é sólida. É preciso começar a cultivar as qualidades pessoais desde a infância e continuar esse processo através dos anos de maneira ininterrupta, dedicar-se desde cedo aos estudos e neles demorar-se para que se possa alcançar um conhecimento profundo. O mesmo vale para as qualidades físicas, como a força, e para as qualidades

---

<sup>193</sup> GUTHRIE, 1995, p. 71: “Seu conselho volta-se francamente para o sucesso mundano, e pode ser sintetizado como ‘virtude é a melhor política’ e ‘sejas o que parecerias’. Ele aceitou uma sugestão de Sócrates, que, diz, segundo Xenofonte (*Mem.* 1.7.1) ‘sempre disse que a melhor forma de adquirir bom nome era tornares o que queres que se pense de ti’. Sócrates, porém, dificilmente teria incluído ‘uma língua fácil’ entre as ambições dignas de se ter, nem fez da fama o fim e da virtude o meio para obtê-lo.”

<sup>194</sup> *República*, II 358a4-9.

<sup>195</sup> Cf. *Eutidemo* 273d.

morais: sem esforço e exercício contínuo as qualidades naturais não se desenvolvem plenamente.

Os fins escolhidos por aqueles que adquirirem a excelência em alguma característica não são relevantes para determinar se essa característica em si mesma é boa ou má. Consideradas isoladamente, características como a eloquência ou a força física são moralmente neutras; somente os fins em vistas dos quais são empregadas ou as pessoas que escolhem esses fins são passíveis de uma avaliação de tipo moral. O homem excelente deve usar suas habilidades para fins bons e conforme às leis:

Quando alguém que aspira a algum destes bens consegue levá-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 sua ausência é preferível à sua presença. Assim como aquele que possui uma dessas 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] (DK 89, 3).

Essa passagem do Anônimo de Jâmblico se aproxima do que é dito no *Górgias* acerca da oratória e todas as demais artes de lutar: consideradas em si mesmas não são boas ou más, somente os fins em vistas dos quais essas artes são usadas serão bons ou maus. Górgias diz ainda que os mestres (dentre os quais os sofistas) ensinam essas habilidades para que sejam empregadas para fins justos e que por isso não é adequado culpá-los pelos eventuais maus usos que delas fizerem os discípulos.<sup>196</sup>

O Anônimo de Jâmblico considera que a excelência maior depende tanto da posse das qualidades quanto do bom emprego destas; e o mais vil de todos os homens não é aquele desprovido de qualidades, mas o que as têm e as emprega para fins egoístas e ilegais. O “homem superior” que Cálicles considera o ápice da excelência seria visto pelo Anônimo de Jâmblico como o pior de todos os homens.

---

<sup>196</sup> *Górgias* 456d-457c.

### 3.3 Antifonte

Um dos fatores fundamentais para a o entendimento da concepção de ser humano em Antifonte é o papel que este filósofo atribui à educação no seu desenvolvimento. Segundo Antifonte, os homens possuem uma natureza (*phýsis*), que engloba as características que existem ou se desenvolvem espontaneamente nos humanos, mas estes também apresentam aspectos de origem artificial que variam de acordo com os lugares e épocas,<sup>197</sup> aqueles que atualmente denominamos “culturais”. A educação se enquadra neste último gênero, pois é uma invenção humana, algo artificial como o *nómos*. O caráter não natural da educação se revela na diversidade que se pode encontrar nos vários povos, o que também ocorre com a lei, e Antifonte provavelmente considerava que ambas foram inventadas por necessidade, pois sem a educação qualquer progresso técnico e artístico ao longo das gerações seria impossível, assim como a manutenção das leis de que dependem as cidades.

Nos fragmentos de que dispomos, Antifonte ressalta principalmente os benefícios que a educação traz para o homem particular, afirmando que essa deve ser a primeira das ocupações humanas, pois quem tem um bom começo em qualquer atividade tem muitas chances de obter nela bons resultados. Ele defende que a educação deve começar desde cedo, uma opinião compartilhada pelo Anônimo de Jâmblico.<sup>198</sup> É provável que Antifonte concordasse com o Anônimo também quantos aos motivos de iniciar cedo o processo educativo: para atingir a excelência em algo é necessário o esforço contínuo, o estudo aprofundado e a dedicação por longo tempo, de modo que não se pode começar a aprender muito tarde na vida e nem de modo inconstante.

Considero que a primeira das realizações que se dão entre os homens é a educação; pois, se o princípio de uma realização é produzido retamente, retamente — é verossímil — há de vir-a-ser o fim, pois

---

<sup>197</sup> Cf. DK 87B44, fragmento B.

<sup>198</sup> DK 89, 1-2.

quando se introduz a semente na terra é preciso esperar pelo desabrochar; e quando se planta a nobre educação no corpo novo, desse modo ele vive e floresce durante toda a vida, e nem a chuva, nem a seca o impedem (DK 87B60).<sup>199</sup>

A educação permite ao homem superar as dificuldades da vida, a “chuva” e a “seca” de que fala metaforicamente, podendo tanto se referir às adversidades da vida política, os desafios mais frequentes enfrentados por um cidadão (para os quais a educação sofisticada, desde Protágoras, buscava preparar os jovens), quanto aos contratempos impostos pela própria natureza. Considerando esse último aspecto, a educação seria um contraponto a certo pessimismo e melancolia que Antifonte expressa em outras passagens ao falar da debilidade da condição humana.<sup>200</sup> Apesar da precariedade de nossa existência, ainda persiste algum otimismo e confiança na capacidade que o homem tem de superar a fragilidade inerente à sua condição de ser vivo por meio do aprimoramento de sua inteligência e de suas capacidades.<sup>201</sup>

Devemos investigar se algum dos fragmentos de Antifonte nos permite conhecer seu posicionamento acerca da relação entre as naturais disposições particulares dos indivíduos e a educação no desenvolvimento de suas características. O Anônimo de Jâmblico, como vimos, defende a complementaridade entre natureza e educação, afirmando que a excelência completa precisa tanto de predisposições ou capacidades naturais quanto do exercício, de modo que nem todos seriam capazes de alcançar a virtude máxima, considerada de modo geral ou num aspecto particular. Antifonte parece adotar um posicionamento diferente. Numa passagem da obra *Da verdade* podemos

---

<sup>199</sup> A metáfora do plantio para se referir à educação também é usada por Protágoras. DK 80B11: “Protágoras mais adiante disse: a educação não germina na alma, se não se aprofunda muito.”

<sup>200</sup> DK 87B50: “O viver se parece com uma vigília efêmera e a longitude da vida com um dia, no qual, por assim dizer, lançando os olhos na direção da luz, entregamos o posto aos outros que nos sucedem.” DK 87B51: “Espantosamente, ó bem afortunado, é fácil acusar toda a vida, pois não tem nada que extrapole o limite, nada de grandioso, nem de solene, mas todas as coisas são pequenas, frágeis, breves e misturadas com grandes dores.”

<sup>201</sup> Segundo Kerferd (1984, p. 114), isso deixa aberta a questão: se as leis podem, excepcionalmente ajudar a natureza; uma questão que se tornou assunto de controvérsia, pois a visão dominante de Antifonte é que uma moralidade imposta pela lei e costume é contrária à natureza e o modo da natureza deve ser preferido.

verificar que Antifonte afirma a igualdade de todos os humanos sob o aspecto da natureza, de modo que as diferenças entre os povos se devem unicamente às particularidades de suas leis e costumes e ao modo como se comportam em relação a eles:

[versão DK e U:] <Os que descendem de pais ilustres>, nós os honramos e os veneramos; os que não são de uma casa nobre, nem os honramos nem os veneramos. Com isso, porém,  
[versão BDC e P:] (...) conhecemos e veneramos, as dos que moram longe nem conhecemos nem veneramos. Nisso, com efeito,  
[versão comum:] agimos como bárbaros uns em relação aos outros, enquanto por natureza todos em tudo nascemos igualmente dispostos para ser tanto bárbaros quanto gregos. É o caso de observar as coisas que por natureza são necessárias a todos os homens: a todos são acessíveis pelas mesmas capacidades, e em todas essas coisas nenhum de nós é determinado nem como bárbaro nem como grego. Pois todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas  
[versão DK e U:] e comemos todos com as mãos (DK 87B44, fragmento B).

A natureza é universal e necessária, mas as leis e costumes são adventícios, resultado de um acordo e não de uma disposição natural. Todos os homens respiram e comem do mesmo modo, mas suas leis e costumes são notavelmente diferentes, juntamente com aquilo que consideram justo ou injusto.

Segundo Marques, no *nómos* (lei ou costume) Antifonte vê manifestarem-se as diferenças entre os cidadãos e na *phýsis* (a natureza) vê uma fonte de igualdade. A convenção das leis é imposta sobre a verdade da natureza: as leis impõem aos olhos o que eles podem ou devem ver, assim como impõem à mente o que o indivíduo deve ou não desejar.<sup>202</sup>

É coerente com a tese acerca da igualdade natural dos humanos que as diferenças relevantes entre as pessoas dependam de variações culturais e da educação recebida, por isso é improvável que Antifonte atribuísse grande importância às

---

<sup>202</sup> MARQUES, 2006, p. 2.



diferenças naturais entre um indivíduo e outro no que se refere à capacidade de atingir o pleno desenvolvimento da excelência. Essa hipótese é reforçada por ele dizer no fragmento DK 87B60 que, quando se administra uma educação nobre numa pessoa jovem, ela floresce durante toda a vida, sem fazer distinção entre tipos de pessoas aptas ou inaptas para tal.

A noção de uma natureza comum entre os humanos e potencialidades que todos compartilham é um dos aspectos mais importantes da concepção antropológica de Antifonte. Para este filósofo o natural tem prioridade sobre o artificial,<sup>203</sup> de modo que é razoável supor que considerasse a educação principalmente um modo de estimular o desenvolvimento das capacidades e disposições naturais do homem. Se essa hipótese for adequada, a educação deveria ter como objetivo levar a natureza ao seu pleno florescimento e não a subverter ou reprimir, de modo que um ensino que procurasse impor ao homem comportamentos contrários ao que é benéfico por natureza seria rejeitado.

Pela metáfora da sementeira da educação numa pessoa jovem (DK 87B60), verificamos que Antifonte defende que a virtude pode ser ensinada: a virtude não depende da natureza (ao menos não única ou principalmente), mas da educação recebida e do esforço individual. Antifonte ressalta a importância de um bom modelo de conduta para o processo educativo: “Daquele com quem se convive a maior parte do dia é que surgem os modos de alguém” (DK 87B62). As pessoas não aprendem apenas no procedimento ativo do ensino formal ou em leituras e diálogos, mas também observando e reproduzindo as ações de outros; é necessário, portanto, que as crianças

---

<sup>203</sup> DK 87B44a: “De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas exaltasse as prescrições da natureza. Pois as prescrições das leis são impostas de fora, as da natureza, necessárias. E as prescrições das leis são pactuadas e não geradas naturalmente, enquanto as da natureza são geradas naturalmente e não pactuadas.”

não convivam com indivíduos de caráter vil, mas com aqueles que receberam uma nobre educação, a fim de se tornem semelhantes a estes com o passar do tempo.

Outro fragmento ressalta a importância de um princípio dirigente, ao qual as crianças devem ser desde cedo habituadas:

Não há nada pior para os homens do que a falta de princípio dirigente (*arkhé*), isto os homens de outrora conheciam desde o princípio: habituavam as crianças a um tal princípio e a fazerem o que lhes fora exortado pela palavra, a fim de que, tornando-se adultos, não ficassem desorientados quando tomassem o rumo de uma grande transformação (DK 87B61).

Talvez essa passagem seja um indicativo de que na concepção de ser humano de Antifonte existe espaço não apenas para um desenvolvimento ou aprimoramento das disposições naturais, mas também para a correção de algum aspecto possivelmente defeituoso ou prejudicial para a vida política. O princípio de domínio ou comando (*arkhé*) não parece ser considerado uma característica que se desenvolve espontaneamente nos indivíduos, pois se assim fosse não precisaria ser ensinado pela habituação, e a ausência do princípio dirigente (*anarkhía*), que talvez seja a disposição natural das crianças, é o que há de pior para os homens. A disciplina é fundamental para a educação e para que os homens consigam bons resultados em suas ações, e a obediência é necessária para qualquer tipo de organização política. A grande mudança que os indivíduos não habituados desde cedo a obedecer enfrentariam na idade adulta possivelmente seria a necessidade de se enquadrarem nas leis da cidade; por isso os antigos procuraram combater a ausência do princípio dirigente, por considerarem isso o que há de mais danoso não apenas para cada homem particular, mas também para toda a *pólis*.

Para Antifonte, o natural e o vantajoso coincidem na maioria dos casos, mas não em todos: “Por outro lado, o viver e o morrer são da natureza e, para eles, o viver é

uma das coisas convenientes e o morrer uma das não convenientes” (DK 87B44a). Morrer é tão natural quanto viver, mas a morte constitui uma exceção à regra de que o natural coincide com o vantajoso, e pelo que vemos no fragmento B61 a anarquia é outra exceção.<sup>204</sup>

A ênfase na importância e nos benefícios da disciplina para os homens não contraria o princípio de maior prazer e menor sofrimento que parece ser o critério estabelecido por Antifonte para a escolha das ações,<sup>205</sup> pois o que de fato recomenda é um hedonismo refinado e intelectual: não se trata de buscar o prazer imediato a todo momento, sem pensar nas consequências futuras, mas sim de planejar para obter o máximo de prazer e o mínimo de sofrimento possível considerando grandes intervalos de tempo ou mesmo toda a duração da vida, como expresso no fragmento DK 87B49 sobre as tribulações que trazem o casamento e a paternidade (os quais ele recomenda evitar).<sup>206</sup> O hedonismo de Antifonte assemelha-se à *euthymía* de Demócrito<sup>207</sup> e à

---

<sup>204</sup> KERFERD, 1984, p. 116: “But there is some evidence that for Antiphon the matter was not to be regarded quite so simply. Life and death, he says, both belong to nature, and life results from things that are advantageous and death from things that are disadvantageous. Death then is disadvantageous, it would seem, even though it is instituted by nature. In other words not everything coming from *physis* is advantageous and it is the advantageous which is desirable.”

<sup>205</sup> DK 87B44a: “De fato, as coisas que produzem sofrimento, por uma correta razão, não são proveitosas à natureza mais do que as agradáveis; não seriam portanto em nada mais convenientes as coisas dolorosas do que as prazerosas. Pois as coisas convenientes segundo a verdade não devem prejudicar, mas beneficiar.”

<sup>206</sup> DK 87B49: “De Antifonte. Vejamos então: que a vida caminhe para a frente e deseje as núpcias e a mulher. [...] Que de resto é também mais doce para o jovem? Nisto mesmo, porém, onde está o agradável está também o miserável, como o seu mais próximo, pois os prazeres não dão passagem a prazeres, mas a eles seguem dores e sofrimentos. Por conseguinte, também a vitória nos jogos olímpicos e píticos e em outros jogos como estes e também os saberes e todos os prazeres <só> consentem em se apresentar a partir de grandes aflições. Pois as honras, os prêmios, os atrativos — as coisas que o deus dá aos homens — estabelecem-se desde sofrimentos e suores do esforço e tendo em vista as necessidades. Eu, pois, não poderia viver, se para mim um outro corpo surgisse tão carente de cuidado como eu mesmo já sou, de tal modo entrego-me a muitas coisas em favor da saúde do corpo, da vida de cada dia que se dá em comum, da fama, da prudência, da boa imagem e do bom nome. [...] Vejamos então: que se gerem os filhos: de preocupação todas as coisas já estão cheias e o ímpeto jovial se afasta do pensamento e a face da pessoa não é mais a mesma.”

<sup>207</sup> DK 68B191: “Para os homens o bom ânimo vem a existir com a moderação de alegria e comedimento de vida. As coisas que faltam e as que sobram costumam sofrer mudanças e produzir na alma grandes comições. As almas que oscilam entre pontos extremos nem são estáveis, nem animosas. Deves, portanto, voltar o pensamento ao que é possível e satisfazer-te com o que está à mão, lembrando pouco dos que são invejados e admirados e sem ficar pensando neles, continuamente. Deves, porém, olhar para a vida dos que penam, refletindo sobre o que os faz sofrer muito, para que aquilo que tens à mão e aquilo que possuis te pareçam grandes e invejáveis e não mais sobrevenham, por desejares mais do que tens,

*ataraxía* de Epicuro,<sup>208</sup> pois evitar o sofrimento é tão ou mais importante que buscar o prazer. Por isso o autocontrole e a capacidade de refrear os impulsos são os maiores sinais de sensatez num homem:

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 (DK 87B58).

Para viver do modo mais agradável o homem deve ter autodomínio, o que significa ter uma mente capaz de exercer certo controle sobre as disposições naturais e impor limites ao corpo quando necessário,<sup>209</sup> pois o estado de máximo prazer e de mínima dor não é proporcionado pelo vício e desregramento, mas sim pela escolha inteligente do que de fato é mais vantajoso. Essa capacidade é adquirida por meio da habituação desde a infância, o que faz parte do processo educativo. A educação, portanto, é fundamental para a formação do homem e desenvolvimento de suas capacidades naturais, é necessária para a organização política e possibilita ao homem superar as adversidades da existência e desfrutar de uma vida melhor.

---

sofrimentos para tua alma.” Peixoto (2009, p. 51) esclarece o posicionamento de Demócrito: “A atitude aqui recomendada, ao mesmo tempo em que prescreve uma orientação do pensamento para o que se encontra na esfera do possível, faz pensar no apelo a um dimensionamento do desejo que leve em conta sua própria disposição e determinação e não aquela que convém aos outros. O desejo deve se voltar para aquilo que convém à nossa natureza e deixar de se medir pelo que pensam e julgam os demais”.

<sup>208</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 128-129: “Por isso afirmamos que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz. O prazer é nosso bem primordial e congênito, e partindo dele movemo-nos para qualquer escolha e rejeição e a ele voltamos usando como critério de discriminação de todos os bens as sensações de prazer e de dor.” X, 131: “Então, quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com gozos sensuais, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão. Por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma.”

<sup>209</sup> DK 87B2: “Para todos os seres humanos é o pensamento que conduz o corpo, tanto com respeito à saúde e à doença quanto com respeito a todas as outras coisas.”

## CONCLUSÃO

Antifonte se mostra um pensador complexo, parecendo em alguns casos defender ideias conflitantes, o que levou muitos estudiosos a duvidar que todos os textos a ele atribuídos tenham sido escritos por uma mesma pessoa. A questão da unicidade ou multiplicidade de Antifonte ainda está aberta, mas talvez essa aparente incoerência da amplitude de seus interesses se deva à habilidade, própria dos sofistas, de abarcar os vários aspectos de uma questão. Compreender o Anônimo de Jâmblico não é uma tarefa tão árdua, mas ele também não é um pensador unidimensional, tendo, ao que parece, recebido influência de vários pensadores de sua época. O fato de não conhecermos sua identidade não torna menos valioso o seu texto para compreendermos o ambiente cultural da sofística no séc. V a.C. e as discussões então em andamento.

Vimos que a discussão acerca das noções *phýsis* e *nómos* aparece principalmente em temas relativos à ética e à política. Para Antifonte nossa natureza não parece ser simplesmente a carne e ossos de que somos feitos, mas o conjunto de características que nos determina e estabelece o limite de nossas possibilidades. A *phýsis* humana é responsável pelo modo como respiramos, comemos e realizamos outras atividades, sendo essa *phýsis*, esse conjunto de características corpóreas, a mesma em todos os povos. No texto do Anônimo a definição de *phýsis* que podemos extrair parece ser semelhante à de Antifonte: características, possuídas naturalmente pelos indivíduos, que determinam suas possibilidades e limitações.

Antifonte afirma a igualdade natural entre os diversos povos, dizendo que as divisões entre os humanos são arbitrárias; distinções como “bárbaro” e “grego” são tidas como artificiais, pois, por natureza, os homens de toda parte são aptos a serem bárbaros ou gregos. Não está claro se Antifonte considera que todos os indivíduos são iguais por natureza (algo que seria difícil de defender), mas certamente defende que o povo de

origem ou o local de nascimento não criam diferenças naturais entre os humanos. Como as pessoas de todos os povos nascem com as mesmas “potencialidades”, o que gera as diferenças são fatores artificiais, como as leis a que se está submetido, os costumes seguidos e a educação recebida. O Anônimo de Jâmblico, por sua vez, nos diz (talvez seguindo Protágoras) que a excelência depende da combinação entre a disposição natural e o esforço na direção do aprimoramento individual, afirmando com isso a existência de diferenças naturais entre os indivíduos, o que torna alguns naturalmente mais capazes que outros para certas atividades. Essas diferenças não parecem ser atribuídas à hereditariedade, pois o Anônimo afirma que são devidas à sorte. O Anônimo de Jâmblico não defende que alguns homens são excelentes por natureza, pois os fatores naturais são necessários, mas não suficientes para tal; mesmo aqueles superiormente dotados pela natureza precisam empreender muito tempo e esforço no aprimoramento de suas qualidades para se tornarem excelentes.

Segundo o Anônimo de Jâmblico, a produção da civilização e de tudo a ela relacionado é uma invenção necessária para a sobrevivência do ser humano, uma imposição de nossa incapacidade natural de vivermos por conta própria no ambiente inalterado. De que modo aparecemos no mundo, se por casualidade natural ou outra causa, não nos é dito, mas o fato é que nascemos com uma natureza que por si só não basta, e aquilo de que precisamos não nos é dado, mas tem de ser fabricado pelo nosso artifício.

O Anônimo de Jâmblico parece se inspirar em Protágoras, como vimos ao comparar seu texto com o mito do *Protágoras* de Platão. Excluindo as intervenções divinas como artifício literário, temos no mito do *Protágoras* uma descrição naturalista do surgimento da civilização: os seres vivos aparecem no mundo possuindo características diversas que lhes permitem sobreviver, mas os homens possuem apenas

sua inteligência e capacidade fabricadora; usando seus recursos, os humanos inventam meios de corrigir suas debilidades naturais, como armas e vestimentas, e para que possam viver em comunidade e se defender de perigos externos precisam inventar a arte política (na qual o sofista é mais versado).

Temos no texto do Anônimo de Jâmblico uma explicação para a origem das leis: os homens são incapazes de viver apenas com os recursos que naturalmente possuem e se associariam uns aos outros por pressão da necessidade relacionada à sobrevivência, mas para que essa associação indispensável persista é necessário criar *nómoi*, costumes e leis que regulam o comportamento humano e possibilitam a convivência. O *nómos* é artificial, uma invenção dos homens, assim como todas as técnicas relacionadas à produção necessária à sobrevivência, mas essa invenção é uma imposição natural, derivada da vontade de sobreviver e da incapacidade de fazê-lo de outro modo. Portanto, o surgimento da lei deriva diretamente de nossa natureza, embora seja produto de nosso artifício.

Para Antifonte, alguma regulação do comportamento humano, por meio de costumes ou leis, é necessária, pois para ele não existe nada pior para os homens que a anarquia. Os homens antigos conheciam a necessidade de habituar as crianças a obedecer, a se conformarem às normas da comunidade, pois quando adultos teriam que se conformar obrigatoriamente.<sup>210</sup> Podemos inferir que, para Antifonte, a criação do *nómos* também é considerada uma necessidade, pois o oposto da ordem que o princípio dirigente estabelece é o maior mal para os homens. Entretanto, Antifonte não atribui a mesma ênfase a essa necessidade da lei e tampouco extrai como consequência dessa necessidade que devemos nos submeter às leis em todas as ocasiões.

---

<sup>210</sup> DK 87B61.

Verificamos que as divergências entre Antifonte e o Anônimo de Jâmblico aparecem principalmente ao compararmos o que cada um diz acerca das consequências das leis para a vida humana e o modo como devemos nos portar frente às normas estabelecidas. Antifonte é um crítico das leis tais como estavam estabelecidas em sua época. Para ele as leis impõem um grande número de determinações arbitrárias, que de maneira alguma beneficiam mais do que prejudicam; essas determinações limitam o que o indivíduo pode ver, falar, fazer, aonde pode ir e aonde não pode e até mesmo o que deve ou não desejar. Essas limitações são tidas como excessivamente intrusivas e desnecessárias, tendo sido estabelecidas sem levar em conta o que é realmente bom. Segundo Antifonte, as exigências da natureza têm prioridade sobre as exigências das leis, pois ao descumpirmos o que a natureza nos comanda sofremos um dano real, não aparente, e sofremos invariavelmente, enquanto que, ao burlarmos as leis, não somos punidos necessariamente, devido às imperfeições do sistema.

O guia natural para obter o que é bom e evitar o que é mal são as sensações de prazer e de dor, e como Antifonte prefere as determinações naturais às legais, seu critério principal de escolha das ações é hedonista: fazer aquilo que proporciona mais prazer e menos dor; entretanto, esse hedonismo é regulado pela razão, pois devemos ponderar para escolhermos o que proporciona maior prazer e menor dor a longo prazo, ao invés de nos entregarmos à instabilidade de prazeres momentâneos, seguidos de consequências desagradáveis. Antifonte afirma claramente que, nas ocasiões em que lei e natureza se opõem, devemos descumprir as leis sempre que possível; isso significa que devemos obedecer às leis quando somos observados e podemos ser punidos, mas que devemos seguir a natureza quando estamos sós e podemos descumprir as leis sem perigo de punição.



Antifonte afirma que a lei não impede o criminoso de praticar o ato ilegal e nem impede a vítima de sofrê-lo, pois a punição estabelecida só pode ter efeito após o ato; essa punição não desfaz o que ocorreu e nem mesmo é certo que seja aplicada, pois o sistema legal oferece os mesmos recursos ao acusador e ao acusado, cabendo aos envolvidos convencer os juízes, de modo que a justiça pode ser mais influenciada pela eloquência que pela verdade.

Antifonte é também um crítico do que se entende por justiça e da suposta proteção que as leis oferecem aos cidadãos que as respeitam. Identificamos três definições de justiça em Antifonte: fazer aquilo que as leis da cidade onde se vive como cidadão determinam, não fazer mal a outros que não nos tenham causado mal e não fazer mal a outros. A definição de justiça como cumprimento das leis, primeiro trecho do papiro *Acerca da Verdade* que pode ser lido, uma equiparação entre o justo e o legal, é claramente desvantajosa para o indivíduo, pois as leis em muitos casos exigem que façamos o que é pior para nós. As outras duas definições se baseiam no princípio de que causar mal a outros é injusto; a definição de justiça enquanto “não causar mal a outros” é praticamente socrática e não pode ser seguida juntamente com as outras recomendações de Antifonte, pois tem como possível consequência sofrermos um mal maior do que aquele que poderíamos evitar, já que revidando ao sofrer pela primeira vez podemos evitar que soframos mais futuramente, ao passo que a completa passividade pode levar a abusos sem fim. A definição de justiça como “não causar mal a outros que não nos tenham causado mal” parece mais coerente com as opiniões de Antifonte, sendo basicamente um princípio de não agressão, exceto em autodefesa, pois essa postura resulta num maior prazer e em menor dor a longo prazo, estando de acordo com seu critério hedonista.

As opiniões do Anônimo de Jâmblico quanto às consequências das leis e nossa postura frente a elas são praticamente opostas às de Antifonte. O Anônimo de Jâmblico faz um elogio das leis em seu texto, afirmando que o maior bem que um homem pode fazer aos outros não é regalá-los com dádivas materiais e coisas semelhantes, mas cumprir as leis e procurar garantir que todos os outros o façam, pois das leis derivam e dependem todas as coisas boas que de que se pode fruir. A cidade em que as leis são respeitadas é próspera e seus cidadãos vivem da melhor forma, gozando de diversos benefícios, como maior riqueza, comércio pujante, maior solidariedade em momentos de dificuldade, mais tempo para o ócio, menores preocupações com a política e um sono agradável coroado por tranquilo despertar. O estado de *anomia*, por sua vez, traz males inúmeros: pobreza, menor circulação de mercadorias, desconfiança, menos tempo para as atividades prazerosas, intrigas, traições e guerras. É uma consequência da tese de que as leis foram criadas por uma imposição de nossa natureza, que sua completa abolição acarretaria a completa extinção da humanidade; para o Anônimo de Jâmblico as leis não apenas possibilitam a sobrevivência, mas garantem maior felicidade e prosperidade para os seres humanos.

Um ponto marcadamente divergente entre Antifonte e o Anônimo de Jâmblico, no que se refere ao *nómos*, é o efeito das leis na liberdade individual. Para Antifonte, as leis limitam os indivíduos, com frequência impedindo-os de agir do modo como a natureza determina e impondo-lhes restrições desnecessárias, seguidas de possíveis punições por desobediência. As leis parecem ser encaradas, na melhor das hipóteses, como um mal menor e necessário, um meio de evitar o grande mal da anarquia. Para o Anônimo de Jâmblico, entretanto, são as leis que asseguram a liberdade dos homens, pois ele entende a liberdade como o tempo de ócio, o tempo livre de afazeres e obrigações desnecessárias, que será tanto maior quanto mais obediente às leis for a

cidade em que se vive. Não existe alternativa possível a viver na cidade (ou, poderíamos dizer, em sociedade), pois o homem não é naturalmente capaz de viver em isolamento, de modo que ou se vive numa cidade bem ordenada, gozando de diversos benefícios, entre eles o tempo livre, ou se vive numa cidade infestada de ilegalidade em que suas energias são dissipadas em inquietações desnecessárias.

A associação entre legalidade e liberdade pelo Anônimo de Jâmblico também se relaciona à sua explicação acerca da origem da tirania. Como os homens precisam viver em comunidade, e como isso só é possível sob leis, quando reina a ilegalidade surge um tirano para impor a lei, impedindo a autodestruição da cidade, mas privando seus habitantes da liberdade. O Anônimo também critica a possibilidade (apresentada por Cálicles no *Górgias*) de que um homem muito superior aos demais pudesse viver sem lei e subjugar todos os demais à sua vontade, primeiro porque tal homem não poderia de fato existir (por ser incompatível com a *phýsis* humana), e também porque, mesmo se existisse, ele não conseguiria prevalecer, pois todos os demais se uniriam contra esse indivíduo injusto e o derrotariam com a soma de suas forças. Para o Anônimo de Jâmblico, o único modo de os homens permanecerem livres é se submetendo por sua própria vontade às leis por eles mesmos propostas, numa cidade configurada como algum tipo de democracia.

Os dois pensadores que estudamos nesta dissertação são praticamente contemporâneos, sendo produtos do ambiente cultural da primeira sofística. Em diversas passagens discorrem sobre temas muito semelhantes, fazendo uso da distinção entre *phýsis* e *nómos* como recurso conceitual. Ambos consideram a *phýsis* como algo dado, algo que não é determinado pelas escolhas humanas, e consideram que o *nómos* é uma invenção, um artifício fabricado pelos humanos, mas as consequências que extraem dessa distinção são por vezes muito diversas, afirmando que a liberdade depende de se

seguir a natureza ou de se obedecer a lei, que os homens são iguais por natureza e que a lei os diferencia, ou que a natureza faz alguns mais aptos que outros, exaltando os benefícios das leis ou as cadeias que estas impõem à natureza. Antifonte e o Anônimo de Jâmblico evidenciam a diversidade existente entre os sofistas e o quanto rica em possibilidades é a distinção entre *phýsis* e *nómos*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Primárias

- ANTIPHON. **Speeches**. Trad. Kenneth John Maidment. In: Perseus Classical Texts: <http://www.perseus.tufts.edu>
- ANTIFONTE. **Testemunhos Fragmentos Discursos**. Prefácio e tradução: Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- ARISTÓTELES. **Arte Retórica; Arte Poética**. Trad. Jean Voilquim e Jean Capelle. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Trad. António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas Editora, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Metafísica**. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. 3 ed. Brasília: UNB, 1997.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch**. Zürich: Weidmann, 2005.
- EPICURO. **Antologia de textos** (em: **Os Pensadores Epicuro Lucrécio Cícero Sêneca Marco Aurélio**). Tradução e notas de Agostinho da Silva. Estudo introdutório de E. Joyau. Ed. Abril S.A. Cultural, São Paulo, 1973.
- PHILOSTRATUS; EUNAPIUS. **The Lives of the Sophists**. Trad. Wilmer Cave Wright. London: William Heinemann, 1922.
- FILOSTRATO. **Vidas de los sofistas**. Trad. José M. Riaño. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 1981.
- GORGÍAS. **Elogio de Helena**. Trad. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho. Cadernos de Tradução, no. 4. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Tratado do não-ente**. Trad. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho. Cadernos de Tradução, no. 4. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1999.
- HERÓDOTO. **História**. Trad. Notas de Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: UnB, 1988.
- HESÍODO. **Os Trabalhos e os dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Os Trabalhos e os dias**. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Ilíada**. Edição bilíngue. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: ARX, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Odisseia**. Edição bilíngue. Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007-2008.
- \_\_\_\_\_. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- JÁMBLICO. **Vida pitagórica; Protréptico**. Introdução, tradução e notas: Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 2003.
- LESCHES. **Homerica: The Little Iliad (Fragments)**. Trad. Hugh G. Evelyn-White, 1914. <http://www.sacred-texts.com/cla/homer/liliad.htm>
- DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- PLATÃO. **As Leis**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.
- \_\_\_\_\_. **A República**. Trad. Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Górgias**. Edição bilíngue grego-português. Trad. Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Górgias**. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

- \_\_\_\_\_. **Hípias Maior**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Íon; Hípias Menor**. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O Banquete; Fédon; Sofista; Político**. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat, João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Obras Completas**. Trad. Maria Araujo, Francisco Garcia, Luiz Gil, Maria Rico. Buenos Aires: Ed. Aguilar, 1972.
- \_\_\_\_\_. **O Político**. Trad. Carmen Isabel Leal Soares. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.
- \_\_\_\_\_. **O Sofista**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Protágoras**. Trad. Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Protágoras; Górgias; Fedão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2 ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Teeteto; Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Coordenação Benedito Nunes 3 ed. Revisada. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Timeu; Crítias; O Segundo Alcibíades; Hípias Menor**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Coordenação Benedito Nunes. 3 ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.
- PLATO. **The Dialogues of Plato**. Translated by Benjamin Jowett. **The Seventh Letter**. Translated by J. Haward. Edited by Robert Maynard Hutchins. Chicago/London/Toronto: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- Ancilla to the Presocratic Philosophers** — Kathleen Freeman's complete translation of the fragments in Diels. Trad. Kathleen Freeman. Cambridge Harvard University Press, 1948.
- I Presocratici Testimonianze e frammenti**. Trad. Gabriele Giannantoni. Roma: Biblioteca Universale Laterza, 1993.
- Os filósofos pré-socráticos**. Trad. Gerard A. Bornheim. São Paulo: Cultrix, 1972.
- Os Pré-Socráticos**. Trad. José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Ísis Lana Borges, Maria Conceição Martins Cavalcante, Remberto Francisco Kuhnen, Rubens Rodrigues Torres Filho, Carlos Ribeiro de Moura, Ernildo Stein, Arnildo Devegili, Paulo Frederico Flor, Wilson Regis. São Paulo: Ed. Ática, 1991.
- SOFISTAS. **Testemunhos e fragmentos**. Tradução e notas: Ana Alexandre Alves de Souza; Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- SOFISTI. **Testimonianze e Frammenti**. Trad. Mario Untersteiner. Firenze: La Nuova Itália, 1967.
- The First Philosophers The Presocratics and Sophists**. Tradução e comentários: Robin Waterfield. New York: Oxford University Press, 2000.
- The Older Sophists: A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in Die Fragmente Der Vorsokratiker**, Edited by Diels-Kranz. With a New Edition of Antiphon and of Euthydemus. Trad. Rosamond Kent Sprague. Hackett Publishing, 2001.
- TUCIDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Cury. Prefácio Helio Jaguaribe. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.
- XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. Trad. Enrico Corvisieri e Mirtes Coscodai. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

## Secundárias

- ALMEIDA JÚNIOR, George. **O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopía no Górgias de Platão**. Belo Horizonte: UFMG, 2012. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).
- BARKER, Ernest. **Teoria política grega**. Trad. Sérgio Bath. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.
- CAIZZI, Fernanda Decleva. **Protagoras and Antiphon: Sophistic debates**. In: **The Cambridge Companions of Early Greek Philosophy**. Cambridge University Press, 2006.
- CASSIN, Barbara. **Ensaio Sofísticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- \_\_\_\_\_. **O efeito sofístico**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz; Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.
- EASTERLING, P. E. & KNOX, B. M. **Historia de la Literatura Classica**. Trad. Frederico Zaragoza. Madrid: Gredos, 1990.
- GAGARIN, Michael. **Antiphon the Athenian. Oratory, law and justice in the age of the sophists**. Austin: University of Texas Press, 2002.
- GUTHRIE, W. K. C. **Historia de la Filosofia Griega**. Trad. Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Gredos, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Os sofistas**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. **The Sophists**. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. 3 ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KERFERD, George Briscoe. **O Movimento Sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. **The Sophistic Movement**. Sydney: Cambridge University Press, 1984.
- LONG, Antony. Law and Nature in Greek Thought. In: GAGARIN, M.; COHEN, D. (Ed). **The Cambridge Companion to Ancient Greek Law**. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 412-430.
- MARQUES, Marcelo P. **O Sofista: Uma fabricação platônica?** In: *Kriterion* 102, Belo Horizonte, 2000, p. 66-88.
- \_\_\_\_\_. **Aparecer e vida política: sobre República II**. Comunicação apresentada no Colóquio *Politeia II*, UFRJ, Itatiaia, 2006.
- \_\_\_\_\_. Os sofistas: o saber em questão. In: FIGUEIREDO, V. (Org.) **Filósofos na sala de aula**, vol 2. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2007, p. 11-45.
- \_\_\_\_\_. A percepção individual no Teeteto. In: Orgs: PEIXOTO, Miriam C.; MARQUES, Marcelo P; PUENTE, Fernando R. (Org.). **O Visível e o Inteligível: estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia antiga**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 69-88.
- OLIVEIRA, Richard Romeiro. **Pólis e Nómos. O problema da lei no pensamento grego**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. **A afecção do desejo nos filósofos pré-socráticos: Pitagóricos e Demócrito**. In: *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 3 nº 5, 2009, p. 40-54.
- ROMILLY, Jacqueline de. **Fundamentos de Literatura**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1984.
- \_\_\_\_\_. **The Great Sophists in Periclean Athena**. Trad. Janet Lloyd. New York: Oxford University Press, 2002.
- SILVA, Anna C. **A arte da contradição na primeira Tetralogia de Antífote**. Belo Horizonte: UFMG, 2005. Dissertação de Mestrado.
- \_\_\_\_\_. **Persuasão, decisão e responsabilidade: itinerários de uma epopeia trágica**

**e filosófica em Antifonte.** Belo Horizonte: UFMG, 2014. Tese de Doutorado.  
TEIXEIRA, João Paulo de Oliveira. **Sobre a unidade do Protágoras de Platão.** Belo Horizonte: UFMG, 2015. Tese de Doutorado.  
UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica.** Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

#### **Obras de referência**

ABBAGANANO, Nicola. **História da Filosofia.** 5 ed. Trad. António Borges Coelho; Franco de Sousa; Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1991.  
BRANDWOOD, Leonard. **A Word Index to Plato.** Leeds: Maneyson, 1976.  
GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana.** 4 ed. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.  
LIDDELL, M. G.; SCOTT, R. **Greek-English Lexicon.** London: Oxford University Press, 1970.  
MACHADO, José Pedro. **Dicionário Etimológico da Língua Grega.** Lisboa: Livros Horizonte, 1987.  
PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português.** Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.  
PETERS, Francis Edward. **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico.** Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.  
REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga.** 4 ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.