

# JUSTIÇA E LEI EM PROTÁGORAS E ANTIFONTE

## PROTAGORAS AND ANTIPHON ON JUSTICE AND LAW

BRUNO AMARO LACERDA\*

**Resumo:** Este artigo expõe as concepções de lei e de justiça de dois sofistas, Protágoras e Antifonte. O objetivo é mostrar que as soluções que ambos apresentam para a controvérsia *nómos-phýsis*, embora com frequência descritas como antagônicas, podem ser entendidas simplesmente como respostas diversas para a mesma questão. Antifonte não despreza a lei, nem defende um justo natural diverso do justo legal. Como Protágoras, ele parte da convencionalidade da justiça e manifesta interesse pela utilidade das decisões da cidade. Mas, enquanto Protágoras foca na deliberação democrática como definidora do útil positivado na lei, Antifonte concentra sua crítica nos abusos frequentes das convenções que, em vez de favorecer os cidadãos, tolhem as possibilidades de ação e causam danos.

**Palavras-chave:** Protágoras; Antifonte; justiça; lei.

**Abstract:** This paper examines the conceptions of law and justice held by two sophists, Protagoras and Antiphon. The aim is to demonstrate that the solutions each offers to the *nómos-phýsis* controversy, often portrayed as antagonist, can be understood simply as alternative responses to the same fundamental question. Antiphon neither disregards the law, nor advocates a form of natural justice distinct from the legal justice. Like Protagoras, he acknowledges the conventional nature of justice and is attentive to the practical utility of the city's decisions. However, whereas Protagoras emphasizes democratic deliberation as the determinant of what is positively useful within the laws, Antiphon directs his critique toward the frequent abuses of conventions that, rather than benefiting citizens, constrain their actions and inflict harms.

**Keywords:** Protagoras; Antiphon; justice; law.

---

\* Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, Brasil. <https://orcid.org/0009-0009-6854-0285>. E-mail: [brunoamarolacerda@gmail.com](mailto:brunoamarolacerda@gmail.com).

A controvérsia *nómos-phýsis* é amplamente reconhecida como um dos temas fundamentais dos debates sofisticos da segunda metade do século V a.C. *Phýsis*, palavra grega comumente traduzida por “natureza”, refere-se à constituição específica dos entes, às “coisas como elas são”. *Nómos*, por sua vez, traduzida por “lei” ou por “convenção”, tem sentido prescritivo e não meramente descritivo, indicando que algo deve ser feito em obediência ao costume ou às decisões da cidade.

Parte considerável da importância histórico-filosófica dos sofistas deve-se à sua precursora colocação de problemas sobre as relações entre *nómos* e *phýsis*, como estes: as leis estão sempre em conformidade com a natureza? Na natureza do homem há um princípio que o conduz necessariamente à civilização, ou esta última é fruto exclusivo de um acordo baseado em leis? É possível que os homens sejam iguais por natureza, mas não por lei?

Essas questões, embora aproximem os representantes do movimento sofista, obtiveram encaminhamentos diferentes em suas obras. No caso de Antifonte, sua visão é geralmente resumida na preferência pela natureza em detrimento da lei e, nesse sentido, contraposta à de Protágoras, que valorizaria especialmente o papel civilizatório da lei. W. K. C. Guthrie, por exemplo, inclui o primeiro entre os “defensores da *phýsis*” (Guthrie, 1971, p. 107) e o segundo entre os “defensores do *nómos*” (Guthrie, 1971, p. 63). Rachel Barney, por seu turno, observa que a posição mais “subversiva” de Antifonte contrasta com a de outros autores do mesmo período, como Protágoras e o Anônimo de Jâmblico, que veem as convenções como legítimas e naturais (Barney, 2006, p. 86-87). Fernanda Decleva Caizzi, por sua vez, afirma mais enfaticamente que, quando se examina as posições de ambos, “é plausível considerá-las expoentes de duas concepções radicalmente diferentes da natureza humana e do papel da justiça, elaboradas provavelmente com uma década de intervalo entre uma e outra” (Decleva Caizzi, 2008, p. 397).

Este artigo tem por objetivo explorar e dimensionar essa contraposição: o pensamento de Antifonte sobre a justiça e a lei é realmente “radicalmente” diverso do de Protágoras? Ao destacar as amarras que o *nómos* impõe à certas conveniências provenientes da *phýsis*, o primeiro nega todo valor à lei e se coloca como uma espécie de antípoda do segundo? Ou haveria também

---

<sup>1</sup> Este texto é resultado de pesquisa de pós-doutorado realizada de outubro de 2023 a junho de 2024, junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF, sob supervisão do Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro.

em Antífonte algum espaço de relevância reservado para a lei? Nesse caso, poderia existir entre os dois sofistas não um antagonismo, mas tão somente pontos de partida e soluções diferentes para a mesma questão?

## 2. PROTÁGORAS: A JUSTIÇA COMO ACORDO DA CIDADE

Protágoras foi o primeiro pensador a tratar da justiça e da lei no contexto das mudanças políticas, econômicas e culturais sofridas pela Grécia em meados do século V. a.C., quando, após as guerras contra os persas, a cidade de Atenas consolidou o seu regime democrático. De acordo com o testemunho de Platão, a teoria protagoriana está intimamente ligada à ampliação da participação dos atenienses no governo de sua cidade.

Com efeito, no diálogo *Protágoras*, após afirmar que o seu ensinamento versa sobre as maneiras de administrar a casa e a cidade, o sofista expõe o mito da distribuição de dons, segundo o qual os homens avançaram do estado de natureza à civilização. Essa progressão da condição humana, “Com toda probabilidade, ela é, até certo ponto, baseada em doutrinas do Protágoras histórico, publicadas em obras tais como o seu tratado *Sobre o estado original do homem*” (Kerferd, 2003, p. 213).

Houve um tempo, narra Protágoras, em que existiam apenas os deuses imortais, pois as estirpes mortais ainda não haviam sido geradas. Tendo chegado o momento assinalado pelo destino para a sua criação, foram enfim plasmadas pelos deuses por meio de uma mistura de terra, fogo e outros elementos. Mas, antes que viessem à luz, os imortais atribuíram uma tarefa a Prometeu e a Epimeteu: distribuir as capacidades adequadas a cada uma delas. Epimeteu, no entanto, realizou sozinho a repartição, dando às espécies dons como velocidade, força e habilidade de se esconder, mas sempre de modo equilibrado, para que uma não exterminasse as outras.

O gênero humano, porém, não foi contemplado com nenhuma capacidade: estava nu, descalço e desprotegido. Então, querendo resolver o problema deixado pelo irmão, Prometeu furtou de Hefesto e de Atena a sabedoria técnica e o fogo, e os entregou aos homens, sofrendo posteriormente a pena por sua transgressão. Com as novas habilidades, os mortais obtiveram recursos valiosos para a vida e puderam inventar habitações, vestimentas e meios de extrair os alimentos da terra. Mas, como ainda não possuíam o discernimento do justo e do injusto, viviam dispersos e matando uns aos outros.

Receoso de que os homens pudessem se extinguir, Zeus ordenou a Hermes que levasse a eles “respeito” (αἰδώς) e “justiça” (δίκη) (Platão, *Prt.* 322c). Antes de cumprir o encargo, contudo, Hermes quis saber como

deveria ser feita a repartição: esses dons seriam concedidos a todos ou somente a alguns? Zeus respondeu que teriam de ser dados a todos, pois se apenas alguns os possuíssem, as cidades não seriam fundadas e o problema persistiria.

Após a exposição do mito, Protágoras relaciona a distribuição universal de respeito e justiça com a ideia basilar da democracia ateniense: a igual possibilidade de participação dos cidadãos nas decisões da cidade. Se todos os homens possuem aptidão política e são capazes de compreender o justo e o injusto, é razoável que cada um deles tenha o direito de se manifestar em questões atinentes ao interesse comum. Assim, quando se trata de técnicas específicas, como a de construir, os atenienses dão atenção apenas aos versados e experientes, mas “quando se voltam para um conselho relativo à virtude política, ocasião na qual se deve proceder absolutamente com justiça e sensatez, é razoável que eles admitam todo e qualquer homem, pois convém a todos compartilhar da virtude; caso contrário, não existiriam cidades” (Platão, *Prt.* 322e-323a).

Um primeiro ponto a ser destacado é que, ao refletir sobre a condição humana e a justiça, Protágoras apresenta, “pela primeira vez na história humana, uma base teórica para a democracia participativa” (Kerferd, 2003, p. 246). Com efeito, a democracia é um regime político que desconcentra o poder, passando-o de poucas para muitas mãos. Logo, a capacidade política geral proveniente dos dons de Zeus seria a melhor justificativa para a sua superioridade como forma de governo. Isso não significa, porém, que Protágoras pense que todos os homens são “de fato” igualmente capazes de influenciar o debate público, ou que todos os argumentos aduzidos na assembleia ou no tribunal têm o mesmo peso. Todos os homens, diz o mito, “participam” da virtude política, o que sugere que, ao menos em algum grau, não há quem não a possua, mas o exercício dessa posse não se dá na mesma medida, sobretudo quando se recorda que, para Protágoras, a virtude pode ser ensinada. Uma coisa, afinal, é possuir respeito e justiça e estar apto a tomar parte na vida pública; outra, bem diversa, é ser hábil na elaboração de argumentos que realmente impactem as escolhas da cidade. O mito não afirma “que todos os homens são igualmente qualificados a dar conselho; diz-se apenas que ninguém é sem alguma qualificação” (Kerferd, 2003, p. 244). Todos, portanto, têm uma competência política básica, mas não a arte política em sua excelência: “Respeito e justiça não são exatamente a arte política; ambos são mais propriamente a condição da arte política, que todos possuem” (Balaudé, 1996, p. 63). Desse modo, um homem bem treinado

nos estudos oratórios teria melhores condições de efetivamente influir no debate público do que outro que não tivesse a mesma instrução, ainda que ambos possuam predisposições semelhantes. Por isso, Protágoras sustenta que a virtude é ensinável e defende a importância de sua técnica, a *eubolia* ou arte de bem deliberar nos negócios públicos e privados (Platão, *Prt.* 318e).

Outro ponto relevante é que a lei aprovada pela cidade é o único critério para se distinguir o justo do injusto: uma vez positivada, o que ela obriga ou permite é justo, e o que proíbe, injusto. Nessa perspectiva, justiça e lei são a mesma coisa: “para Protágoras a decisão de uma comunidade – ou o que a comunidade julgar válido – coincide com o que é justo, consistindo, pois, a injustiça em violar os *nómoi* da comunidade” (Decleva Caizzi, 2008, p. 400).

A proximidade dessa visão convencionalista da justiça com a célebre doutrina do “homem-medida” não passou despercebida pelos estudiosos. Decleva Caizzi, por exemplo, observa que, assim como uma sensação é percebida de uma maneira por um homem e de outra por outro, também a noção do justo traz consigo a marca da relatividade, pois as decisões de uma cidade, que positivam o consenso alcançado em suas deliberações, são justas “para ela” e não necessariamente para outra cidade: “o conteúdo do que é justo e bom varia de comunidade para comunidade da mesma maneira que, no que diz respeito a indivíduos, as percepções variam de um a outro” (Decleva Caizzi, 2008, p. 400). Há, assim, uma relação análoga entre as percepções do indivíduo e as convenções da cidade: assim como um doente pode sentir o mel amargo, e não doce (como o percebe alguém saudável), uma lei pode ser vista como injusta por uma cidade e como justa por outra. A cidade, portanto, é a “medida” do justo e do injusto: “O grupo é a medida do que é justo ou injusto, seu conteúdo variando de comunidade para comunidade da mesma maneira que a experiência de um indivíduo pode contrastar com a de outro” (Decleva Caizzi, 2008, p. 400). O político sábio, instruído na técnica que Protágoras assume como própria, tem por tarefa fazer com que as coisas que ele percebe como justas sejam vistas do mesmo modo pelos seus concidadãos, criando condições favoráveis para que o consenso se cristalice na lei: “A capacidade de promover esse acordo é tarefa do sofista, do verdadeiro político e de todo bom cidadão: trata-se de determinar juntos as regras e os valores que, favorecendo a colaboração, garantirão os interesses de todos” (Bonazzi, 2010, p. 85).

De fato, no *Teeteto*, ao tratar das consequências da teoria de Protágoras, Sócrates explica que, da mesma maneira que as percepções dos sentidos são

o que parecem ser para cada um, também as cidades fixam para si o que lhes parece ser a verdade:

S. – Portanto, também no que respeita às coisas da cidade, belas e feias, justas e injustas, piedosas e ímpias, quantas forem as normas em que cada cidade acredite e estabeleça para si, também estas são, na verdade, para cada uma, e nelas ninguém é mais sábio, nem um indivíduo em relação a outro, nem uma cidade perante outra; por outro lado, no estabelecimento daquilo que convém ou não convém, de novo deveremos conceder, tanto aqui como em alguma outra parte, que um conselheiro difere de outro e que a opinião de uma cidade difere de outra, no que diz respeito à verdade. E Protágoras não se atreveria a dizer que o que uma cidade estabelece, considerando que lhe é útil, também lhe aproveitará mais que tudo. Mas, quando me refiro aos casos de justiça e de injustiça, de piedade ou de impiedade, estão dispostos a manter firmemente que nenhuma dessas coisas é por natureza possuidora de uma realidade própria, tornando-se então verdade o que parece à comunidade, sempre que lhe pareça e enquanto que lhe parecer (Platão, *Tht.* 172a-b).

As palavras traduzidas como “acredite” (οἰηθεῖσα) e “estabeleça” (θηται) indicam o duplo movimento que conduz à lei: primeiro, a percepção coletiva de que algo é justo ou injusto para a cidade e, na sequência, o ato de sua positividade. A parte final do trecho acrescenta que essa percepção exprime um consenso precário, que pode ser futuramente alterado caso surja uma nova consideração de utilidade. Assim, o justo para a cidade é o que ela impõe por meio da lei, mas apenas “enquanto que lhe parecer” (ὅσον ἂν δοκῆ χρόνον).

O testemunho platônico confirma que, para Protágoras, a fonte da justiça não é a natureza, mas a lei que expressa o acordo dos cidadãos. Isso, porém, não significa conformação irrefletida às leis postas, pois como consta no trecho supracitado, o justo vale enquanto parecer tal à cidade, ou seja, “enquanto a comunidade assim decidir” (Decleva Caizzi, 2008, p. 399). É sempre possível, diante de novas percepções de utilidade, que os cidadãos sejam mobilizados e decidam revogar uma convenção para instituir outra mais adequada em seu lugar. De modo análogo ao médico, que se esforça para curar o doente e assim melhorar suas percepções, permitindo-lhe, por exemplo, voltar a sentir o mel como doce e não mais como amargo, o sofista e o político sábio atuam para que uma opinião política pior seja substituída por outra melhor. A cidade, reunião de homens livres, deve estar continuamente engajada na busca pela melhor justiça, substituindo acordos defasados ou que se mostraram ruins por outros mais adequados. Por essa

razão, pode-se dizer que o relativismo de Protágoras “é corrigido pela ideia de utilidade” (Romilly, 1971, p. 84). O justo varia de cidade para cidade e vale como verdade quando posto, mas isso não se dá de modo arbitrário, pois o que é estabelecido reflete não uma decisão qualquer, mas uma escolha vista como vantajosa pelos cidadãos. A lei não é imposição, mas “acordo”, instrumento de realização do entendimento compartilhado; daí sua ligação com o regime democrático.

### 3. ANTIFONTE: A LEI EM GUERRA CONTRA A NATUREZA

Com a descoberta, em 1915 e 1922, dos papiros de Oxirrinco, trechos significativos de textos do sofista Antifonte vieram à luz, suscitando inúmeros debates, que vão desde a sua identidade (o sofista Antifonte e o orador Antifonte de Ramnunte, autor das *Tetralogias*, são a mesma pessoa?) até o sentido geral do seu pensamento, considerado “não-claro” (ἄσαφής) já entre os antigos (Antifonte, A2 DK).<sup>2</sup>

O fragmento 44(a) de *Acerca da verdade* começa com a seguinte frase: “Justiça, com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade da qual se é cidadão” (Antifonte, B.44A DK). Embora exista alguma divergência sobre os motivos dessa alusão inicial, Antifonte parece se referir à concepção corrente, familiar ao homem comum (Saunders, 1978, p. 219-220), que identificava o justo com o cumprimento da lei. A menção a essa definição de justiça pode ser o arremate de uma parte prévia do texto, hoje perdida, ou, mais provavelmente, a colocação de uma posição amplamente aceita a partir da qual o sofista pretende explorar a controvérsia *nómos-phýsis*.

Na sequência, a lei é contraposta à natureza. As determinações da natureza são “necessárias” (ἀναγκαῖα), ao passo que as prescrições da lei são “impostas de fora” (ἐπιθετα); além disso, as prescrições da lei são “pactuadas e não geradas naturalmente” (ὁμολογηθέντα οὐ φύντα), diversamente das determinações da natureza, que são “geradas naturalmente e não pactuadas” (φύντα οὐχ ὁμολογηθέντα) (Antifonte, B.44A DK). Há, assim, grande diferença entre uma e outra: enquanto a natureza tem padrões necessários, que se impõem independentemente do querer humano, as prescrições da lei são oriundas de convenções, isto é, de acordos de vontade. Se os campos de ambas não se cruzassem, não haveria problema: bastaria seguir os processos da natureza e as obrigações da lei em suas respectivas esferas de atuação. Não é, porém,

<sup>2</sup> Todas as citações de Antifonte provêm da tradução de Ribeiro (2008).

o que acontece, “porque muitas das coisas justas segundo a lei estão em pé de guerra com a natureza” (Antifonte, B.44A DK). Esse fato, aliás, faz com que o sofista considere o exame da questão “totalmente justificado”.

Da constatação dessa tensão entre lei e natureza não decorre, porém, a defesa de uma ideia de justiça “natural” diversa da “legal”. Para Antifonte, assim como para os outros sofistas (Moscarelli, 2020, p. 59), existe apenas a lei da cidade; ele “só conhece o direito legal e positivo” (Neschke-Hentschke, 1995, p. 148). Não há em seu pensamento distinção entre dois tipos de justo, como pensam certos estudiosos do direito natural.<sup>3</sup> Como diz Helmut Koester, Antifonte jamais concebe a existência de “leis naturais” que integrem uma ordem de justiça à qual as leis humanas devam se vincular (Koester, 1970, p. 525). Ou, nas palavras de outro autor: “É preciso, além disso, abandonar a ideia de atribuir a Antifonte uma tese de direito natural: a natureza é um substrato neutro e nunca aparece como normativa” (Levystone, 2014, p. 283). Logo, expressões presentes no fragmento, como “coisas justas segundo a lei” (τῶν κατὰ νόμον δικάϊων) e “o justo que vem da lei” (τὸ ἐκ νόμου δίκαιον), devem ser entendidas como redundantes (Furley, 1981, p. 86).

Embora não tenha força normativa, a natureza consiste em um conjunto de processos necessários que podem ser vantajosos ou desvantajosos para os homens:

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. Por outro lado, o viver e o morrer são por natureza e, para eles, o viver é uma das coisas convenientes e o morrer uma das não-convenientes (Antifonte, B.44A DK).

O sentido dessa passagem parece ser o de que a natureza, diversamente da lei, existe e causa impactos independentemente de qualquer intervenção humana, gerando conveniências (por exemplo, um alimento que nutre e mantém a vida) e inconveniências (uma doença que leva à morte) para os homens. A lei, fruto não da necessidade, mas do acordo, opõe-se à natureza quando tolhe alguma dessas conveniências, gerando prejuízo e não o proveito esperado. Por exemplo: uma lei que proibisse o casamento e a criação familiar dos filhos seria vista como violadora de certas vantagens naturais pelos seus destinatários, que só a cumpririam por receio da sanção. E, caso

<sup>3</sup> Guido Fassò, por exemplo, ao comentar o pensamento de Antifonte, afirma: “A contraposição de um direito natural ao direito positivo é explícita e precisa” (Fassò, 1964, p. 21).

pudessem descumpri-la sem testemunhas do seu ato, não hesitariam em fazê-lo. É o sentido deste outro trecho do mesmo fragmento: “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” (Antifonte, B.44A DK).

Apesar disso, Antifonte não parece retirar todo o valor da lei. Primeiro porque o cumprimento das leis pode ser útil, ainda quando elas sejam contrárias à natureza, ao menos para que se escape da punição; nesse caso, observá-las seria um “mal menor” (Mossé, 2010, p. 116), já que mais vantajoso se comparado à inconveniência do castigo. Segundo porque não são todas as leis que estão em guerra contra a natureza, mas somente “muitas das coisas justas segundo a lei” (τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων), expressão que indica que há situações em que ambas se compatibilizam. Como observa Gagarin, “em nenhum lugar no (fragmento) 44 Antifonte condena *nómos* em geral; ele critica apenas exemplos específicos de *nómos* que são prejudiciais” (Gagarin, 2002, p. 70).

Em outro trecho do mesmo fragmento, o sofista destaca a atuação abrangente e gravosa da lei:

[...] são dispostas por lei aos olhos as coisas que devem 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, as coisas que deve desejar e as que não deve (Antifonte, B.44A DK).

A lei, realmente, é bastante incisiva, pois prescreve não só o que se deve e não se deve fazer, mas até o que se deve e não se deve ver, ouvir e desejar. Essa constrição agressiva e sem limites sobre a vida humana, “que pretende coagir até mesmo os nossos sentidos” (Cassin, 2005, p. 71), expõe a raiz do problema apontado pelo sofista: ao disciplinar inúmeros aspectos da coexistência, ela entra em rota de colisão com a natureza, obstruindo certas vantagens e causando danos.

Uma vez que os homens possuem as mesmas necessidades naturais e os mesmos meios de satisfazê-las (Antifonte, B.44B DK), a lei, restringindo o uso que cada qual pode fazer de suas capacidades, incorre em violência. Ora, por natureza, os homens podem ver, ouvir, tocar e desejar o que bem entenderem; a lei, contudo, ao entrar em cena, cria obstáculos para a fruição de diversas possibilidades de ação. Um homem, por exemplo, pode querer

se casar com uma mulher, mas ser proibido de fazê-lo por não preencher uma exigência legal (ser da mesma classe social, ter patrimônio suficiente, não ter sido anteriormente casado etc.). Impedido de se unir à mulher que deseja, verá a lei como um entrave antinatural e não hesitará, caso possa fazê-lo sem receio das consequências, em descumpri-la. Situações assim, tão frequentes segundo o juízo de Antifonte, fazem com que a lei se converta em uma espécie de amarra da natureza: “As coisas convenientes fixadas pelas leis, por seu turno, são grilhões da natureza, as fixadas pela natureza, livres” (Antifonte, B.44A DK). Mal que existiria ainda que ninguém o percebesse: “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” (Antifonte, B.44A DK).

Ele apresenta ainda alguns exemplos de desvantagens causadas pelas leis:

E aqueles que, tendo padecido um dano, se defendem, mas não começam eles mesmos a agir; e aqueles que fazem o bem a seus pais, ainda que esses lhes sejam maus; e os que concedem prestar juramento a outros sem que esses tenham jurado; e do que ficou dito poderia alguém encontrar muitos outros casos de guerra contra a natureza, entre eles sofrer mais, sendo possível sofrer menos; comprazer-se menos, sendo possível comprazer-se mais; e padecer o mal, sendo possível não padecer (Antifonte, B.44A DK).

Entretanto, como dito, Antifonte não parece condenar a lei em si. Além das razões supracitadas (pode ser útil cumpri-la para escapar da punição; “muitas das coisas justas segundo a lei” estão em guerra contra a natureza, o que sugere que nem todas as leis são conflituosas), há na sequência do fragmento uma admissão de que, se as leis fossem menos prejudiciais, cumpri-las seria vantajoso:

Se, por um lado, algum socorro da parte das leis viesse àqueles que se submetem a tais coisas, ou algum enfraquecimento àqueles que não se submetem e se lhes opõem, não seria inútil 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, permite ao paciente padecer e ao agente, agir (Antifonte, B.44A DK).

Esse trecho, embora parcialmente corrompido e com variações nas edições críticas, traz uma ressalva à crítica antifônica referente à dualidade *nómos-phýsis*: por um lado, as leis parecem ser insuficientes para prestar

socorro aos que sofrem constrictões, mas, por outro, caso fossem mais adequadas, “não seria inútil obedecê-las”. É preciso, então, pensar a razão pela qual a lei está em guerra contra a natureza. Decerto não por ação ou culpa da própria natureza, que consiste em um conjunto de determinações necessárias completamente indiferentes às convenções humanas. A natureza, com efeito, nunca está em guerra contra a lei, somente a lei contra a natureza; trata-se de um conflito unilateral. Logo, o motivo da lei tornar-se grilhão da natureza é a própria lei, ou melhor, a ação humana que a estabelece, prejudicando quando poderia beneficiar:

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 (Antifonte, B.44A DK).

O problema, assim, parece residir na atuação abusiva da lei, que, ao impedir certas possibilidades, gera uma violência que poderia ser evitada. Se ela favorecesse as conveniências naturais e não causasse danos, seria aceita como útil e obedecida mesmo em situações nas quais poderia ser descumprida devido à ausência de testemunhas. Portanto, não há no fragmento 44 uma rejeição completa da lei, mas uma crítica exclusiva às leis que trazem prejuízos, ainda que esse problema aconteça com muita frequência. Como aponta Saunders, “a condenação das leis por Antifonte não é total: ele as ataca não propriamente porque elas são antinaturais, mas porque a maioria delas não é natural o bastante” (Saunders, 1978, p. 223).

O valor da lei também pode ser pensado a partir do exame do fragmento 15(b), extraído da *Física* de Aristóteles:

A natureza, para alguns, e a essência dos entes por natureza, parece ser o primeiro subsistente em cada um, por si mesmo destituído de proporção, como, por exemplo, a natureza da cama seria a madeira e a da estátua, o bronze. Como prova, diz Antifonte que se alguém enterrasse uma cama e a putrefação tivesse poder de fazer levantar um rebento, este não viria a ser cama, mas madeira, existindo a primeira por acidente, por disposição segundo a lei e por arte, enquanto a segunda seria a essência, a qual permanece e padece continuamente essas coisas (Antifonte, B.15 DK).

A madeira é a matéria a partir da qual o homem faz a cama. Essa intervenção técnica cria uma utilidade que se situa não no plano da verdade (já

que apenas a madeira bruta é gerada naturalmente), mas no plano da opinião (a madeira virou cama, mas poderia ter sido transformada em cadeira, em porta etc.). O termo traduzido por “disposição”, *διάθεσις*, significa também “arranjo” ou “ação de pôr em ordem”, revelando a atuação “organizadora” sobre a natureza, que se procede “segundo a lei e por arte” (*τὴν κατὰ νόμον καὶ τέχνην*). Por meio dessa atuação convencional, acrescenta-se algo à essencial natureza, tomando por base uma de suas diversas manifestações (no caso, a madeira) para pôr à disposição dos homens algo vantajoso (a cama). A ação de fabricação é organizadora, na medida em que converte um dado natural bruto em conveniência humana; em contraste, os legisladores autores das leis que Antifonte critica praticam uma ação desorganizadora, tolhendo possibilidades naturais e gerando desvantagens. Mas isso poderia ser diferente? Seria difícil pensar que não, pois se a convenção e a técnica podem fazer uma cama útil, modificando a madeira, por que não poderiam instituir boas leis, ordenando adequadamente a vida humana?

Na cidade, onde os homens vivem, camas e outros artefatos de madeira são úteis, mas não é menos proveitoso viver bem, fruindo sem empecilhos as possibilidades de ação dadas pela natureza. Assim como seria um grave problema se todos os marceneiros fizessem camas frágeis e quebradiças, também o é que as leis permitam “ao paciente padecer e ao agente, agir” (Antifonte, B.44A DK). Afinal, assim como dormir, conviver bem com os outros é algo imprescindível para o homem. Antifonte, com efeito, não despreza os vínculos sociais, mas os trata como uma verdadeira necessidade, como neste fragmento de *Acerca do consenso*: “as amizades novas são necessárias, as antigas, porém, mais necessárias” (Antifonte, B.64 DK). Nessa obra, dedicada ao tema da concórdia, a precariedade da vida humana, caracterizada como “uma vigília efêmera” (Antifonte, B.50 DK) onde “todas as coisas são pequenas, frágeis, breves e misturadas com grandes dores” (Antifonte, B.51 DK), é contrabalançada pela relevância dos laços comunitários. Além da amizade, fala-se do casamento, dos negócios, da convivência diuturna e até da educação, como neste outro fragmento: “Considero que a primeira das realizações que se dão entre os homens é a educação” (Antifonte, B.59 DK).

Por conseguinte, parece razoável pensar que a lei, reguladora das relações sociais, seja um dos elementos para o alcance da concórdia tratada nessa obra. Apesar dos fragmentos de *Acerca do consenso* serem poucos, e alguns deles de autenticidade duvidosa, essa conexão é sustentada por Levystone:

E se a natureza é indiferente, é apenas a lei que, apesar de todas as suas imperfeições, é útil para os homens (...). Somente ela pode instaurar essa concórdia. Mais do que o conteúdo da lei, é a ordem que ela engendra, agindo na indeterminação da natureza e impondo – como uma amarra, é verdade, mas uma amarra indispensável, “um único pensamento e um único sentimento”, que ela é essencial (Levystone, 2014, p. 285).

De fato, não faria sentido criticar a lei pelos embaraços que ela causa se isso não pudesse ser corrigido, sobretudo quando se recorda que as prescrições legais são “impostas de fora”, “pactuadas e não geradas naturalmente”. Ora, uma convenção, por definição, é o que poderia ser de outra maneira; considerando que a natureza, em sua indiferença, nada faz para remediar a dificuldade apontada, não parece haver outra saída a não ser o estabelecimento de melhores leis, que favoreçam um sentido comunitário, proveniente, talvez, da igualdade natural dos homens descrita em *Acerca da verdade*: “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 (...)” (Antifonte, B.44B DK).

São as convenções que estabelecem distinções entre os homens, mas, como ressalta o fragmento, “é o caso de se observar as coisas que são por natureza necessárias a todos os homens”, cuidado que as leis criticadas por Antifonte não têm, já que estão a todo tempo declarando guerra à natureza. Agir de modo diverso no processo de estabelecer leis e outras convenções seria importante não porque a natureza é o modelo do justo (pois, como dito, ela é indiferente às ações humanas e nada prescreve), mas porque isso preservaria de modo mais apropriado as utilidades humanas. A lei, portanto, poderia “organizar” adequadamente a vida do homem, levando em consideração o que é necessário para proteger os interesses de todos os indivíduos. Nesse sentido, vale registrar que o termo *διάθεσις* também aparece em *Acerca do consenso*, ainda que em um curto e obscuro fragmento (Antifonte, B.63 DK). Além disso, também nessa obra o sofista explicita que os homens precisam encontrar um princípio de ordem para viver bem uns com os outros:

Não há nada pior para os homens do que a falta de princípio dirigente, 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 (Antifonte, B.61 DK).

Qualificada como o pior dos males, a “falta de princípio dirigente” (*ἀναρχία*) é descrita como um problema que não existia em outro tempo, o dos “homens de outrora”, os quais não apenas conheciam um princípio de ordem, como também o transmitiam por meio de uma ação educadora que infundia bons hábitos. Diante disso, uma possibilidade adicional de compreensão da posição de Antifonte em *Acerca da verdade* é que ele tenha em vista não a lei em si, mas as leis de sua época, que coincide com o apogeu da democracia ateniense.<sup>4</sup> Nesse sentido, os abusos praticados pela massa então detentora do poder podem ser o verdadeiro alvo do sofista. Essa interpretação estaria em consonância com um dado biográfico relevantíssimo de Antifonte, caso se considere que ele e o orador de Ramnunte são a mesma pessoa: sua participação no golpe oligárquico dos Quatrocentos, em 411 a.C., que lhe valeu, após o retorno da democracia, uma acusação de cumplicidade com os espartanos e a condenação à morte.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exposição das ideias de Protágoras e Antifonte sobre a justiça e a lei atesta que não há propriamente oposição entre ambos. Protágoras concentra-se no papel civilizatório da lei e na participação dos cidadãos nas decisões da cidade. As convenções oriundas das deliberações políticas são justas porque expressam acordos sobre a utilidade comum, razão pela qual o que se fixa legalmente *é* justo, ao menos enquanto as percepções da cidade permanecerem as mesmas. O problema que mobiliza Antifonte é outro: o fato de que as leis, muitas vezes, se opõem aos processos necessários da natureza, obstaculizando certas vantagens e causando danos aos seus destinatários.

Mas isso não os torna defensores de posições radicalmente diferentes. De fato, se Protágoras afirma que as leis visam à utilidade comum, Antifonte não nega que elas possam ser úteis, embora denuncie que com frequência não são. Nenhum dos dois, ademais, vê a natureza como fonte normativa, pois pressupõem que a justiça nasça exclusivamente do acordo dos cidadãos, ainda que para Protágoras esse acordo seja, por si só, suficiente para determinar o bem comum, e, para Antifonte, cause frequentes inconveniências.

<sup>4</sup> Sobre esse ponto, cf. Ostwald, 1990, p. 298-299.

Portanto, Antifonte não está escolhendo a natureza em detrimento da lei, nem Protágoras a lei em detrimento da natureza. Os dois sofistas, na verdade, têm interesses distintos diante de uma posição que compartilham, a convencionalidade da lei e da justiça: Protágoras quer mostrar que a convenção, por se apoiar em uma deliberação democrática, conduz à utilidade social, ainda que precária e sempre passível de reformulação; Antifonte, que a convenção, em sua voracidade reguladora e desorganizada, traz com muita frequência prejuízos à fruição das possibilidades naturais, sendo um obstáculo ao alcance da concórdia que deveria, antes, favorecer.

[Recebido em junho/2025; Aceito em agosto/2025]

## REFERÊNCIAS

- ANTIFONTE. *Testemunhos. Fragmentos. Discursos*. Tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.
- BALAUDÉ, Jean-François. *Les théories de la justice dans l'Antiquité*. Paris: Nathan, 1996.
- BARNEY, Rachel. The sophistic movement. In: GILL, Mary Louise; PELLEGRIN, Pierre (org.). *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2006, p. 77-97.
- BONAZZI, Mauro. *I sofisti*. Roma: Carocci, 2010.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- DECLIVA CAZZI, Fernanda. Protágoras e Antifonte: debates sofisticos acerca da justiça. In: LONG, A. A. (org.). *Primórdios da filosofia grega*. Tradução de Paulo Ferreira. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008, p. 389-411.
- FASSÒ, Guido. *Il diritto naturale*. Torino: ERI, 1964.
- FURLEY, David J. Antiphon's case against justice. In: KERFERD, G. B. (org.). *The sophists and their legacy*. Wiesbaden: Verlag, 1981, p. 81-91.
- 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. *The sophists*. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1971.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.
- KOESTER, Helmut. ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ. The concept of natural law in Greek thought. In: NEUSNER, Jacob (org.). *Religions in Antiquity*. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough. Leiden: Brill, 1970, p. 521-541.
- LEVYSTONE, David. Antiphon: indifférence de la nature, misère des lois humaines. *Phoenix*, v. 68, n. 3-4, 2014, p. 258-290.
- MOSCARELLI, Laura. *Antiphon d'Athènes et l'antidogmatisme philosophique et juridique*. Fragments et témoignages. Paris: L'Harmattan, 2020.
- MOSSÉ, Claude. *Au nom de la loi*. Justice et politique à Athènes à l'âge classique. Paris: Payot, 2010.

- NESCHKE-HENTSCHKE, Ada. *Platonisme politique et théorie du droit naturel*. v. I: Le platonisme politique dans l'antiquité. Louvain-Paris: Éditions Peeters, 1995.
- OSTWALD, Martin. Nomos and physis in Antiphon's Περὶ Ἀληθείας. In: GRIFFITH, Mark; MASTRONARDE, Donald J. (org.). *Cabinet of the Muses: essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Atlanta: Scholars Press, 1990, p. 293-306.
- PLATÃO. *Protagoras*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- SAUNDERS, Trevor J. Antiphon the sophist on natural laws (B44DK). *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 78, 1978, p. 215-236.