

ARISTÓTELES CONTRA PROTÁGORAS

Contra os que falam pelo prazer de falar, os que pensam pelo prazer de conhecer¹

1. Para ter acesso ao *processo* dos sofistas e, no caso vertente, de Protágoras, temos de nos informar junto daqueles que tudo escreveram para nos fazer crer que a *sofística nunca existiu!* Mas, há diferenças no modo como cada um desses testemunhos foram dados. O depoimento do primeiro, Platão, não dispensa a audição do segundo, Aristóteles. Platão depõe com base num testemunho *presencial*, Aristóteles com base num testemunho *instrumental*. Mas, não se infira deste facto, que o testemunho de Platão suplanta, sem mais, o testemunho de Aristóteles. Este *caso* mostra como, por vezes, um testemunho, aparentemente mais *fraco*, pode ser mais *forte* do que um outro indiscutivelmente *forte*.

O *juízo* que agora se publica não é imparcial. É parcial relativamente a Platão, porque não ignora o fascínio e a admiração que ele exerce sobre quem o *ouve*; porque não esconde uma certa suspeita e, por que não?, uma certa indignação, perante a destreza com que ele manipula e distorce cirurgicamente alguns dos factos. Parcial, relativamente a Aristóteles, porque não disfarça a admiração e o respeito perante a forma limpa e rigorosa com que ele lida com as provas instrumentais que apresenta. Parcial, relativamente a Protágoras, o réu, porque não resiste à tentativa da absolvição ou, em última instância, de lhe fazer chegar a sugestão do recurso, com base nos *factos* e/ou no *direito*.

¹ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1009a, 21; I, 2, 982a, 15.

2. Os termos em que Aristóteles organiza a segunda grande investida contra a *pesada e nefasta* herança protagórica, definem um estilo e um procedimento substancialmente diferentes do primeiro grande ataque, anteriormente protagonizado, por Platão.

A análise centrar-se-á, preferencialmente, no livro “Gama” da *Metafísica*, que é, do nosso ponto de vista, o lugar onde o Estagirita desenvolve a arguição mais consistente e demolidora contra as teses de inspiração protagórica². No mesmo passo, relevar-se-ão as diferenças de comportamento que separam Aristóteles de Platão na cruzada que ambos travaram contra o legado do Sofista. Colocar-se-á, então, em confronto o procedimento de Platão, onde o traço literário e artístico (*pinturesco*, nas palavras de Werner Jaeger) é patente, e o procedimento rigoroso (*austero*, nas palavras de Werner Jaeger) de Aristóteles, onde a preocupação didáctica e pedagógica é constante. Entretanto, como já se disse, não se colocará de parte a hipótese de uma *saída* que permita a Protágoras apelar de uma sentença, aparentemente inapelável, através da sugestão de algumas pistas, a serem exploradas em posterior ensaio³.

3. Tal como Platão, Aristóteles convoca Protágoras a prestar provas, e o resultado não só não se altera - Protágoras *não passa* - como se mantêm os fundamentos em que radica a reprovação: (o candidato) Protágoras, sofista de profissão, ao ignorar a *essência*, afunda-se no terreno movediço do *fenomenismo*⁴.

² Algumas ocorrências de Protágoras na obra de Aristóteles: *Retórica* 1402a; 1407b. *Metafísica* 998a; 1007b; 1009a; 1047a; 1053a; 1053b; 1062b; *Ethica Nicomachea* 1164a. *Poética* 1456b. *Analíticos Posteriores* 1.31.

³ O ensaio, que agora se publica, ainda que com título diferente, retoma, no essencial, um sub-capítulo da minha tese de doutoramento, intitulada *Justiça e Concórdia em Protágoras e Antifonte*, (C. II, B. 3). Considere-se, então, uma passagem, “revista e aumentada”, uma vez que se introduziram algumas notas e parágrafos, de forma a permitirem uma leitura que não obrigue a tudo aquilo que, na tese, antecede e decorre da estrutura de uma investigação, cujo âmbito se centrava não só em Protágoras, mas, também, em Antifonte.

⁴ Em *La décision du sens*, de Barbara Cassin e Michel Narcy, pode ler-se, a dado passo, que, “ (...) pour Aristote, comme pour Platon, si Protagoras paraît comme le plus immédiatement représentatif de l'opinion à réfuter, ce n'est pas qu'il en soit l'inventeur. Nommé en premier, il n'est que le dernier représentant (le plus proche, et en tant que tel le plus facilement attestable, peut-être aussi le plus explicite) d'une opinion que nos deux philosophes n'hésitent pas à donner pour aussi vieille que la pensée grecque - ce qui pour eux veut dire, sans doute, la pensée tout court (...)”.

Aristóteles partilha com Platão o triunfo sobre os arautos da inevitabilidade da antilogia⁵: o que separa o filósofo de dialéticos e sofistas é que o primeiro não se verga à inevitabilidade da antilogia, recusando uma apropriação intelectualmente desonesta dessa “fatalidade” para, através de uma distorsão da realidade, extrair daí uma força enganadora e manipuladora das consciências alheias⁶.

Objectar-se-á que incorremos numa apreciação falha de rigor, uma vez que Aristóteles não é um mero repetidor de Platão, ou seja, há uma filosofia e um procedimento propriamente aristotélicos de carácter eminentemente anti-platónico. Todavia, em termos de oposição à sofística, o fundamental dessa contestação é, como se disse, o mesmo. O que não significa, obviamente, que seja do mesmo modo que essa frente platónico-aristotélica manifesta a sua oposição⁷.

E, mais adiante, “(...) *Aristote et Platon ont en commun de rassembler tous leurs devanciers dans l'erreur combattue sous le nom de Protagoras (...)*”. **La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote**, introduction, texte, traduction et commentaire, Paris, J. Vrin, 1989, pp. 65 e 67.

⁵ Segundo Pierre Aubenque, na perspectiva de Aristóteles, “(...) *c'est au fond leur indifférence à l'égard de la vérité qui a fait des sophistes les fondateurs de la dialectique, c'est-à-dire d'un art qui enseigne à rendre également vraisemblable le pour et le contre sur un même problème (...)*”. **Le problème de l'être chez Aristote**, Paris, P.U.F., 1991, p. 95.

⁶ Segundo Aristóteles: “(...) *o ente enquanto ente possui determinadas propriedades e estas são aquelas cuja verdade incumbe ao filósofo examinar. Eis uma prova: os Dialéticos e os Sofistas revestem a mesma figura do filósofo. A Sofística é sabedoria somente aparente, e os Dialéticos discutem (disputam) acerca de todas as coisas, e a todos o ente é comum; e discutem, evidentemente, acerca de tais coisas, porque são assunto próprio da Filosofia. De facto, tanto a Sofística, como a Dialáctica andam à volta do mesmo género da Filosofia; todavia, esta difere (da Dialáctica) pelo alcance da sua capacidade, e da outra, pelo tipo de vida que elegeu; acrescenta-se que a Dialáctica é intento e refutação daquelas coisas de que a Filosofia é conhecimento, e a Sofística aparenta ser sabedoria mas, contudo, não o é (...)*”. **Metafísica** 1004b, 15-25. Sobre esta passagem veja-se a diferenciação estabelecida entre filosofia, dialáctica e sofística, em **La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote**, op. cit., pp. 99-101. Por outro lado, em **Elencos Sofísticos**, pode ler-se: “(...) *Assim como há pessoas que preferem parecer sábios a sê-lo, em vez de o serem mesmo sem parecer, dado que a Sofística é uma sabedoria aparente e não real, e o sofista é o que negocia uma sabedoria aparente e não real, assim é evidente que se lhes torna mais necessário parecer que fazem obra de sabedoria, do que fazer obra de sabedoria sem parecer (...)*”. **Elencos Sofísticos I**, 165a.

⁷ Para Romeyer Dherbey, “(...) *Bien que l'attitude d'Aristote vis à vis des Sophistes ait été (...) plus scientifique que celle de Platon, elle demeure une attitude*

A um leitor menos atento poderá parecer, numa primeira análise, que os dois filósofos falam de coisas diferentes, o que não é verdade. Essa impressão, se ocorrer, deve-se ao facto de Platão não dissociar a expressão do pensamento puramente filosófico da sua componente literária e ficcionista ou, parafraseando Werner Jaeger, *a forma extremamente agradável (pinturesca) do filosofar em Platão é indissociável da vertente mítica, plástica e intuitiva (...). As imagens e os mitos constituíam a obra mais característica e irreproduzível de Platão*⁸. Quanto mais fundo mergulhava no inefável, mais premente surgia a Platão a necessidade de recorrer à alegoria e à metáfora. Daí que muito do essencial do seu pensamento pudesse iniciar-se assim: «é como se...».

Ora, com Aristóteles a situação é diferente. Para ele, o caminho mais curto para dilucidar um problema é *atacá-lo de frente*, isto é, *ir direito ao mesmo*. A maneira como ele se *desfaz* de Protágoras está nos antípodas de Platão⁹. Este prepara tudo com enorme esmero cénico e literário: dedica-lhe mais tempo, mais espaço, mais atenções. Ficciona: «é como se...» Protágoras tivesse estado em casa de Cálías e o diálogo entre Sócrates e o Sofista tivesse acontecido exactamente assim...; «é como se...» Protágoras, através do *medium* Sócrates, tivesse reposto a sua verdade dos factos, perante a admiração de Teodoro e de Teeteto... Mas, todo este investimento não foi feito inutilmente. No cômputo geral, Aristóteles é muito menos cruel e castigador do que Platão. Para este, «é como se...» a contundência da depreciação assegurasse um efeito seguro, continuado e permanente. Ou seja, a razão pela qual Platão não consegue levar a cabo, de uma forma linear e sem rasto (emotivo), a tarefa de se *desfazer* dos sofistas, trabalho que Aristóteles executa

polémique en ce sens qu'Aristote se livre ici à une réfutation (...); E em concordância com Mario Untersteiner, refere que, *(...) Aristote révèle un sens historique plus grand que Platon (...)*. **Les Choses Mêmes. La pensée du réel chez Aristote**, Lausanne, L'Age D'Homme, p. 55; p. 70, n. 83. Veja-se, v. g., o penetrante estudo de C. J. Classen, "Aristotle's picture of the sophists" in **The Sophists and their Legacy**, edited by G. B. Kerferd, Wiesbaden Franz Steiner Verlag GmbH, 1981, pp. 7-24.

⁸ Werner Jaeger, **Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual**, trad. José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 20 e 23.

⁹ Para Pierre Aubenque, a causa das insuficiências de Platão são claramente sugeridas no livro Gamma da Metafísica: *(...) on ne répond pas à des arguments logiques par des arguments ad hominem, non plus que par des mythes (...)*. **Le problème de l'être chez Aristote**, op. cit., p. 97.

com perícia e eficácia¹⁰ e, conceda-se, com uma certa *justiça*¹¹, é que, provavelmente, para Platão, os sofistas diziam-lhe bastante mais do que a própria razão poderia desejar.

¹⁰ Talvez porque, (...) *Aristote concevait la philosophie comme une reponse aux problèmes posés par l'expérience, considérée surtout comme multiplicité et devenir, aspects qu'il avait illustrés avec une radicalité supérieure à celle de Platon (...)*. Enrico Berti, "**Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote**", in **Rue Descartes I**, Paris, Albin Michel, 1991, p. 51.

¹¹ Segundo Romeyer Dherbey, (...) *Nous disions plus haut qu'Aristote avait été relativement juste avec les Sophistes, mais juste, cela ne veut pas dire tendre (...)*. **Les Choses Mêmes. La pensée du réel chez Aristote**, op. cit., p. 63. Referi-se, no mesmo sentido, a judiciosa observação de C. J. Classen sobre a forma como Aristóteles refuta a posição de Protágoras (**Metafísica** 1009a 6- 1011b 22; 1007b 18-25) "(...) *Suffice is to emphasize that Aristotle neither distorts nor misrepresents the position of Protagoras nor dismisses is lightly on general grounds, but examines it in its particular form with its presuppositions and consequences and refutes it together with the theories of others with a closely woven net of arguments (...)*". E, mais à frente, acrescenta: "(...) *Of course, invariably, he looks at the sophists from his point of view and argues on the basis of his own system and, thus, he is necessarily not as one might wish a historian of philosophy be. But so far he pays attention to the sophists (...), he treats them no better and worse than any other earlier thinker or writer, and he regards his assessment and criticism of the sophistic argument, it is certainly not governed by unfounded resentment, but rather by genuine belief in its inadequacy which finds its expression again and again in specific refutation (...)*". "**Aristotle's picture of the sophists**" in **The Sophists and their Legacy**, op. cit., p. 22 e 24. Segundo W. K. C. Guthrie, (...) *While on the subject of Aristotle it may be as well to issue a caveat against speaking of "Plato and Aristotle" in one breath, as if their opposition to sophistic empiricism were equal and identical. On the subjects in which the Sophists were primarily interested, Aristotle's standpoint was in many ways closer to theirs than to Plato's (...)*. **The Sophists**, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p.53. Há uma passagem na **Ethica Nicomachea** (1164a), que nos parece ser bastante elucidativa da afirmação que fizemos, pelo menos no que a Protágoras diz respeito. Aí, parece que Aristóteles pretende estabelecer uma distinção entre os sofistas, em geral, e Protágoras, em particular, no que concerne ao estatuto remuneratório. A dado passo, pode ler-se: "(...) *Mas quem determina o valor do serviço prestado? Aquele que presta o serviço, ou aquele que é o beneficiário do mesmo? Parece que a primeira deixa a decisão à segunda. Era assim, segundo dizem, que Protágoras procedia; quando ensinava algo a alguém, mandava aquele que aprendeu a determinar o valor do conhecimento adquirido, e aceitava o montante assim determinado (...)*" "Mas, ao contrário, (...) *Aqueles que recebem a quantia adiantadamente e não cumprem qualquer das promessas anteriormente feitas, obviamente que se tornam objecto de denúncias, uma vez que deixaram de honrar um compromisso. Os sofistas talvez se vejam obrigados a proceder assim, pois ninguém lhes daria dinheiro em troca do que eles sabem (...)*"

Aristóteles não tem grandes contas a acertar com a época¹². Ao contrário, Platão, antes mesmo de nos esclarecer a nós leitores-ouvintes, tem de traçar perante si próprio uma linha de fractura entre a cidade onde vive, que é a sua, mas que não é a *sua* cidade, e a Cidade que idealiza; entre as leis da cidade, *a quem deve obediência e sob a égide das quais foi criado*¹³, mas que não são as suas leis, e a Cidade das Leis que idealiza. Em certa medida, a razão pede a Platão que radicalize as posições a tal ponto que a ruptura inviabilize qualquer risco de regresso à *noite sofista*. A ruptura passa, portanto, pelos sofistas, pelo que eles representam, pela influência que detêm, pelos resultados funestos a que a sua actividade conduz.

Mas, ao romper com os sofistas, não romperá Platão com uma parte de si mesmo? O seu envolvimento com os sofistas, seja por razões de ordem histórico-conjuntural e/ou por razões de ordem filosófico-temperamental foi imenso. Ele trabalhou muitas horas (com) os sofistas. Não é impunemente que o resultado de uma obra revela tantos diálogos *ad hominem*, com uma carga impressiva tão intensa. Obviamente, que para obter um tal resultado, Platão teve de vestir muitas vezes a pele do sofista que habitava no mais fundo de si mesmo¹⁴.

¹² Veja-se, v. g., a contribuição fundamental de Werner Jaeger, para o estabelecimento de uma cronologia exaustiva da vida e da obra de Aristóteles. **Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual**, op. cit. Werner Jaeger que, na opinião de Enrico Berti, *'é o maior aristotelista do século XX'*, vide **L'Unità del Sapere in Aristotele**, Padova, CEDAM, 1965, p.183, n.1; **As Razões de Aristóteles**, trad. D. David Macedo, S. Paulo, Ed. Loyola, 1998, pp. XII e 108. E. Berti defende que W. Jaeger constitui uma referência obrigatória e um modelo a seguir, para qualquer abordagem do pensamento de Aristóteles: " (...) ils (Werner Jaeger, D. Ross, A. Mansion) ont continué pendant plus de trente ans, gardant un niveau remarquable du point de vue scientifique, et sont devenus, pour tous les spécialistes de la philosophie ancienne, un objet d'envie en même temps qu'un modèle à imiter (...) ". **"Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote"** op. cit., p. 33.

¹³ **Crítón** 54b-c.

¹⁴ Para Romeyer Dherbey, " (...) *En effet Platon s'oppose aux Sophistes de façon violente, extrême, totale jusqu'à l'injustice. Mais leur présence est, dans les dialogues, obsédante. Cette passion même, cette intervention de l'affectivité dans la polémique philosophique éveille un soupçon: est-ce bien l'autre absolu que Platon exclut de sa pensée, ou bien n'est-ce pas l'exclusion par Platon d'un certain Platon que Platon refuse?* (...) " **Les Choses Mêmes. La pensée du réel chez Aristote**, op. cit., p. 45.

Um outro aspecto que poderá contribuir para acentuar as diferenças entre Platão e Aristóteles, prende-se com a maneira como eles entenderam as relações mestre/discípulo. Enquanto Aristóteles, já o dissemos, vai direito ao assunto, *amigo de Platão, mas mais amigo ainda da verdade*¹⁵, logo, rompe com o mestre¹⁶ e segue o seu próprio filosofar, sem drama nem dor, Platão impõe-se uma fidelidade (quase) absoluta a Sócrates. A sua cruzada é tanto contra-sofística como pró-socrática. No mesmo passo em que se afunda o sofista, resgata-se Sócrates, colocando a sua imagem a coberto de qualquer espúria identificação. Sócrates, cuja imagem aos olhos da opinião pública aparecia ferida de tantos mal-entendidos, (teria seguido, no passado, as doutrinas dos fisiólogos? Ter-se-ia deixado seduzir, posteriormente, pelos métodos dos sofistas? Seria de conceder-lhe o estatuto de *arrepentido* ou, como testemunham Aristófanes e os acusadores da *Apologia*, Sócrates nunca deixou de ser, de facto, um sofista?) precisa desse trabalho constante de Platão de recomposição e reabilitação da imagem. Platão não pode aliviar a pressão apologética: o *sofista* Sócrates não é, de facto, sofista.

O Platão *puro* e distante, o Platão da duplicação dos mundos que, seguro do *outro*, olha este com desdém, é alguém profundamente comprometido com a sua época, com os homens, as ideias, a(s) política(s), a cultura. O Platão *do outro mundo* é o mesmo que investe tudo *na República, nas Leis, nas Sicílias*¹⁷.

¹⁵ Referimo-nos, obviamente, à célebre passagem da *Ethica Nicomachea* 1096a 6.

¹⁶ Ainda que, por vezes, segundo Giovanni Reale, com excessiva contumácia: "(...) *Es cierto que Aristóteles, en buena parte de la "Metafísica", procede como una especie de maquina refutatoria que hace estragos entre sus adversarios, sobre todo los Platonicos, de manera verdaderamente despiadada y por muchos conceptos desconcertante En no pocos casos llega a perder el sentido de la medida y aun de la corrección. (...)* **Guía de Lectura de la "Metafísica" de Aristóteles**, trad. J. M. López de Castro, Barcelona, Ed. Herder, 1999, p. 202.

¹⁷ É nesse sentido que Enrico Berti afirma que, "(...) *on ne doit pas idéaliser les philosophes anciens, c'est-à-dire les placer hors du temps et les considérer comme des modèles de perfection valables pour tous les temps (...). Pour juger les philosophes anciens du point de vue philosophique, il faut avant tout les comprendre, et pour les comprendre il faut les replacer dans leur temps, c'est-à-dire dans la situation historique où ils ont vécu (...)*" **"Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote"**, op. cit., p. 49.

Em síntese, enquanto Aristóteles, *acordando do sono platónico*, se apercebe de divergências fundamentais *resolvendo-as* através de uma ruptura frontal¹⁸ e, mais do que isso, publicitando-a, Platão, quando, a dado momento da sua produção filosófica, se dá conta de que o, até aí, *elan* Sócrates, já está a funcionar como *condicionador* da expansão dos seus projectos filosóficos, não só não assume, publicamente, esse desenlace, como resiste a despedir o mestre, mantendo-o em cena, ainda que correndo o risco de lhe atribuir um papel de mero figurante ou figura-de-corpo-presente¹⁹.

Foi tomando Platão como termo de comparação, que afirmámos que Aristóteles não teria grandes contas a acertar com a época. Todos, de uma forma mais ou menos marcante, acertam contas com a sua época. O próprio acto de viver é um constante acertar de contas e o singular acto de filosofar ainda mais²⁰. Mas, o sentido da afirmação visa um objectivo muito preciso: a vida de Aristóteles não é a vida de Platão; a envolvência de Aristóteles com a sofística e a

¹⁸ Cono refere Cornford, "(...) *Não é difícil entender que um homem de ciência nato tenha sentido uma irritação pouco consciente por ter estado tanto tempo ligado a um filósofo cujo pensamento, embora magnífico, era radicalmente incompatível com o seu* (...) " **Before and after Socrates**, trad. Valter L. Siqueira (**Antes e depois de Sócrates**), Martins Fontes Ed., S. Paulo, 2001, pp. 76-77.

¹⁹ Como se sabe, as **Leis** são o único Diálogo onde Sócrates não está presente, enquanto, v. g., no **Parménides**, **Sofista** e **Político** ele tem um papel extremamente discreto.

²⁰ Logo, Aristóteles *acertou contas*. Veja-se, v. g., a penetrante análise de Romeyer Dherbey, "**Le statut social d'Aristote à Athènes**", onde se refere, entre outros aspectos de relevante importância, o conjunto de circunstâncias que empurraram Aristóteles para uma certa *marginalização* numa cidade, Atenas, que ele, desde cedo, havia adoptado como *sua*. Como refere, a dado passo, Romeyer Dherbey, *A existência de Aristóteles é, desde muito cedo, a de um homem só* : "(...) *Aristote est donc, tôt dans l'existence, un homme seul* (...) ". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, Paris, 1986,, pp. 365-378. Ou seja, é importante que se afaste "(...) *o mito de un Aristóteles fríio, estático, inmutable y puramente crítico, sin ilusiones, experiencias, ni historia* (...) " Werner Jaeger, **Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual**, op. cit., p. 47. Remetemos, entretanto, e mais uma vez, para, entre outros, os excelentes estudos de Romeyer Dherbey, **Les Choses Mêmes. La pensée du réel chez Aristote**, op. cit.; Werner Jaeger, **Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual**, op. cit. Para uma panorâmica das diferentes interpretações do pensamento de Aristóteles, veja-se, v. g., Enrico Berti, "**Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote**", op. cit.; **L'Unità del Sapere in Aristotele**, op. cit.; Giovanni Reale, **Introdução a Aristóteles**, trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 2001, pp. 136-156.

turbulência por ela despoletada, não é a mesma de Platão. Aristóteles é posterior. Vive *numa época em que os grandes sofistas já não são vivos*.²¹ Em última análise, Aristóteles não é Platão, isto é, estamos, certamente, perante temperamentos muito diferentes que determinaram métodos de abordagem e estilos de escrita, igualmente diferentes²². Daí, poder dizer-se de Aristóteles que, "(...) *a ele está ligada qualquer coisa de ao mesmo tempo impessoal e intemporal* (...) "²³; que era dono de "(...) *uma forma dura e austera* (...) ", assim como, "(...) *de um estilo cujo único objectivo era ser puro e claro, tal como é natural no puro homem de ciência* (...) "²⁴.

Em suma, enquanto Platão, ao ser apanhado em pleno teatro dos acontecimentos, não pode sustentar a eclosão de uma boa dose de emotividade no seu envolvimento com os mesmos, Aristóteles goza da distância suficiente para lidar com os sofistas e, no caso vertente, com Protágoras, que é, no conjunto dos sofistas, o seu interlocutor

²¹ Romeyer Dherbey, **Les Choses Mêmes. La pensée du réel chez Aristote**, op. cit., p. 49.

²² Segundo Cornford, "(...) *Na raiz desse antagonismo está uma incompatibilidade de temperamento fundamental; e o temperamento de um filósofo tem mais a ver com os rumos da sua filosofia do que ele pode admitir* (...) " **Before and after Socrates**, op. cit., p. 76. Na mesma linha, Giovanni Reale, no seu estudo da *Metafísica* de Aristóteles, sublinha que, "(...) *al leer a contraluz la "Metafísica" no tarda uno en darse cuenta de que las críticas de Aristóteles contra la teoría platónica de las Ideas tienen por objeto diferenciarlo al máximo de su maestro, para demostrar la originalidad de su propia posición* (...) " advertindo, todavia, logo de seguida, que, "(...) *debemos estar bien persuadidos, en efecto, de que, si no se hubiera dado el descubrimiento platónico del mundo de las Ideas o Formas inteligibles, habría sido imposible la doctrina de Aristóteles sobre las formas, que sólo son la transformación de las Ideas transcendentales de Platón en estructuras ontológicas inteligibles e inmanentes* (...) " **Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles**, op. cit., pp. 203-204.

²³ Werner Jaeger, **Aristóteles**, prefácio à primeira edição, Berlin, 1923, apud M. Helena da Rocha Pereira, **Estudos de História da Cultura Clássica**, I volume, op. cit., p. 472.

²⁴ Werner Jaeger, **Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual**, op. cit., pp. 198 e 42. Na mesma linha se pronuncia Theodor Gomperz, para quem os tratadados filosóficos de Aristóteles são de uma estrita objectividade, para não dizer secos, acrescentando ainda, que há nele uma rigorosa contensão das pulsões, uma vez que, as paixões extremas foram-lhe estranhas. **Pensadores Griegos. Aristóteles y sus sucesores**, Tomo III, trad. C. G. Körner, J. R. Bumantel, P. Haselberg, E. Prieto, Barcelona, Ed. Herder, 2000, pp. 39 e 40.

privilegiado²⁵, de uma forma mais *técnica* e *institucional* e, conseqüentemente, muito menos *pessoal*²⁶.

4. Regressemos, então, à questão inicialmente colocada. Quais são as fragilidades, concretamente, os *erros* manifestados pelo pensamento de Protágoras, que fundamentam a argumentação de Aristóteles com vista à eliminação das teses do Sofista? Se Aristóteles tivesse que dar uma justificação, concisa e por escrito, da não aprovação de Protágoras, onde radicariam os fundamentos da mesma? Do nosso ponto de vista, numa tripla insuficiência: incapacidade de ascender do plano fenoménico ao plano numénico; incapacidade de ascender do plano antilógico ao plano lógico; incapacidade de estabelecer uma relação correcta e coerente entre o plano do *Ser* e o plano do *discurso*. Protágoras não atingiu os objectivos mínimos exigíveis a qualquer candidato à *filosofia*. Protágoras não medita, não reflecte, não *pensa pelo prazer de conhecer, fala pelo prazer de falar*²⁷. Não lhe custa nada, fala barato. Ele, e a sofística em geral, podiam acenar diplomas de sabedoria, esgrimir *curricula* que, todavia, não passariam nunca perante o júri dos filósofos. Competia a estes pôr a descoberto que os *sofistas preferem parecer fazer obra de sabedoria, do que fazer obra de sabedoria sem parecer*; que *a sabedoria sofística é uma pura aparência de sabedoria, pretendendo associar-se à filosofia não preenchendo, contudo, requisitos mínimos indispensáveis, a saber:*

²⁵ “(...) Il faut noter tout d’abord que l’interlocuteur privilégié d’Aristote pour cette confrontation sera Protagoras. Aristote semble le connaître et l’estimer particulièrement. (...) Protagoras demeure un sophiste hors de pair même si on le compare à Gorgias qui, dans le Corpus, n’a pas droit à une réfutation en règle (...)”. Romeyer Dherbey, **Les Choses Mêmes. La pensée du réel chez Aristote**, op. cit., p. 53. Na mesma linha se pronuncia C. J. Classen, “(...) The only sophist whose doctrine and teaching Aristotle presents and examines more thoroughly is Protagoras(...)”. “Aristotle’s picture of the sophists”, in **The Sophists and their Legacy**, op. cit., p. 22.

²⁶ É por isso que, segundo Romeyer Dherbey, “(...) Il en va tout autrement pour Aristote. Le caractère passionnel de la polémique chez lui s’estompe, qui conduisait Platon tantôt à un mépris immérité pour les Sophistes, tantôt à des louanges excessives. Ces deux moments opposés chez Platon sont en fait complémentaires: Aristote les rejette tous deux : à ses yeux les Sophistes n’ont mérité ni cet excès d’honneur, ni cette indignité (...)”. **Les Choses Mêmes. La pensée du réel chez Aristote**, op. cit., pp. 46-47.

²⁷ *Metafísica*, I, 2, 982a, 15.; IV, 5, 1009a, 21.

libertar-se da tentação fácil do parecer saber, para elevar-se à dimensão real do saber. Ou seja, enquanto a sofística *negoceia uma sabedoria aparente e não real, a filosofia pratica um princípio único: o da sabedoria verdadeiramente sábia*²⁸. E mais, um dos traços intoleráveis da cultura sofística consistiria na criação de *doutrinas sem moderação, que impedem a determinação pelo pensamento seja do que for*, isto é, não estabelecem qualquer diferença objectiva entre o bem e o mal, o verdadeiro e o falso²⁹. Enfim, havia que concordar com Platão quando afirmava que *o sofista discute acerca do que não é*³⁰. Discurso predominantemente narcísico e redundante, *cintilante, de ocasião e perecível*³¹, o *logos* sofístico ao envolver-se consigo mesmo numa relação autista e auto-contemplativa, acabava por não querer saber da realidade para nada³².

Assim, parece que Aristóteles *sabia* não só que em toda a dimensão fenoménica accidental há a presença ainda ausente de uma essência que apela ao des-velamento, como estaria firmemente convicto da indiferença do Sofista acerca dessa matéria. Mais, quando Aristóteles diz que, “ (...) *Uma vez que as coisas não se produzem tal como o desejaríamos, é necessário desejá-las tal como elas se produzem* (...)”³³, é como se estabelecesse, *avant la lettre*, a fronteira entre *princípio do desejo* e *princípio da realidade* e, no mesmo passo, a distinção entre voluntarismo sofista e racionalidade filosófica.

Mas, Protágoras não *sabia*, *suspeitava* que essa *presença* se

²⁸ Reportámo-nos, parafraseando, a passagens de *Elencos Sofísticos* I, 165a; *Metafísica* 1004b, 15-25.

²⁹ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4, 1009a, 5-6.

³⁰ Platão, *Sofista*, 237a; 254a. Aristóteles diz que, “ (...) *Efectivamente, só esta (a sofística) se ocupa do accidental, pelo que Platão andou bem quando disse que o sofista discute acerca do que não é* (...) ” Aristóteles, *Metafísica*, XI, 8, 1064ab, 30.

³¹ “ (...) *la nature même du discours sophistique qui est un discours oral, prononcé précisément dans les grandes “occasions”, discours scintillant et périssable. Au contraire le discours écrit, qui sera celui des philosophes, fait entrer en jeu le temps comme continuité* (...) ” Romeyer Dherbey, *Les Choses Mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, op. cit., p. 60.

³² Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4, 1009a, 5-6.

³³ Estobeu, *Florilégio*, 3, 53. I., apud Romeyer Dherbey, *Les Choses Mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, op. cit., p. 66.

encontrava perdida na multiplicidade do particular. Para ele, a essência da realidade radicava no seu carácter inevitavelmente equívoco, contraditório, ambivalente, acidentalmente casual. Protágoras diria, de *boa fé*, que a antilogia não era um logro ou uma forma ardilosa de manipulação da realidade. A antilogia representava o limite de um saber a quem nunca fora dada a sabedoria para resgatar a unidade que faltava³⁴.

Porém, para Aristóteles, as coisas não se passariam dessa maneira. Mesmo não usando de *má fé* para avaliar a *boa fé* do

³⁴ Paula Gottlieb diz que, "(...) *Protagoras thinks that the objects of perception are relative to our perception of them, and that the objects of perception are not prior to our perception of them. According Protagoras, if there were no perceivers there would be no objects of perception. Indeed, when there is no perception of them the objects of perception do not exist (...)*". "Aristotle versus Protagoras on relatives and the objects of perception" in **Oxford Studies in Greek Philosophy**, XI, Oxford, 1993, p. 119. "(...) *Autrement dit, les choses ne sont pour lui que dans leur apparaître et qu'en tant qu'elles lui apparaissent. C'est donc l'apparaître des choses qui sera pour chacun leur être. Si une chose ne se manifeste pas par l'entremise des sens, elle n'existe pas pour l'homme (...)*" Vincent Cartalade, "**Protagoras défendu par Socrate...**". **Revue Philosophique (Philosophie Grecque)**, Paris, P.U.F., 1998, p. 166. Ora, em última análise, esta perspectiva leva, necessariamente, a concluir que, para Protágoras, o mundo-exterior ao sujeito-pensante, não existe, não tem qualquer consistência ontológica. O mundo não seria mais do que uma realidade inter-pessoal sonhada ao-vivo. Eis a nossa grande dúvida. Terá sido Protágoras tão dogmático ao ponto de postular, peremptoriamente, a inexistência do eventualmente existente não presente ao acto perceptivo? Do nosso ponto de vista, o Sofista não nega, em absoluto, a possibilidade da existência de algo não presente ao acto perceptivo, mas, limita-se, tão-só, a afirmar a realidade do percebido (he peri ta phainomena aletheia), Aristóteles, **Metafisica**, IV, 5, 1009b, 1-2. Nesse sentido, diríamos com Jan Lukasiewicz, algo que, por certo, Protágoras subscreveria: "(...) *Ce n'est pas l'homme qui a créé le monde, et il n'est pas en mesure de pénétrer ses secrets (...)*" "**Sur le principe de contradiction chez Aristote**" (présentation et traduction par Barbara Cassin et Michel Narcy) in **Rue Descartes I**, Paris, Albin Michel, 1991, p. 30. Talvez, caiba a Adolfo Levi, o mérito de ter encontrado o ponto de equilíbrio necessário. De facto, ele afirma que, "(...) *si può dire che Protagora non metteva in dubbio l'esistenza degli oggetti del mondo esterno, ma riteneva che tutte le affermazioni che si possono fare su di essi sono ugualmente vere, perché i fatti (cioè l'appartenere o no alle cose stesse di certe determinazioni) esistono o no in relazione a ogni soggetto singolo. La sua concezione, quindi, non è soltanto un relativismo che stabilisce una relazione indissolubile fra l'esistenza dei fatti del mondo della natura e l'uomo, relazione consistente in un atto di conoscenza (sensibile e intellettuale), ma un soggettivismo che fa dipendere tale relazione dalla costituzione dei diversi soggetti (...)*" **Storia della Sofistica**, Naples, Morano Editore, p. 128; vide, no mesmo sentido, pp. 147-148.

Sofista, esta não se furtaria nunca à acusação de se tratar de um mero expediente daqueles para quem *negociar constantemente uma sabedoria aparente* compensa bem mais do que *elevar-se à dimensão real do saber*³⁵. Para Aristóteles, a sofística não quer e/ou não pode elevar-se acima da empobrecedora dimensão do accidental³⁶. Aliás, convém-lhe manter as coisas neste claro/escuro, neste plano indistinto, o qual serve de cortina de fumo a todos os jogos antilógicos.

Protágoras estabeleceu a aparência como o limite da realidade possível. Não se tratava de saber previamente se, sob a camada aparental, se escondia uma realidade permanente. Antes, havia que esclarecer se as capacidades cognitivas dispunham de um meio mais cortante e cirúrgico do que a mera *visão* perceptiva, capaz de extrair o *ser* da *aparência*. Ora, para Protágoras, não há. Para lá do limite dessa *visão* perceptiva, cava-se o abismo do incognoscível³⁷. É essa superfície fenoménica, que para Aristóteles não é mais do que o primeiro passo para o conhecimento profundo, que, segundo o Sofista, estimula a *visão* perceptiva e *dá* o conhecimento possível. Mas, Protágoras sabe-o, o que resulta desta relação derrapante entre sujeito e objecto é qualquer coisa de eminentemente particular, frágil e precário. Ou seja, é uma outra maneira de permanecer num certo não-saber, na suspeição de que

³⁵ Aristóteles, *Elencos Sofísticos* I, 165a; *Metafísica* 1004b, 15-25.

³⁶ É que, "(...) o acidente é algo semelhante a um mero nome. Por isso Platão afirmou, com certa razão, que a Sofística trata "do que não é". Os raciocínios dos sofistas versam, acima de tudo, acerca do acidente (...)" *Metafísica*, VI, 2, 1026b, 15. A passagem de Platão, a que Aristóteles se refere, encontra-se em *O Sofista* 254a.

³⁷ Essa impossibilidade está bem patente na asserção de Protágoras sobre os deuses (Cícero, *Sobre a natureza dos deuses*, I, 24, 63). Como afirma Paula Gottlieb, "(...) Aristotle would be pointing out that what is wrong with Protagoras' view is that it leaves no room for the existence of substance: Protagoras does not recognize that there are things in the world which are only incidentally perceptible. It is these which can exist unperceived (...)" *"Aristotle versus Protagoras on relatives and the objects of perception"*, op. cit., p. 117. Mais uma vez, estamos perante um conflito de prevalências: enquanto para Protágoras o que determina a existência das coisas é a possibilidade da sua perceptibilidade, para Aristóteles há coisas que, ainda que não perceptíveis, existem. Por outro lado, ainda, enquanto para o Estagirita o sujeito que conhece algo, conhece a essência (οὐσία) de algo, para o Sofista só se pode afirmar, com segurança, que o sujeito conhece algo *sujeito* ao sujeito. Sublinhe-se que, como já foi referido em nota anterior, nada disto obriga a supôr que Protágoras tivesse limitado todo o existente, ao todo percebido.

algo mais se poderá passar para lá do mero acto perceptivo. Perante a impossibilidade de ultrapassar essa dificuldade, a solução de recurso encontrada pelo Sofista consistirá em colocar o *ser* sob a égide do *logos*³⁸.

Mas, para Aristóteles, o resultado desta inversão redundará numa adulteração inaceitável da ordem do conhecimento e, conseqüentemente, da própria *verdade das coisas*. O Sofista, sob a forma de uma predicação acidental transpõe, para o discurso, o carácter contingente da realidade, atribuindo-lhe a dignidade da *essência*. Segundo Aristóteles, o facto de a *essência* da realidade poder não apresentar um carácter exclusivamente unívoco³⁹, não condena a que se conclua pela sua insanável equivocidade⁴⁰. Quando se coloca, sobre a plataforma do *logos*, um *ser* frágil e leve, sem peso, consistência nem determinação, algo, afinal, que não é um *ser*, mas, ainda, um mero *aparecer*, verifica-se um efeito de reciprocidade: o *logos* revela-se escorregadio para um *ser* inconsistente e o *ser*, que é um falso *ser*, ou um permanente *vir a ser*, porque não passa de um mero *acidente*, perde capacidade de aderência, isto é, não tem a força que lhe é dada pelo seu carácter unívoco e substancial (οὐστῶ⁴¹), para se impor, na economia do

³⁸ Daí, segundo Pierre Aubenque, esta ausência de distância, entre a palavra e o ser, permitir afirmar que as teorias dos sofistas são "(...) *des théories immanentistes du langage, le langage est pour eux une réalité en soi, qui fait corps avec ce qu'elle exprime, et non un signe qu'il faudrait dépasser vers un signifié, non pas donné, mais problématique - ce qui supposerait une certaine distance entre le signe et la chose signifiée* (...) " **Le problème de l'être chez Aristote**, op. cit., p. 100. Como pode ler-se em *La décision du sens*, "(...) *La question n'est pas plus alors d'un discours ajusté aux phénomènes, dans la crainte de les trahir (...) mais d'un assujettissement du phénomène par le discours* (...) " Barbara Cassin et Michel Narcy, **La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote**, op. cit., p. 72. Aliás, já anteriormente, e num outro registo, (Platão, *Protágoras*, 320d-324d), o Sofista havia demonstrado que, se esta limitação não for competentemente gerida, isto é, com "moderação" e "justiça" (*aidos* e *dike*), os resultados serão extremamente devastadores, tanto individual como colectivamente. É que, o *logos*, concretamente, o *kreitton logos* (discurso forte) não dispensa *aidos* e *dike*.

³⁹ "(...) *O Ente diz-se em muitos sentidos; porém todo o ente se diz em ordem a um único princípio* (...) " Aristóteles, **Metafísica** IV, 2, 1003b, 6-7.

⁴⁰ Vide Pierre Aubenque, **Le problème de l'être chez Aristote**, op. cit., p. 143, concretamente, C. II "Être et Langage".

⁴¹ Segundo Pierre Aubenque, a *ousia* deve ser entendida como a unidade objectiva que fundamenta a unidade da significação das palavras e a que Aristóteles

discurso, um lugar certo, seguro e permanente⁴². Ora, Aristóteles, em determinadas passagens⁴³, parece dar a entender que o discurso tem uma função *apofântica*, no sentido heideggeriano de *ex-por, des-velar*, tornar manifesto, deixar-ver, des-cobrir aquilo sobre o qual incide o discurso⁴⁴.

Para Aristóteles, o vício antilógico radica precisamente nesta sucessão de displicências e erros de análise: aborda-se a realidade pela *rama* fenoménica e conclui-se, *in perpetuum*, pelo seu carácter naturalmente contraditório. Daí, o impacto da afirmação, “(...) o mesmo pode ser e não ser, simultaneamente e no mesmo sentido (...)”⁴⁵. Segundo Aristóteles, as vantagens que o Sofista retira desta indiferenciação de planos são, como já se disse, evidentes: ganha, ilegitimamente, espaço de manobra e de livre manipulação. Constitui-se como um homem de palavras mas, nunca, como um *homem-de-palavra*⁴⁶. Ou seja, ele estabeleceu as coisas de tal

chama de essência (οὐσία) ou ainda quiddidade, “aquilo que é”. Mais à frente, o A. refere-se à distinção que, do seu ponto de vista, deve ser estabelecida, entre *ousia* e substância, tanto sob o ponto de vista histórico, como filosófico. **Le problème de l'être chez Aristote**, op. cit., pp. 127 e 136, n. 2. Ainda para o A., o Ser não tem outro significado senão o de Essência. Vide, op. cit., p. 140.

⁴² Segundo E. Terray, “(...) *L'être que le langage est capable de susciter ou même de créer, c'est l'être de Protagoras, c'est-à-dire l'apparence et la représentation. Le langage s'apparente ici à la magie: de même que, par le seul miracle de sa parole, le sorcier fait surgir les spectres dont il prononce les noms, les mots se substituent à la réalité absente pour produire sur l'âme les impressions que celle-là lui aurait apportés* (...)” **La philosophie dans la caverne**, Paris, Seuil, 1990, p. 41, apud Vincent Cartalade, “**Protagoras défendu par Socrate...**”, op. cit., p. 170. Concretizando, “(...) *C'est en ce sens que l'opinion n'est pas vraie, puisque la vérité (aletheia) ou la réalité (ta onta) de l'impression n'y est plus, elle n'est qu'un pâle reflet de la réalité, et à ce titre peint plus ou moins bien la réalité, c'est-à-dire a plus ou moins de valeur* (...)” Vincent Cartalade, op. cit., loc. cit.

⁴³ V. g., **Retórica**, III, 2, 1404b, 1.

⁴⁴ Segundo Pierre Aubenque, Aristóteles “(...) *attribuait au discours une fonction 'apophantique', c'est-à-dire révélatrice: (...), ce serait rendre manifeste dans le sens d'un 'laisser-voir dévoilant' de sur quoi porte le discours* (...)”. E, mais adiante, “(...) *La fonction apophantique n'appartient donc pas au discours en général, mais au discours judiciaire, car celui-là seul "fait voir" ce que les choses sont et qu'elles sont ce qu'elles sont; celui-là seul, comme on l'a vu, entretient avec les choses qu'il exprime un rapport qui n'est pas seulement de signification, mais de ressemblance* (...)”. **Le problème de l'être chez Aristote**, op. cit., p. 112.

⁴⁵ Vide, v. g., Aristóteles, **Metafísica** IV, 4, 1006a; 1008b, 3; XI, 5, 1061b, 36.

⁴⁶ Uma vez que não cumpre com o preceito, segundo o qual, “(...) *Cada palavra (...) há-de ser compreensível e há-de ter um significado, não muitos, mas um*

maneira, isto é, a inevitabilidade da validade absoluta do conhecimento relativo⁴⁷, que nunca ficará preso à *palavra-dada*, uma vez que a mesma se limita a acompanhar e a reproduzir o carácter ondulatório da realidade acidental⁴⁸. Esta metáfora serve para nos apercebermos de que, para Aristóteles, havia uma fronteira intransponível entre o *homem-de-palavra*, o filósofo, e os *homens-das-palavras*, os sofistas, e que era aqui que o combate decisivo, entre *filosofia* e *demagogia*, tinha de ser travado⁴⁹. Se ao primeiro não resta senão seguir o problemático caminho da construção de uma ontologia da *essência*, os segundos limitam-se a elevar à condição de ciência o absurdo de uma ontologia do *acidente*⁵⁰. Donde, poder dizer-se que, “ (...) *Toda a estratégia de Aristóteles*

só. E, caso tenha mais do que um significado, há-de esclarecer-se a qual de entre eles se refere a palavra (...) “. Ao contrário, “ (...) *aquele que afirma que “é e não é isto”, nega aquilo que afirma e, conseqüentemente, diz que a palavra não significa aquilo que significa. Mas, tal coisa é impossível. Portanto, se algo significa “ser isto”, é impossível que o enunciado contraditório seja verdadeiro (...)* “ **Metafísica**, XI, 5, 1062, 13-20.

⁴⁷ O que para Aristóteles não é correcto, uma vez que, “ (...) *nem todas as coisas são relativas, já que algumas existem em si e por si, donde não será verdadeiro tudo aquilo que aparece; é que o aparente é aparente para alguém; de maneira que, aquele que afirma que todas as coisas verdadeiras são aparentes, converte todos os entes em relativos (...)* “ Aristóteles, **Metafísica**, IV, 6, 1001a, 18-22.

⁴⁸ Na introdução, sob o título, “**Parle si tu est un homme**”, da obra que temos vindo a citar, os autores referem, a dada altura: “ (...) *ceux dont le logos est tout entier dans les sons de la voix et dans les mots, ceux-là ne signifient pas quelque chose, ne parlent pas, ne sont pas des hommes (...)* “ ; mais adiante, pode ler-se ainda: “ (...) *la négation du principe de non-contradiction, c’est la capacité sophistique de traduire indéfiniment tout discours en son contradictoire, donc de pouvoir en toute occasion soutenir tout discours (...)* “. Barbara Cassin et Michel Nancy, **La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d’Aristote**, op. cit., pp. 53 e 77.

⁴⁹ Num plano análogo, François Châtelet, ao comentar uma das alocuções de Cálicles, no **Górgias** de Platão, diz, a dado passo, o seguinte: “ (...) *O filósofo é alguém que usa a palavra. Por isso, o que não se interessa pela palavra, que a utiliza de maneira exclusivamente pragmática, estilo: “Passe-me o sal”, que podemos fazer com ele? Ele é quem, na comunidade, se serve da palavra como de um instrumento, como de um martelo, de uma faca ou de um cacete, mas sem se inquietar com a significação das palavras, sem se esforçar por construir um discurso exigindo a adesão dos outros. Que fazer no seu caso? Trata-se da grande questão da filosofia (...)* “. **Uma História da Razão**, trad., Miguel Serras Pereira, Lisboa, Ed. Presença, 1993, p.31.

⁵⁰ Vide Pierre Aubenque, **Le problème de l’être chez Aristote**, op. cit., p. 143. Entretanto, sobre a questão da atribuição a Aristóteles do termo “ontologia”, há que ter em conta, como adverte Tomás Calvo Martínez, que “ (...) *El tratamiento de la*

consiste em provar aos seus adversários que eles não sabem o que dizem (...) “⁵¹, que “ (...) *falam por falar* (λόγου χάριν λέγοσι) (...)”⁵², tentando demonstrar o que é indemonstrável⁵³.

5. O livro *Gamma* da *Metafísica* constitui uma referência obrigatória, uma vez que é aí que Aristóteles leva a cabo um confronto directo com a doutrina antilógica de Protágoras, não descurando, também, a oportunidade para acertar contas com as doutrinas pré-socráticas, concretamente com Heraclito e Anaxágoras⁵⁴, que, do seu ponto de vista, incorreram no mesmo vício antilógico⁵⁵.

primera de estas temáticas (o A. refere-se ao “*lo que es, en tanto que algo que es*” [*ὄν βῆι ὄν*]) *puede muy bien denominarse “ontologia”, aun cuando tal nombre aparezca en Aristóteles y su acuñación sea relativamente tardía en la historia de la metafísica* (...) “ Aristóteles, **Metafísica**, introducción, traducción y notas de T.C. Martínez, Madrid, Editorial Gredos, S.A., 1994, pp. 17 e 161, n. 1.

⁵¹ “(...) *Toute la stratégie d’Aristote consiste donc à prouver à ses adversaires qu’ils ne savent pas ce qu’ils disent* (...)” Barbara Cassin et Michel Narcy, **La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d’Aristote**, op. cit., p.42.

⁵² Isto é, *falam pelo prazer de falar*. Aristóteles, **Metafísica**, IV, 5, 1009a, 21. É neste sentido que segue a tradução de Barbara Cassin e Michel Narcy da referida passagem: “ (...) *ceux qui parlent pour le plaisir de parler* (...) “, e observam que, perante esta sequência, Aristóteles apresenta uma outra: “ (...) *tou eidenai kharin, pour le plaisir de connaître* (...)”. **Metafísica**, I, 2, 982a, 15. E concluem que, neste sentido, segundo Aristóteles, “ (...) *ceux qui ne font que parler ne parlent pas du tout* (...)”⁵⁴. Enfim, “ (...) *si la vérité du discours de Protagoras est sa performativité, elle n’est effective que dans l’actualité de son énonciation. Vérité qui s’évanouit avec la voix: flatus vocis* (...) “ Ibidem, pp. 47, 48, 58, 73.

⁵³ Aristóteles, **Metafísica** IV, 6, 1011a, 12-14.

⁵⁴ Vide, v. g., **Metafísica**, IV, 3, 1005b, 25; IV, 4, 1008b, 4; IV, 7, 1012a, 25-31; IV, 8, 1012a, 34-35; XI, 6, 1063b, 24 sqq. Refira-se, entretanto, que, além de Heraclito e Anaxágoras, Aristóteles reporta-se a outros *physikoi*. Vide, v. g., **Metafísica**, IV, 5, 1009b, 16; XI, 5, 1062a, 23.

⁵⁵ Veja-se, também, a aproximação estabelecida entre Heraclito e Protágoras, v. g., **Metafísica**, XI, 6, 10062b, 12 sqq. Entretanto, segundo os Autores de **La Décision du Sens**, “ (...) *pour Aristote comme pour Platon, si Protagoras paraît comme le plus immédiatement représentatif de l’opinion à réfuter, ce n’est pas qu’il en soit l’inventeur* (...) *il n’est que le dernier représentant* (...) *d’une opinion que nos deux philosophes n’hésitent pas à donner pour aussi vieille que la pensée grecque - ce qui pour eux veut dire, sans doute, la pensée tout court* (...) “ E, mais adiante: “ (...) *La comparaison du Théétète et du livre Gamma met en évidence qu’Aristote et Platon ont en commun de rassembler tous leurs devanciers dans l’erreur combattue sous le nom de Protagoras* (...) “ Ibidem, pp. 65 e 67.

Segundo Clemente de Alexandria, “ (...) Os gregos dizem, e Protágoras foi o primeiro a afirmá-lo, que a qualquer argumento (logos) se opõe outro contrário (...)”⁵⁶. Protágoras teria afirmado, também, que, “ (...) Acerca de qualquer assunto é possível sustentar, com a mesma validade, tanto uma tese como a sua contrária, e isto, inclusive, acerca, da questão de saber se, a respeito de todas as coisas é possível opôr o pró e o contra (...)”⁵⁷. Ora, toda a contestação de Aristóteles centrar-se-á, exactamente, neste ponto: é ilegítimo, tanto do ponto de vista lógico (dos enunciados), como ontológico (da realidade), postular o totalitarismo da contradição ou, noutros termos, a realidade não tem de ser global e necessariamente contraditória e o pensamento não está condenado a laborar, exclusivamente, sob o peso da antilogia⁵⁸. Aliás, os dois planos são indissociáveis. Todo o discurso (λόγος) só adquire pleno sentido desde que enuncie o ser (οὐσία) daquilo a que se reporta⁵⁹. A doutrina de Protágoras, levada às suas últimas consequências, conduz ao bloqueio intelectual⁶⁰, à pura insanidade mental⁶¹, uma vez que não se pode afirmar, seja acerca do que for, que o mesmo se

⁵⁶ Clemente de Alexandria, *Sromateis (Miscelânea)*, VI, 65, DK. 80 A20.

⁵⁷ Séneca, *Epistolae*, 88, 43.

⁵⁸ “(...) *La contradiction, ainsi que le démontre l'ensemble du chapitre 4 à partir d'une réflexion sur la signification, a comme double conséquence l'indistinction entre les mots et l'indistinction entre les choses; Aristote interprète cette indistinction en termes d'indifférence* (...)” Barbara Cassin et Michel Nancy, **La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote**, op. cit., p. 46.

⁵⁹ Como refere Pierre Aubenque, “(...) *le plan de la dénomination renvoie au plan de l'être, puisque seule l'identité de l'être autorise l'unité de la dénomination* (...)” **Le problème de l'être chez Aristote**, op. cit., p. 128.

⁶⁰ “(...) *se todos dizem, na mesma medida, a verdade e a falsidade, aquela que o sustenta não poderá falar nem dizer nada; de facto, diz e não diz as mesmas coisas simultaneamente. E se não pensa nada, crendo e não crendo por igual, em que é que se diferenciara o seu estado do estado das plantas?* (...)” **Metafísica**, IV, 4, 1008b, 5 sqq.

⁶¹ “(...) *L'homme qui se maintient dans la contradiction s'exclut de sa propre essence, et son inconséquence est sinon un mal, du moins une menace radicale* (...)” **La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote**, op. cit., p. 15. “(...) *Par conséquent deux actes de croyance correspondant à des propositions contradictoires ne peuvent exister en même temps dans la même conscience* (...)” Jan Lukaszewicz, **Sur le principe de contradiction chez Aristote**, op. cit., p. 16.

dá e não se dá no mesmo, simultaneamente e no mesmo sentido⁶².

Uma tal asserção significa privar o pensamento de um *princípio* que lhe é inerente, condição *sine qua non* a todo o acto de pensar e do qual *não há demonstração em sentido absoluto*⁶³, uma vez que ele é o fundamento de toda a demonstração⁶⁴: o Princípio de Não-Contradição⁶⁵. Numa aproximação a uma terminologia moderna, de raiz kantiana, poder-se-ia falar no

⁶² **Metafísica**, IV, 3, 1005b, 18-20. Veja-se o seguinte caso: “(...) se “homem” e “não-homem” não tivessem significados distintos, é evidente que aquilo em que consiste ser-homem não seria distinto daquilo em que consiste não-ser-homem e, por conseguinte, “ser-homem” seria “ser-não-homem”: seriam, com efeito, uma mesma coisa (...)” Ibidem, IV, 3, 1006b, 22-26. E, mais à frente: “(...) Se todas as coisas fossem simultaneamente verdadeiras acerca do mesmo sujeito, é evidente que todas as coisas seriam uma só. A mesma coisa seria, com efeito, trirreme e muralha e homem, se é verdade que um predicado qualquer se pode afirmar ou negar acerca de tudo, como acontece necessariamente a todos aqueles que defendem a doutrina de Protágoras. De facto, se parece a alguém que o homem não é um trirreme, evidentemente que não é um trirreme e, portanto, também o é, na condição de que a contradição é verdadeira (...)” Ibidem, IV, 4, 1007b, 18-25.

⁶³ Como refere Jan Lukasiewicz, “(...) Aristote considère le principe ontologique, c'est-à-dire logique, de contraction, comme une loi ultime indémontrable (...)” mas, mais adiante, chama a atenção para o facto de que, “(...) Bien qu'Aristote proclame l'indémontrabilité du principe de contraction, il s'efforce pourtant de fournir des preuves pour ce principe (Metafísica, IV, 4, 1006a, 11-13). (...) Or il y a là une contradiction que recouvre de manière seulement apparente le mot “élenctique”, mais que l'interprétation ne peut en aucune manière évacuer(...)”. “**Sur le principe de contradiction chez Aristote**”, op. cit., pp. 17 e 19.

⁶⁴ **Metafísica**, XI, 5, 1062a, 3.

⁶⁵ Para uma abordagem detalhada do Princípio de Não-Contradição, em Aristóteles, veja-se, v.g., **La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote**, op. cit. Jan Lukasiewicz, “**Sur le principe de contradiction chez Aristote**”, op. cit. Emanuele Severino, **Il principio di non contraddizione. Libro quarto della Metafísica**, Brescia, 1959. Segundo Giovanni Reale, relativamente ao Princípio de Não-Contradição, “(...) Aristóteles nos explica por qué la verdad no se refuta jamás. Las verdades supremas, efectivamente, tienen una potencia que quien las niega está obligado sin más a utilizarlas en la misma tentativa de negarlas (...)”. **La Sabiduría Antigua**, trad. S. Falvino, Barcelona, Ed. Herder, 2000, p. 80. E, segundo Enrico Berti, “(...) L'unico principio infatti di cui la filosofia dispone, in quanto capace di abbracciare tutto l'essere, è il principio de non contraddizione, dal quale non si può dedurre nulla, e che può essere usato soltanto per escludere il contraddittorio, cioè per confutare (...)”. **L'Unità del Sapere in Aristotele**, op. cit., pp. 180-181.

carácter *transcendental* do Princípio⁶⁶, ou, numa linguagem matemática, no seu carácter axiomático⁶⁷.

Perguntar-se-á: tratando-se de um instrumento inerente a todo o acto de pensar, o qual impede que, acerca da mesma coisa, se possa dizer que é e não é ao mesmo tempo, como é possível, então, a homonímia? Segundo Aristóteles, a razão pela qual o equívoco acontece, radica no facto de não ser tida em consideração a existência de uma *sintaxe* lógica e ontológica⁶⁸, nas quais a ordem

⁶⁶ Este carácter transcendental é claramente deduzível das palavras de Aristóteles. Segundo ele, trata-se do mais sólido de todos os Princípios, não sendo o mesmo passível de demonstração (*Metafísica*, IV, 4, 1006a, 5-6). "(...) *É, com efeito, ignorância desconhecer de que coisas é necessário e de que coisas não é necessário procurar uma demonstração. E a verdade é que é impossível que exista demonstração de todas as coisas (cair-se-ia, desde logo, num processo até ao infinito e, portanto, não haveria demonstração), e se de algumas coisas não se deve procurar demonstração, acaso poderão dizer-nos que princípio necessita menos de demonstração do que este?* (...) " *Ibidem*, IV, 4, 1006a, 7-12. Anteriormente, Aristóteles já tinha afirmado que, "(...) *O princípio mais sólido de todos é aquele acerca do qual não é possível o erro. E tal princípio é, necessariamente, o que é melhor conhecido (...) e não é hipotético. Pois o princípio que necessariamente há-de possuir aquele que queira conhecer qualquer dos entes (ton onton) não é uma hipótese, mas algo que necessariamente há-de conhecer todo aquele que queira conhecer qualquer coisa, e cuja posse é prévia a todo o conhecimento* (...) " *Ibidem*, IV, 3, 1005b, 10-20. Tomás Calvo Martínñez, em nota, diz que a *transcendentalidade* se apresenta no texto da *Metafísica* da maneira seguinte: "(...) *a) todas las ciencias (y argumentaciones) se sirven de tal principio; b) esto es así porque se cumple en todo lo que es (universalidad); c) esto, a su vez, indica que pertenece a lo que es en cuanto tal, es decir, en tanto que algo que es (transcendentalidad)* (...) " Mais adiante, sobre o carácter não-hipotético do Princípio, o A. afirma que o mesmo deve ser entendido como "(...) *transcendental (en sentido moderno), en cuanto que su conocimiento es condición de posibilidad de todo conocimiento* (...) " E, sobre a impossibilidade da sua negação, acrescenta, "(...) *la negación del Principio de No-Contradicción comporta la supresión de la entidad (ousia) y la consiguiente reducción de toda la realidad a determinaciones accidentales sin sujeto alguno determinado* (...) " *Metafísica*, Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínñez, op. cit., p. 171, n. 15; p. 172, n. 16; p. 437, n. 31.

⁶⁷ "(...) *Há que estabelecer se compete a uma ou a várias ciências o estudo dos princípios chamados axiomas nas matemáticas e o estudo da essência* (...) " Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005a, 18-20.

⁶⁸ ... E *psicológica*. De facto, segundo Jan Lukasiewicz, para Aristóteles, o Princípio implica uma ordem ontológica, lógica e psicológica. O A. aponta as seguintes passagens da *Metafísica*: formulação ontológica (IV, 3, 1005b, 19-20); formulação lógica (IV, 6, 1011b, 13-14); formulação psicológica (IV, 3, 1005b, 23-24). A interpretação que o A. faz das mesmas é a seguinte: "(...) *a) formulation*

dos factores não é arbitrária. Ora, se como defendia Protágoras, *acerca de qualquer assunto é possível sustentar, com a mesma validade, tanto uma tese como a sua contrária* então, infere Aristóteles, não existe qualquer hierarquia predicativa, isto é, todos os predicados são equivalentes, sendo possível afirmar, no mesmo passo, que “ser-homem” significa, precisamente, aquilo em que consiste “não-ser-homem”, ou que não há qualquer diferença de nível entre “ser-homem”, “ser-branco” ou “ser-músico”⁶⁹. Contudo, adverte Aristóteles, trata-se de uma falsa possibilidade, porque aparente e enganadora que, como se disse, coloca em causa a estrutura fundamental de todo o pensar. Trata-se, aqui, de uma confusão deliberada entre *sujeito e atributo, essência e acidente*. Não é possível que “ser-homem” signifique aquilo em que consiste “não-ser-homem”, uma vez que “homem” não é um atributo de um sujeito, mas um sujeito⁷⁰.

ontologique, à savoir, en termes de “théorie de l’objet”: A aucun objet la même caractéristique ne peut en même temps appartenir et ne pas appartenir (...); b) formulation logique: Deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps (...); c) formulation psychologique: Deux actes de croyance, correspondant à des propositions contradictoires, ne peuvent avoir lieu en même temps dans la même conscience (...) “ Nas páginas seguintes do seu estudo, Lukasiewicz sujeita a uma penetrante análise cada uma destas formulações, para concluir, acerca da formulação psicológica do princípio de não-contradição, que a mesma, “(...) doit, par conséquent, être exclue de la suite de l’étude, comme une thèse de valeur douteuse, à démontrer empiriquement mais jusqu’ici non démontrée (...)” **“Sur le principe de contradiction chez Aristote”**, op. cit., pp. 12 e 13.

⁶⁹ **Metafísica**, IV, 4, 1006b, 14-15. Como sublinha Jan Lukasiewicz, “(...) Aristote démontre le principe de contradiction non seulement de manière élenctique, mais aussi de manière apagogique, par l’absurde (...)” “ Ora, para Aristóteles, como se viu (v. g., **Metafísica**, XI, 5, 1062a, 3), deste princípio não há demonstração em sentido absoluto, donde, conclui Lukasiewicz, “(...) Des remarques qui précèdent, il résulte très clairement qu’Aristote commet une contradiction comme indémontrable et que d’autre part il cherche à démontrer ce même principe par réfutation et par absurde (...)” **“Sur le principe de contradiction chez Aristote”**, op. cit., p. 20. Segundo o A., a demonstração por refutação encontra-se em **Metafísica**, IV, 4, 1006b, 28-34; IV, 4, 1006b, 11-22; a demonstração por absurdo em **Metafísica**, IV, 4, 1007b, 18-21; IV, 4, 1008a, 28-30; IV, 4, 1008b, 12-19. Vide, op. cit., pp. 20-21. Segundo Enrico Berri, “(...) Questo procedimento, (por refutação), eminentemente dialettico, in quanto esige necessariamente un avversario da confutare, è un esempio, anzi l’esemplare, il modello stesso, del procedimento filosofico: è infatti per mezzo di esso che la filosofia, fondando il proprio principio, viene ad essere non semplice ἐπιστήμη, cioè dimostrazione, ma coincidenza di ἐπιστήμη e νόος, cioè di pensiero dianoetico e noetico (...)”. **L’Unità del Sapere in Aristotele**, op. cit., p. 147; vide, ainda, pp. 180-181.

⁷⁰ **Metafísica**, IV, 4, 1006b, 13-15.

Aristóteles pretende demonstrar que não há discurso que se sustente, que não se dilua no absurdo absoluto, se se reduzir todos os sujeitos a meros predicados. Não há discurso possível onde “tudo é acidente”, onde tudo são “acidentes de acidentes”, isto é, onde não existe um sujeito que é o destinatário dos diferentes predicados⁷¹. Por outro lado, as predicacões não apresentam um valor equivalente. No caso vertente, pode predicar-se que se trata de um animal bípede, que é branco e que é músico. Mas, aquilo em que consiste, *essencialmente*, “ser-homem”, radica no facto de “ser” um animal bípede, ou seja, este atributo é indissociável da própria essência (οὐσία) de homem⁷²; ser-branco e/ou ser-músico poderá dar-se ou não se dar num determinado homem, mas não se encontrará nunca ligado, de uma forma indissociável, à sua essência, uma vez que se trata de um acidente meramente casual e não causal⁷³.

Este fenomenismo relativista conduz, inevitavelmente, à inimputabilidade e, conseqüentemente, à absoluta impunidade. Procurará sempre na máxima, *tal é a natureza das coisas*⁷⁴, um meio para se furtar a responder por aquilo que disse, isto é, perante uma realidade em constante mudança, o que antes se afirmou, infirma-se depois; a inimputabilidade é total, uma vez que a natureza última da própria realidade é contraditória. Assim, o sofista poderá sempre argumentar, em sua defesa, que a mais não é obrigado, pois limitou-se a seguir as *coisas*, enunciando-as tal como elas são. Enfim, não restam dúvidas de que, no mesmo lance, o sofista afundou a realidade numa indecifrável “complicação” semântica⁷⁵ e numa incontornável confusão ontológica.

⁷¹ Como refere Pierre Aubenque, “(...) *A ce niveau, Aristote assimile accident et prédicat, de sorte qu'on aperçoit d'emblée l'absurdité d'une théorie dont le postulat inexprimé serait que "tout est accident" (...) "E, mais à frente, (...) La théorie et la pratique sophistique du langage ne supposent donc pas seulement une ontologie erronée: elles entraînent l'impossibilité de toute ontologie (...). Les sophistes ne connaissaient que des atributs et des attributs d'attributs: c'était oublier que l'attribut renvoie finalement à un sujet premier, qui est l'essence (...)*” **Le problème de l'être chez Aristote**, op. cit., pp. 135, 138 e 162.

⁷² *Metafísica*, IV, 4, 1006a, 33-37.

⁷³ *Metafísica*, IV, 4, 1007a, 30 sqq.

⁷⁴ *Metafísica*, IV, 4, 1008b, 42.

⁷⁵ Para Aristóteles, “(...) *Cada palavra, por conseguinte, há-de ser compreendida e há-de ter um significado, não muitos, mas um só. E, no caso de ter mais do que um significado, terá de esclarecer-se a qual deles se refere a palavra. Ora, aquele que*

Mas, há um modelo alternativo, segundo Aristóteles. É evidente que a realidade não é linear; aparentemente parece “complicada”, acidentalmente apresenta-se “confusa”. Mas, ao contrário de “complicada” e “confusa”, deve dizer-se que ela é, *essencialmente*, “complexa”. À visão imediatista, *astigmática*, puramente *selvagem*, da realidade, cujo resultado consiste numa ilegítima sucessão de duplicações do *mesmo* e numa redundância polissêmica⁷⁶, Aristóteles contrapõe um paradigma de focagem, uma estrutura conceptual de enquadramento⁷⁷. Os conceitos de *essência* e *acidente*, *acto* e *potência* (*potência* como possessão/privação⁷⁸), são os pilares e a chave para a reconfiguração de uma realidade aparentemente contraditória que, numa primeira abordagem, ameaçava não se deixar *ver* na sua *essência*, nem *dizer* de uma maneira unívoca. Mesmo assim, esta estrutura restauradora parecia não conseguir resistir ao argumento do movimento perpétuo, o qual determinava a eterna mudança, inviabilizando a determinação da *ousia* (οὐσία). Mas, Aristóteles parece ter-se precavido para a réplica⁷⁹. Por isso, ainda no livro *Gamma*, ele termina afirmando que todo o movimento é movimento de um *Motor Imóvel*. Todo o movimento tem um sentido e tende para um *Pleno Sentido*⁸⁰. Não há um movimento errático que condene a realidade a uma contradição insanável. O movimento é o resultado da tensão entre coisas que *são*

afirma que uma coisa determinada “é e não é”, nega o que afirma, uma vez que nega que a palavra signifique aquilo que significa (...) “ **Metafísica**, XI, 5, 1062a, 14 sqq.

⁷⁶ Aristóteles diz que, se se afirmar que, “(...) os significados são infinitos, então é evidente que não seria possível uma linguagem significativa, pois não significar algo de determinado é não significar nada, e se as palavras não significam nada, é impossível estabelecer o diálogo com os outros e, em boa verdade, consigo mesmo (...)”. **Metafísica**, IV, 4, 1006b, 5 sqq.

⁷⁷ Para Enrico Berti, “(...) In questo senso la filosofia è ciò che funge da principio unitario per l'intero complesso del sapere, ossia non è soltanto il sapere dell'unità, ma è anche l'unità del sapere (...)” **L'Unità del Sapere in Aristotele**, op. cit., p.189.

⁷⁸ **Metafísica**, XI, 6, 1063b, 17. Veja-se, igualmente, **Metafísica**, IV, 6, 1011b, 15-21.

⁷⁹ Vide, v. g., **Metafísica**, XI, 6, 1063a, 17 sqq.

⁸⁰ Segundo Giovanni Reale, “(...) sólo poquísimos se han percatado de los vínculos que Aristóteles va gradualmente estableciendo entre el principio de contradicción y el factor teológico o, en otras palabras, la teoría de la sustancia suprasensible. Muy pocos también se han dado cuenta de que la confirmación última del principio mismo nace precisamente de esta perspectiva (...)” **Guía de Lectura de la Metafísica de Aristóteles**, op. cit., pp. 190-191. Ou seja, “(...) la filosofía può divenire il sapere dell'unità, nella misura in cui riconosca la necessità di un

e coisas que estão na eminência de *vir a ser*. Em última análise, esta tensão é uma tensão eterna, que só encontraria a sua plena realização, no repouso do *Sentido*, isto é, do *Acto Puro*⁸¹. Concede-se a eternidade do movimento, mas recusa-se que o mesmo possa ser considerado como indecifrável e “imparável”, uma vez que remete para uma primeira instância movente não movida⁸². É por isso que, a “nossa” realidade, à sua “escala”, não se rende ao infinito das suas diferentes figurações nem, consequentemente, à multiplicidade das significações. A presença da *ousia* garante a realidade do plano ontológico e, necessariamente, a possibilidade da enunciação unívoca, isto é, a exequibilidade e a inteligibilidade do discurso filosófico. Apesar destas, e subjacente às mesmas, há que procurar aquilo que permanece, aquilo a que Aristóteles chama de *essência* (οὐσία)⁸³.

6. Chegados a este ponto, parece que quem ouse proceder a uma reconstrução das teses protagóricas, no sentido de um pensamento construtivo e coerente, corre o risco de ver esse objectivo fracassado. É que, perante a argumentação de Aristóteles, a qual revelou, além de uma forte consistência factual, uma precisão

principio transcendente, cioè nella misura in cui si faccia metafisica (...) **L'Unità del Sapere in Aristotele**, op. cit., p.180.

⁸¹ “(...) le monde accessible aux sens, inconstant, peut contenir autant de contradiction qu'il veut; cependant en dehors de lui il y en a encore un autre, monde éternel et impérissable des essences substantielles, qui demeurent intactes et à l'abri de toute contradiction. Les sensualistes ont sans doute raison, mais ils ne connaissent pas la vérité entière (...)” Jan Lukasiewicz, “**Sur le principe de contradiction chez Aristote**”, op. cit., pp. 25-26.

⁸² “(...) Se todas as coisas estão em movimento, nada será verdadeiro e, portanto, todas as coisas serão falsas. Mas, já se demonstrou que isso é impossível. Além disso, aquilo que muda é, necessariamente, algo que é, uma vez que a mudança se produz a partir de algo em direcção a algo (...). Existe, com efeito, algo que move eternamente as coisas que se movem, e o primeiro que move é, ele próprio, imóvel (...). **Metafisica**, IV, 8, 1012b, 27 sqq. Nessa medida, Jan Lukasiewicz defende que, “(...) On doit donc tenir pour établi que selon Aristote le principe de contradiction est à concevoir non comme une loi ontologique générale, mais comme une loi métaphysique qui doit valoir au premier chef pour les substances, et dont il est au moins douteux que le domaine de validité s'étende aussi aux phénomènes (...)” “**Sur le principe de contradiction chez Aristote**”, op. cit., p. 26.

⁸³ Como já foi aflorado, em nota anterior, Aristóteles “(...) a montré que la problématicité de l'expérience exige comme solution non seulement des principes formels, tels que les idées de Platon, mais aussi des principes actifs, efficients, et en derrière analyse un principe en acte absolument transcendant par rapport à la totalité de l'expérience, dont l'essence est l'intelligence (...)” Enrico Berti, “**Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote**”, op. cit., p. 51.

cirúrgica demolidora, parece não restar a Protágoras grande espaço de manobra, para recorrer do veredicto. Um ponto deve ser, entretanto, sublinhado: ainda que o Sofista não se conforme com o resultado, não poderá argumentar, em sua defesa, que a *prova* não tenha andado à volta da matéria (por ele) *dada*, ou que o *examinador* tenha revelado traços de uma gritante parcialidade. Aliás, como já anteriormente se salientou, é admirável em Aristóteles o rigor da argumentação, a seriedade intelectual, a preocupação construtiva, o imperativo didático de toda a sua refutação. Restará, talvez, a Protágoras, invocar no seu recurso, que Aristóteles não terá seguido a ordem do seu discurso, não se tendo apercebido, por essa razão, da coerência global do seu pensamento.

De facto, se se perspectivar que Aristóteles fixou a sua atenção e, conseqüentemente, toda a sua crítica, preferencialmente na fase antilógica e radicalmente aporética do pensamento de Protágoras, então o Sofista tem ainda uma *oportunidade*. Ele poderá argumentar, com legitimidade, que Aristóteles tomou a fase introdutória do seu raciocínio pela conclusão. Ou seja, toda a argumentação do Estagirita teria sido conduzida no sentido de considerar a tese do *homo mensura*, não como *tese*, isto é, como um ponto de partida, ou como uma mera passagem, de uma argumentação inicial, mas como *síntese*, como ponto de chegada.

Esta perspectiva aproxima-se da tese defendida por Romeyer Dherbey, que segue Mario Untersteiner, e que nos parece plenamente pertinente. Aliás, se Aristóteles não tivesse seguido, tão de perto, Platão, na apreciação negativa que este faz da sofística e, no caso vertente, nesta *fixação* na fase antilógica de Protágoras que, para os dois filósofos, não é causa, mas consequência do raciocínio do Sofista, o peso, que é inquestionável, da chamada tradição platónico-aristotélica, não teria resultados tão devastadores para a corrente sofística e, por arrastamento, para as teses protagóricas. Pela pena destes filósofos, o que ficou para a posteridade foi esta ideia-chave, imortalizada pela máxima de Protágoras: “ (...) *O homem é o dominador de toda a experiência, seja em relação à fenomenalidade de tudo quanto é real, seja em relação a nenhuma fenomenalidade de tudo aquilo que é privado de realidade* (...)”⁸⁴, o que, em

⁸⁴ Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, I, 60, DK 80 B1. Seguimos aqui a tradução sugerida por Mario Untersteiner, ainda que considerada por alguns como

substância, é muito pouco, pois, o que vale um árbitro desterrado num real arbitrário⁸⁵?

De facto, uma recomposição do pensamento de Protágoras depende de uma reapreciação e realinhamento dos diferentes elementos que constituem a sua doutrina. Esse trabalho iniciou-se com Grote⁸⁶, prosseguiu com Dupréel⁸⁷, encontrou a sua máxima expressão em Untersteiner⁸⁸ e prossegue, actualmente, com Romeyer Dherbey⁸⁹. Os autores pretendem demonstrar que, do ponto de vista dos sofistas e, no caso vertente, de Protágoras, o carácter contraditório e equívoco da realidade não decorre do facto de se instituir o *homem como medida de todas coisas*. A realidade é, por natureza, contraditória, e a condição do homem, como ordenador da mesma, deve ser entendido mais como um destino do que como uma livre escolha.

demasiado *livre*. Paula Gottlieb afirma que, a doutrina protagórica do *homem medida* é sustentada por uma admirável teoria da percepção. A A. interpreta-a assim: "(...) *Each individual perceiver is the measure of what is perceived, and the relationship between perception and what is perceived is a symmetrical one, with neither term of relation taking precedence over the other. Thus perception and the objects of perception are correlatives* (...) " (p. 101). Ora, segundo a A., esta tese tem consequências devastadoras: "(...) *none of the objects we perceive exists prior to our perceptions* (...) " (ibidem). Na sua refutação, Aristóteles rebaterá: a) a absoluta submissão do objecto percebido, ao sujeito que percebe, ou seja, ao contrário de Protágoras, que defendia uma absoluta adequação ou simetria perfeita, entre percepção e coisa percebida, Aristóteles contrapõe, "(...) *that the relationship between perception and perceptible is asymmetrical* (...) " (p. 104). b) a absoluta dependência da existência do objecto, ao sujeito que percebe, "(...) *perception could not exist if there were nothing perceptible but the perceptible could exist even if there were no perception or perceivers* (...) " (p. 104), o que, na opinião da A., e sublinhamos, *na opinião da autora*, se encontra em frontal oposição à perspectiva defendida por Protágoras; "**Aristotle versus Protagoras on relatives and the objects of perception**", op. cit., p. 101.

⁸⁵ Ou seja, como observa Romeyer Dherbey, "(...) *Si la chose est réduite à ses aspects divergents, elle se volatilise et ne peut plus s'imposer dans sa forme propre: l'homme reste seul arbitre d'un réel arbitraire* (...) " **Les Choses Mêmes. La pensée du réel chez Aristote**, op. cit., p. 60.

⁸⁶ George Grote, **History of Greece**, London, 1888.

⁸⁷ Eugène Dupréel, **Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus et Hippias**, Neuchatel, Éditions du Griffon, 1948.

⁸⁸ Mario Untersteiner, **I Sofisti**, Milano, Lampugnani Nigri, 1967.

⁸⁹ Vide, v. g., **Les Sophistes**, Paris, PUF, 1985; **La Parole Archaique**, Paris, PUF, 1999; **Les Choses Mêmes**, op. cit.

Mas, se Protágoras encontrava, no *homem medida de todas as coisas*, a fórmula para *conhecer* uma realidade até aí indecifrável, isto é, tratava-se da primeira fase da compreensão do mundo, chame-se-lhe o conhecimento *original* das coisas, para Aristóteles, essa fórmula não é uma fase nem um meio, mas um fim, um obstáculo à possibilidade de um conhecimento universalmente válido; porque, se se atribui uma prioridade absoluta ao *homem* sobre a *coisa*, se o mesmo é colocado, sem condições, no centro da *decisão do sentido*, mergulha-se, inexoravelmente, numa teia de relações que não conduzem senão a um insanável conflito de interpretações que levam a um irremediável afastamento da própria *ousia*. Ou seja, por um lado, esta tirania da *opinião* exclui qualquer possibilidade do *saber* a fazer-se saber e, por outro, inviabiliza qualquer aspiração da *coisa* à sua própria independência⁹⁰. Há que reconhecer que, o *homem medida de todas as coisas* é um logro e um prisioneiro das suas próprias *opiniões* e "*phantasias*"⁹¹. Para o Estagirita, o erro de Protágoras encontrava-se precisamente aí: " (...) *uma vez que colocou, através do homem medida, o verdadeiro no lugar onde o mesmo se não encontra, Protágoras não mais o alcançará aí, onde ele, de facto, está* (...) "⁹². Como anteriormente se disse, este é o ponto de ruptura: porque, enquanto Protágoras acredita ter encontrado as condições necessárias para continuar rumo a uma compreensão mais abrangente do mundo, Aristóteles já só vê o Sofista cativo da própria trama que urdiu.

Daí, que Protágoras tenha avançado com o *kreitton logos* (κρείττων λόγος), um tema e uma solução final e de recurso, essencial para conferir coerência global à sua doutrina, uma vez que era aí que residia a chave para uma *verdade* ainda *possível*. Aristóteles não o terá ignorado, mas não lhe terá atribuído a importância que o hipotético pensamento original de Protágoras

⁹⁰ Ora, como afirma Paula Gottlieb, sobre o diferendo entre Aristóteles e Protágoras, acerca dos objectos da percepção, " (...) *Perceptible objects are clearly external to the perceiver, and would appear to be capable of independent existence* (...) ". **Aristotle versus Protagoras on relatives and the objects of perception**", op. cit. p. 111.

⁹¹ *Metafísica*, XI, 6, 1062b, 34 sqq.

⁹² "(...) *Pour avoir mis, par l'homme-mesure, le vrai là où il n'est pas, Protagoras ne le trouve plus là où il est* (...) " Romeyer Dherbey, **Les Choses Mêmes. La pensée du réel chez Aristote**, op. cit., pp. 59-60.

justificava. Aristóteles não terá visto na enunciação do *kreitton logos*, mais do que um mero procedimento erístico e retórico, cujo objectivo, aliás, não se afastaria muito daquele que, já anteriormente, fora proposto por Aristófanes, nas *Nuvens*, o qual é claramente expresso pelo Estagirita na *Retórica: tornar a causa mais débil na causa mais forte* (τὸν ἥεττω δὲ λόγον κρείττω)⁹³. Em suma, Aristóteles, ainda que fiel a uma das características mais nobres de todo o seu procedimento refutativo, entenda-se, uma constante *lisura de processos* ao longo de toda a sua contra-argumentação, não terá sequer concedido o benefício da dúvida a Protágoras.

Mas, como se disse, essa postura reprovatória não tem colhido adeptos junto dos eruditos, os quais têm visto na defesa do *kreitton logos*, o resultado natural, possível e construtivo, de toda a argumentação protagórica⁹⁴. É nesse sentido que Romeyer Dherbey insiste que o *kreitton logos* não deve ser interpretado como o *discurso-do-forte* mas, ao contrário, como o *discurso forte*, o que sendo substancialmente diferente, favorece uma apreciação claramente abonatória do pensamento do Sofista⁹⁵.

Enfim, tal como anteriormente se havia verificado com Platão, presentemente, com Aristóteles, de uma forma ainda mais consistente e sistemática, o objectivo é claro: há que erradicar do seio da Filosofia aqueles que, mais do que cultivarem o carácter contraditório da realidade e a imponderabilidade da verdade,

⁹³ De facto, a dado passo da **Retórica**, Aristóteles afirma que, "(...) *converter o argumento mais fraco no argumento mais forte consiste nisto mesmo. E, daí, que as pessoas, com inteira justiça, se sentissem tão indignadas com a profissão de Protágoras, pois trata-se de um engano, de uma probabilidade não verdadeira, mas aparente, que não ocorre em nenhuma outra arte, senão na retórica e na erística (...)*". II, 1402a, 23 sqq.

⁹⁴ A contribuição de Mario Untersteiner, para o esclarecimento desta questão, revelou-se absolutamente decisiva. Vide **Sofisti. Testimonianze e frammenti**. (Fascicolo primo: Protágora e Seniade, Introduzione, Traduzione e Commento a cura di Mario Untersteiner), Florenza, La Nuova Italia Editrice, 1961. **I Sofisti**, Milano, Lampugnani Nigri, 1967.

⁹⁵ Vide, v. g., **Les Sophistes**, op. cit.; **"Protágoras"**, *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, PUF, 1984; **"Protágoras"**, *Le Savoir Grec*, Paris, Flammarion, 1996. A interpretação da tese do *kreitton logos*, em Protágoras, é fundamental para uma reconstrução do pensamento do Sofista. Mas, uma vez que o presente ensaio se centra, essencialmente, na acusação de Aristóteles, o "Discurso Forte" ficará para o *recurso* a apresentar, eventualmente, por Protágoras.

afirmam-no como uma inevitabilidade incontornável. Se a realidade, numa primeira análise, apresenta um perfil irregular, não há discurso, efectivamente filosófico, que não varra, limpe, ou remova, todas as irregularidades polipolares que, numa primeira abordagem, obnubilam a *essência*. O discurso filosófico encontrará sempre “(...) *meio de suprimir as eventuais contradições, nas quais desembocarão as nossas deduções* (...)”⁹⁶.

Mas, insista-se na questão: estará Protágoras definitivamente derrotado? Poderá Aristóteles descansar sobre o aparente triunfo alcançado? Diremos que tudo leva a crer que o Sofista parece já estar a ser objecto de um certo desagravo, quando hoje se lê que, “(...) *Não se poderá nunca afirmar com total segurança que os objectos reais não contenham rasto de contradição (...); uma demonstração real do princípio de contradição, isto é, uma demonstração que se apoie num exame rigoroso do real e do possível, não pode ser levada a bom termo (...); constata-se, assim, que a necessidade de reconhecer o princípio de contradição representa um sinal da imperfeição intelectual e ética do homem* (...)”⁹⁷. E, todavia, há que reconhecê-lo, Aristóteles travava um combate por uma causa justa, uma vez que, “ (...) *a contestação do princípio de contradição terá constituído a porta larga aberta a toda a falsidade e terá travado na origem a ciência nos seus primeiros passos* (...)”⁹⁸.

Nesta conformidade, a questão, agora e sempre, a ser colocada, é a seguinte: como *chegar* a Protágoras? Será possível saber mais acerca dele, para além daqueles que a ele se referiram, no caso vertente, Platão e Aristóteles? Mas, Platão e Aristóteles não só se encontravam em posições filosóficas diametralmente opostas à do

⁹⁶ “(...) *on trouvera bien toujours moyen de supprimer les éventuelles contradictions auxquelles aboutiraient nos déductions* (...)”. Jan Lukasiewicz, “**Sur le principe de contradiction chez Aristote**”, op. cit., p. 30.

⁹⁷ “(...) *On ne pourra pourtant jamais affirmer avec une totale assurance que les objets réels ne contiennent pas de contradiction* (...); *une démonstration réelle du principe de contradiction, c'est-à-dire une démonstration qui s'appuie sur un examen rigoureux du réel et du possible, ne peut être menée à bien* (...); *on voit ainsi que la nécessité de reconnaître le principe de contradiction est un signe de l'imperfection intellectuelle et éthique de l'homme* (...)”. Jan Lukasiewicz, *ibidem*, pp. 30 e 31.

⁹⁸ “(...) *La contestation du principe de contradiction aurait été la porte grande ouverte à toute fausseté, et aurait étouffé dans l'oeuf la science dans son premier essor* (...)”. Jan Lukasiewicz, *ibidem*, p. 31.

Sofista, como, também, não tinham as preocupações de rigor e de relato judicioso, porque a tal não estavam obrigados, que caracterizam o trabalho de qualquer historiador da filosofia!⁹⁹. É indispensável ter sempre presente que tanto Platão como Aristóteles não vão expôr a doutrina de Protágoras *tout court*. Ao contrário, eles vão tentar explicar-nos por que razão Protágoras está *errado*, ou seja, eles comentam, afirmam e desmentem. Perante esta dificuldade, parecia que a solução estava à vista: dar a palavra a Protágoras. Mas, o que vale *a sua palavra*, se a mesma lhe foi retirada?

José Augusto C.Ribeiro Graça

⁹⁹ Contudo, há que conceder a Aristóteles o mérito de ter sido o primeiro a atribuir uma evidente importância ao pensamento daqueles que o antecederam, tentando estabelecer, inclusivamente, uma determinada coerência cronológica e especulativa. Graças a ele, chegaram até nós informações preciosas sobre aqueles que ele denominava de *antigos*. E é nesse sentido que Enrico Berti diz que, no livro I da *Metafísica*, Aristóteles fornece o esboço da primeira história da filosofia. Concretamente, “ (...) a célebre exposição das doutrinas dos filósofos precedentes (...), que constitui a primeira história da filosofia já escrita; (...) trata-se de uma história da filosofia conduzida com intenção filosófica mais do que histórica (...) o que não impede que seja uma fonte preciosa de informações históricas sobre os autores expostos, e sobretudo, um primeiro enquadramento dos mesmos num discurso unitário e, ao mesmo tempo, específico, destinado a tornar-se a “história da filosofia” reconhecida por quase todos os autores sucessivos (...) “. **As Razões de Aristóteles**, op. cit., p.76.

RESUMO

ARISTÓTELES CONTRA PROTÁGORAS

Contra os que falam pelo prazer de falar, os que pensam pelo prazer de conhecer

Este ensaio trata da crítica de Aristóteles, no livro IV da *Metafísica*, às teses de Protágoras. Uma vez que, anteriormente, Platão havia dedicado uma boa parte da sua obra à depreciação do pensamento do Sofista, a tendência para se estabelecer um contraste entre os dois modos de actuação surge-nos como inevitável.

Platão pretende acusar com base em *factos notórios*, entenda-se, um *testemunho presencial*. Ao contrário, Aristóteles desenvolve a sua arguição com base naquilo que leu e ouviu, chame-se-lhe um *testemunho instrumental*, isto é, um testemunho com base em *provas que ressaltam da instrução e discussão da causa*.

Verificar-se-á que, pese embora a desvantagem de Aristóteles, a credibilidade da sua acusação muito dificilmente poderá ser posta em causa, assim como o nível da sua argumentação, nitidamente mais consistente do que a de Platão.

Por outro lado, constata-se que, durante séculos, Protágoras tem estado no banco dos réus sem que ninguém tenha querido pegar na sua causa. Este ensaio termina sugerindo que o processo poderá ainda não estar encerrado, uma vez que a questão permanece: Protágoras tem defesa?

RESUMÉ

ARISTOTELE CONTRE PROTAGORAS

Contre ceux qui parle par le plaisir de parler, ceux qui pensent par le plaisir de connaître

Cet essai aborde la critique d'Aristote aux thèses de Protagoras, dans le livre IV de la *Métaphysique*. Une fois que, auparavant, Platon a consacré une partie de son oeuvre à décréditer la pensée du Sophiste, la tendance pour établir un contraste entre la *performance* de Platon et celle d'Aristote apparaît comme inévitable.

Platon prétend accuser en s'appuyant sur des *faits notoires*, c'est-à-dire, il prétend jouer le rôle d'un *témoin oculaire*, tandis qu'Aristote parle au nom de ce qu'il a lu et entendu, c'est-à-dire, il rend un *témoin instrumental* fondé dans des preuves qui relèvent de l'*instruction et discussion de la cause*.

On s'aperçoit que, malgré le désavantage d'Aristote, la crédibilité de son accusation ne peut pas être mise en cause, tel que le niveau de l'argumentation, nettement plus consistant que celui de Platon.

D'autre part, on constate que, pendant des siècles, Protagoras a été assis sur le banc de l'accusé sans que personne ne prenne sa cause. Cet essai termine en suggérant que ce procès n'est pas encore fermé, une fois que la question se maintient: Protagoras, a-t-il défense?

ABSTRACT

ARISTOTLE AGAINST PROTAGORAS
Against those who speak for the sake of it, those who think for the sake of knowing

This essay deals with the criticism to Protagoras' thesis made by Aristotle, in his IV book of *Metaphysics*. Since Plato had formerly dedicated a good deal of his work depreciating the Sophist theory, the tendency to establish a contrast between these two approaches seems inevitable.

Plato means to attack based on *notorious facts*, i. e., an *eye witness*. On the contrary, Aristotle develops his thought based on what he read or heard, say an *instrumental witness*, i. e., a witness based on proofs which *emerge from the instruction and discussion of the cause*.

It should be recognised that, as weak as Aristotle's disadvantage may be, the credibility of his accusation can hardly be questioned, as well as the level of his argument, clearly more consistent than Plato's.

On the other hand, we can see that Protagoras has been considered guilty for centuries with no-one willing to take his cause. This essay ends suggesting that this process may not be finished yet, since the question remains: should Protagoras be defended?