

## SÓCRATES CONTRA A EDUCAÇÃO SOFÍSTICA NO PROTÁGORAS

*José Lourenço Pereira da Silva\**

**RESUMO:** No Protágoras de Platão, Sócrates discute o problema fundamental da educação: a virtude pode ser ensinada? A questão pode ser reformulada como segue: virtude pode ser ensinada nos termos da pedagogia sofística, isto é, uma aprendizagem dos valores, normas e padrões pelos quais uma cidade é organizada, e o ensino de como manipular estes valores e normas para benefício próprio. Em contraste, argüindo a unidade das virtudes e a tese associada de que virtude é conhecimento, Sócrates sugere que a verdadeira educação implica a adesão consciente a padrões morais objetivos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sócrates, Protágoras, educação, virtude.

## SOCRATES AGAINST SOPHISTIC EDUCATION IN THE PROTAGORAS

**ABSTRACT:** In Plato's Protagoras, Socrates discusses the fundamental problem in education: Can virtue be taught? This question may be reformulated as follows: Can virtue be taught in terms of sophistic pedagogy, that is, a learning of values, rules and standards by means of which a city is organized, and the teaching of how to handle these values and rules to one's own individual benefit. By contrast, arguing unity of virtues and the associate thesis that virtue is knowledge, Socrates suggests that the true education implies self-conscious adherence to objective moral standards.

**KEYWORDS:** Socrates, Protagoras, education, virtue.

A sofística grega do século V a.C. foi um fenômeno pedagógico ímpar na história da civilização ocidental. Em uma época em que o exercício do poder se torna mais bem compartilhado na cidade, sobretudo na democrática Atenas, como resposta às necessidades educacionais, os sofistas aparecem com o propósito de prover a formação de políticos. Esses mestres itinerantes atendiam especialmente aos jovens cujas famílias podiam pagar por uma educação superior. Apresentando-se como capazes de falar sobre qualquer assunto e de transmitir essa mesma habilidade com as palavras, esses profissionais da educação – ensinando a antilogia, a retórica, certas disciplinas científicas e a exegese poética – não pretendiam fixar doutrinas nem alcançar verdades absolutas sobre o ser ou sobre o homem, mas sim tornar o aluno competente a persuadir e a vencer em toda discussão, e a mostrar-se sempre com razão

---

\* Universidade Estadual de Maringá. E-mail: jlpsilva@uem.br.

em qualquer circunstância. A educação sofística era, pois, marcada por um caráter utilitário e pragmático, muito eficiente àqueles que ambicionavam o sucesso na carreira política. Não obstante, o movimento sofístico, com o seu humanismo, sua prática de uma educação geral e erudita, sua investigação da linguagem, representou uma contribuição inestimável ao pensamento filosófico e educacional. Isso justifica o misto de respeito e rivalidade que se pode observar nas discussões de Sócrates com os grandes sofistas figuradas nos diálogos platônicos. É a uma dessas discussões que nos ateremos aqui.

No *Protágoras*, Sócrates põe em discussão o problema fundamental da educação: se a virtude é suscetível de ser ensinada<sup>1</sup>; questão que, no contexto deste diálogo, pode ser reformulada como o problema de se a virtude é ensinável nos termos da pedagogia sofística, em particular a de Protágoras, isto é, uma educação sem fins últimos nem princípios universalmente válidos, mas como aprendizagem dos valores, das normas e dos padrões por que se pauta uma cidade e da capacidade de manipulá-los em benefício próprio.

Já no prólogo do diálogo, Sócrates manifesta sua suspeita em relação à educação sofística. O jovem Hipócrates procura a ajuda de Sócrates a fim de ser admitido como aluno de Protágoras, reputado o homem mais sábio da época, que em nova visita a Atenas, estava hospedado com Pródico e Hípias na casa de Cálidas, um aristocrata benfeitor dos sofistas. Hipócrates, filho de família ilustre e aspirante à vida política, busca o sofista a fim de receber não uma formação *técnico-profissional* (*epi tekhnei*), mas uma *educação geral* (*epi paideiai* 312b3-4), digna de um homem livre, a qual, ele acredita, o colocará em melhor condição para uma carreira política bem sucedida. Sócrates, porém, considera temerária a atitude do jovem. Hipócrates não sabe em que consiste o ensino dos sofistas, não sabe *sobre o que* os sofistas tornam as pessoas hábeis a falar; não sabe, enfim, se a educação sofística é algo bom ou algo mau para a alma. A desconfiança de Sócrates a respeito da *paidéia* dos sofistas fica mais evidente com sua insistência no princípio que lhe era extremamente importante: o cuidado da alma. Nada deveria ser mais estimado que a alma, pois é dela que depende a felicidade ou a desdita do homem, conforme seja uma boa ou uma má alma. Comparados a alimentos para a alma, os ensinamentos vendidos pelos sofistas podem ser tanto proveitosos quanto danosos; são ensinamentos carentes de princípios, meramente instrumentais, donde todo o escrúpulo, recomenda Sócrates, para adquiri-los. Cumpre observar, porém, que, embora dispute com os sofistas a melhor forma de educação em vista do aperfeiçoamento humano, Sócrates não condena o trabalho de Protágoras como intrinsecamente mau. O ensino da argumentação e da retórica permitiria não só avanços intelectuais, mas também o aprimoramento do espírito em sabedoria e virtude desde que esse ensino obedeça aos cânones da filosofia. Mas isso é questão tratada em outro diálogo, o *Fedro*.

Indagar acerca da natureza e finalidade da educação sofística aparece, pois, como uma

---

<sup>1</sup> Idêntico problema inicia o *Mênon*.

questão crucial. Ninguém mais competente para responder que Protágoras, orgulhoso de ser declaradamente sofista e de educar os homens (*te sophistes einai kai paideuein anthropous*, 317b4-5), tornando melhor a cada dia quem quer que permaneça em sua companhia. A pergunta concerne à matéria e utilidade do ensinamento sofístico. Frequentando um pintor ou um músico, um aprendiz progride em pintura ou em música, mas junto a Protágoras *para quê e em quê* (*eis tí ... kai peri tou*, 318d3-4) um indivíduo evolui? Protágoras declara: “Meu ensinamento é a boa deliberação (*eubolia*), nos assuntos privados, para que se saiba administrar da melhor maneira a própria casa, assim como nos assuntos da cidade, que seja o mais capaz no agir e no falar” (318e5-319a2). *Arte política* (*politike tekhnē*, 319a4) é o nome dado por Sócrates para aquilo que Protágoras ensina e com o que ele alega fazer dos homens bons cidadãos.

A finalidade prática do ensinamento de Protágoras é evidente. Como os seus pares, ele não ensinava a especular sobre a natureza das coisas, haja vista acreditar que “na vida, sobretudo na vida política, possuir a Verdade importa menos que lograr impor *hic et nunc*, a um público determinado, a admissão de tal ou tal tese, como verossímil.” (MARROU, 1969, p. 88). Em suma, Protágoras ensinava como obter sucesso na vida; e esse ensinamento é, no nosso diálogo, referido como sendo uma arte ou técnica (*tekhnē*, *tekhne*, 319a4 e 8). Porém, se o *mathema* de Protágoras é uma *tekhnē*, é uma arte de uma ordem diversa das demais. Distintamente das artes profissionais, cuja transmissão dos conteúdos está atestada por uma tradição estabelecida, a arte de Protágoras e seu objeto, a *arete*, têm a ensinabilidade aberta à questão (KAHN, 1999, p. 214). Efetivamente, o termo *tekhnē* aplicado à virtude e ao seu suposto ensino parece implicar um paradoxo. Se, por um lado, a virtude e o suposto ensino da virtude são comparáveis às outras artes enquanto atividades conscientemente desenvolvidas para obtenção de certos fins, no caso, uma *expertise* de como viver bem em sociedade; por outro lado, é posto em dúvida se a virtude pode ser realmente ensinada; ora, para ser uma arte, uma coisa tem que satisfazer o critério e a condição de ensinabilidade. Sócrates parece, assim, questionar o estatuto de arte da sofística, ou mais especificamente, o magistério da arte política de Protágoras, colocando em causa, justamente, o ensino da virtude.

Dois argumentos foram aduzidos. Em primeiro lugar, Sócrates chama a atenção ao fato de que os atenienses, que são homens sábios, nas assembleias não ouvem qualquer um quando o assunto é a edificação ou a fabricação de navios, mas apenas os técnicos das respectivas áreas, da mesma forma para tudo o mais que se considera passível de ser aprendido e ensinado, ou seja, todos os assuntos dependentes das artes profissionais. Contudo, em se tratando da administração da cidade (*tes poleos dioikeseos*, 319c9), eles ouvem qualquer um, não importa a profissão nem a posição social; não são reprovados os que se põem a dar conselhos sem para isso terem recebido lições ou terem tido mestres; isso porque não se considera que a política seja ensinável (319b-c). Em outras palavras, uma vez que, virtualmente, todos possuem a habilidade para a administração pública, essa não deve constituir-se em uma *tekhnē* ou especialidade

transmissível, ao contrário das artes profissionais. Em segundo lugar, Sócrates argúi que os melhores e mais sábios cidadãos, Péricles por exemplo, de fato, não transmitiram sua *arete* a seus filhos nem tentaram ensinar alguma coisa nesse domínio, e que pessoas muito boas nunca fizeram bom outro indivíduo (319d-320b). Ou seja, embora exímios no exercício da virtude, alguns homens não transferem a outrem as qualidades que os destacam. Conclusão: a *arete* parece não ser suscetível de ensino. Sócrates, então, desafia Protágoras a demonstrar que a virtude seja, efetivamente, ensinável; desafio que repercute a postura da aristocracia quanto o problema fundamental da educação: a virtude, para os tradicionalistas, não é ensinada: “é herdada das gerações anteriores, pela freqüentação, na juventude, de pessoas de bem.” (MOREAU, 1978, p. 26). Se os sofistas históricos, em seu otimismo pedagógico, contornaram esse problema, o Protágoras platônico vê-se forçado a encará-lo. E para explicar como é possível transmitir a outros as virtudes próprias do cidadão e do estadista, ele ultrapassará o plano do meramente técnico-didático para, nas palavras de Jaeger,

examinar o problema do ponto de vista de seus novos conhecimentos sociológicos, tentando provar mediante a análise da vida social humana, de suas instituições e necessidades, que sem tomar como premissa a possibilidade de educar a natureza humana todas estas instituições, que de fato existiam, perderiam seu sentido e razão de ser. (JAEGER, 1996, p. 497-498).

A resposta de Protágoras às objeções de Sócrates é dada com um longo e eloqüente discurso, o Grande Discurso (320c-328d), ainda hoje celebrado como uma afirmação clássica dos valores democráticos. O sofista primeiro relata um mito, depois desenvolve um discurso argumentativo. O mito narra a origem do homem e da cidade. Os deuses engendraram os animais no interior da terra misturando os elementos naturais. Chegada a hora de esses mortais virem à superfície, os deuses incumbiram aos irmãos Prometeu e Epimeteu a distribuição dos poderes (*dynaméis*) que lhes permitissem a sobrevivência. Realizando a tarefa sozinho, Epimeteu dotou das mais diversas capacidades as distintas espécies animais, mas tendo esgotado todos os recursos, findou por deixar a espécie humana desprovida dos meios para sua conservação. Em reparação à falha de Epimeteu, Prometeu rouba de Hefesto e Atenas o saber técnico (*entekhnos sophia*, 321d1), dando-o aos seres humanos. É essa participação no divino que explica por que os homens reconhecem os deuses e prestam-lhes culto, foram capazes de articular sons formando a linguagem e de desenvolver a manufatura. Todavia, o saber técnico mostra-se insuficiente para que o homem viva bem e em sociedade, permanecendo à mercê das feras em uma vida solitária. Por isso, Zeus, não querendo ver exterminada a espécie humana, envia por Hermes dois outros dons: o pudor e a justiça (*aido te kai dike*, 322c2), a fim de que as cidades fossem regidas pela harmonia e por laços de amizade. Diferentemente da distribuição das outras artes (*tekhnaí*), na

qual a posse de certa arte por um beneficia a muitos, a justiça e o pudor foram distribuídos de modo igual entre todos os homens, sob pena de não haver cidade. Disse Zeus para Hermes:

Que todos participem delas; porque se participam delas apenas uns poucos, como ocorre com as demais artes, jamais haverá cidades. Além disso, estabelecerás em meu nome esta lei: que todo aquele que for incapaz de participar do pudor e da justiça seja eliminado, como uma peste, da cidade. (322d1-5).

Na justiça e no pudor se fundamenta a virtude política (*politike arete*, 322e10-323a1). E porque são assim partilhados, todos têm o mesmo direito e são, em princípio, capazes de arbitrar na política. Porém, ainda que, para Protágoras, a virtude seja a coisa mais bem distribuída, ela não está em nós por natureza, nem se desenvolve por si mesma; mas é algo que se pode ensinar e em que se progride por aplicação. Dois argumentos provariam essa tese. Defeitos humanos devidos à natureza ou ao acaso, como a feiúra e a debilidade, são normalmente toleráveis; não é assim quando se trata das coisas que resultam da aprendizagem e da prática, ou seja, sobre quem atua contrário às virtudes recaem reprovações e castigos. Também a própria aplicação de castigo que, visando o futuro, serve para que o punido não volte a errar e para que outros evitem o mesmo, indicaria que a virtude é ensinável. Por conseguinte, para Protágoras, a virtude política seria um tipo de habilidade que pode ser ensinada, adquirida e desenvolvida. A ser assim, os atenienses teriam toda a razão em escutar, em matéria de política, o conselho seja de um ferreiro seja de um sapateiro.

Todavia, o ensino da virtude não segue os mesmos padrões do ensino das demais técnicas. “A educação em virtude é uma questão de hábito, não de entendimento”; “consiste no compartilhamento do comportamento desejável” (SCOLNICOV, 1988, p. 24). Com efeito, a justiça (*dikaiosyne*), a sensatez (*sophrosyne*), a piedade (*hosion*), em uma palavra, a virtude do homem (*andros arete*, 325a2), Protágoras insiste, é aquilo de que depende a cidade para subsistir. Seu aprendizado começa na mais tenra idade e perdura por toda a vida. Já no aprendizado da linguagem, a criança recebe da mãe, ama, pai ou preceptor noções sobre os valores que deve prezar, bem como orientação para o comportamento que é preciso apresentar. Junto com a cultura que adquire na escola, o jovem aprende os bons costumes e encontra na tradição literária conselhos úteis e exemplos de pessoas extraordinárias a serem imitadas e emuladas. Cultivando a música e a ginástica, modela a alma e o corpo, pois com uma alma harmoniosa se torna mais competente no falar e no agir, e com um corpo vigoroso tem agilidade e prontidão para enfrentamentos. Finalmente, as próprias leis desempenham o papel de educadoras na medida em que fixam o paradigma de conduta e obrigam governantes e governados a viverem de acordo com ele. Esse sumário da educação ateniense parece ilustrar bem o princípio educacional de Protágoras segundo o qual um indivíduo se torna melhor por ação de diversas pessoas e

instituições. Protágoras tenta esvaziar de sentido a segunda objeção de Sócrates. Na cidade, afirma o sofista, todos estão envolvidos na educação dos outros. Por isso não é de espantar que de pais bons possam sair filhos maus. Sobressair-se em virtude é, como no caso das outras artes, uma questão de dote pessoal. O fato é que, todo mundo possui em algum grau a virtude e pode ser considerado professor de virtude, havendo aqueles, como Protágoras, mais talentosos em fazer os outros progredir na *arete*.

Fica claro que a noção de *arete* em foco no Grande Discurso de Protágoras tem a ver com o mero condicionamento social. Protágoras oferece uma explicação persuasiva do exercício da virtude popular ou “demótica” (KAHN, 1999, p. 218). Entendida nesses termos, Sócrates não duvida que a virtude seja ensinável, tanto que se diz convencido pelas palavras de Protágoras. Mas em contraste com a concepção de virtude como a realização de ações aceitáveis e louvadas pela sociedade, resultado da prática e do hábito irrefletido, Sócrates guarda uma concepção intelectualista, na qual a virtude implica um entendimento racional do dever (é em *Fédon* 82a que esse contraste aparece mais explicitamente anunciado). E para introduzir sua própria concepção de virtude como conhecimento, Sócrates ataca o discurso de Protágoras de maneira aparentemente oblíqua, chamando a atenção a uma “pequena questão” (*smikrou tinos*, 329b6): a unidade das virtudes.

Protágoras mencionara diferentes nomes – justiça, piedade, sensatez – referindo-se às virtudes, mas também tratou todas elas como se fossem uma única coisa. Daí Sócrates perguntar: “a virtude é uma coisa única, e a justiça, a sensatez e a piedade são suas partes, ou essas que agora cito são todas nomes de uma única realidade?” (329c7-9). Sem atinar à complexidade da questão, ao contrário considerando-a fácil, Protágoras responde que a virtude é uma unidade e possui partes. O problema passa a ser, então, definir a relação entre as partes da virtude e a virtude una. Sócrates indaga: “são partes à maneira em que a boca, o nariz, os olhos, os ouvidos, são partes do rosto, ou à maneira das partes do ouro que não diferem entre si e do todo que elas compõem senão pela grandeza e a pequenez?” (329d4-8). Da primeira maneira, responde Protágoras.

O problema da unidade das virtudes é objeto de ampla controvérsia na literatura secundária. Se existe unanimidade quanto ao fato de que Sócrates defendeu a tese de que todas as virtudes são conhecimento, e que de alguma maneira elas formam uma unidade, há divergências sobre que tipo de unidade Sócrates teria em mente. Seguindo Devereux, podemos destacar duas interpretações. De acordo com uma linha interpretativa, Sócrates considera as diferentes virtudes como partes distintas de um todo, cada parte possuindo uma definição própria separada. A tese que “as virtudes são conhecimento” significa que cada virtude é idêntica a uma forma particular de conhecimento; por exemplo, “coragem = conhecimento de P, temperança = conhecimento de Q, e assim por diante.” A unidade das virtudes, nessa interpretação, é para ser compreendida como *inseparabilidade*: a posse de qualquer uma das virtudes assegura a posse de

todo o resto. Conforme outra interpretação, Sócrates no *Protágoras* recusa a opinião de que as virtudes sejam partes distintas de um todo, e argúi que os nomes das diferentes virtudes todos se referem a uma entidade ou qualidade singular, uma forma particular de conhecimento que pode ser chamado “conhecimento do bem e do mal”. Nessa perspectiva, a unidade das virtudes é para ser entendida como *identidade*: existe só uma definição correspondendo aos diferentes nomes das virtudes (1992, pp. 765-766). Pode-se notar que essas duas linhas de interpretação correspondem às alternativas da relação entre as virtudes e a virtude apresentadas por Sócrates em *Protágoras* 329c-d. Como Devereux destaca, a posição do próprio Sócrates não é fácil determinar. Ele permanece ambíguo, fornecendo evidências para uma e para outra interpretação, de sorte que o *Protágoras* não apresenta uma doutrina definida sobre a unidade das virtudes.

Seja como for, toda a longa discussão dialética que se segue objetiva provar a *Protágoras* que a virtude coincide com a sabedoria (*sophia*) – a parte da virtude, precisamente, que em 330a *Protágoras* considerou a mais excelente – e que, qualquer que seja sua natureza, a unidade das virtudes se realiza no conhecimento.

Depois de questionar sobre o “tipo de partição” da virtude, Sócrates indaga sobre o “modo de participação nas virtudes” (ILDEFONSE, 1997, p. 38). Uns homens participam de uma parte da virtude, e outros de outras, ou ao ter uma tem todas? Em conformidade com o senso comum – ao que, aliás, como sofista sabia dar voz e organização – *Protágoras* rejeita que quem tem uma virtude por isso mesmo possui todas. Há muitos homens que são corajosos, disse o sofista, mas que são injustos; há justos que não são sábios (330a). Para defender sua tese da identidade da virtude com o conhecimento, Sócrates terá que demonstrar, contra a multidão cuja opinião *Protágoras* advoga, que as virtudes se assimilam umas às outras, e que o conhecimento e a sabedoria são imprescindíveis para o bem viver.

O modelo da relação entre o todo e suas partes foi o adotado para o caso da relação das partes das virtudes e a virtude. Segundo esse modelo, cada parte da virtude tem uma faculdade (*dynamis*) própria e cada virtude diferencia-se de outra por si mesma e por sua *dynamis*, sendo distintos entre si, por exemplo, o conhecimento (*episteme*), a justiça (*dikaiosyne*), a coragem (*andreia*), a sensatez (*sophrosyne*) e a piedade (*hosiotes*, 330b4-5). O exame dessa hipótese é o *leitmotiv* desse estágio até o final do diálogo. Escolhendo alguns pares de virtudes, Sócrates procura demonstrar a identidade entre a justiça e a piedade (330c-332a), a sabedoria e a sensatez (332a-333c), a justiça e a sensatez (333c-d), e entre a coragem e a sabedoria (349d-e). Os argumentos podem ser resumidos da maneira seguinte.

O primeiro argumento ocupa-se da justiça e da piedade. Se a justiça for alguma coisa e a piedade for alguma coisa, a justiça há de ser justa e a piedade piedosa; mas se for verdade que nenhuma virtude é como outra, então a justiça será ímpia e a piedade injusta. Isso é considerado impossível; portanto, a justiça é o mesmo que a piedade ou algo muito parecido, e vice-versa. O segundo argumento tenta mostrar a identidade entre a sabedoria e a sensatez. Parte-se da

premissa de que a insensatez (*aphrosyne*) é o contrário da sabedoria (*sophia*). Ora, como o contrário da sensatez é a insensatez, e como, por indução, ficou estabelecido que cada contrário só possui um contrário correspondente, a sabedoria é o mesmo que a sensatez. O terceiro argumento, mais breve, trata da relação entre a justiça e a sensatez. Pode uma pessoa praticar injustiça sendo sensata? O vulgo acredita que sim; e ainda que essa não seja sua crença, Protágoras é convencido a fazer-se porta-voz da multidão. Cometer um ato injusto sensatamente seria agir por uma boa deliberação, vale dizer, atuar bem ao agir mal. Sem mais, isso parece absurdo aos interlocutores. Interessa-nos nesses argumentos ressaltar somente o seguinte ponto. O sentido de unidade das virtudes que neles parece predominar é aquele da *inseparabilidade*, isto é, a pessoa que apresenta uma virtude apresentará todas. Embora não sem resistência, Protágoras parece levado a conceder as conclusões desses argumentos e, assim, colapsar sua opinião anterior de que virtudes e vícios são “co-presentes” em um mesmo indivíduo. Essa, como se sabe, era a opinião da multidão, uma opinião inconsistente que Sócrates a todo momento tenta ultrapassar, ao mesmo tempo, admoestando, sutilmente, seu interlocutor do mal-entendido que cometia acerca da natureza do objeto de seu ensino.

Mas convencer o velho e ilustríssimo Protágoras, mestre da virtude política e educador dos homens, não era tarefa fácil para Sócrates, então, aos 36 anos. O terceiro argumento foi interrompido e a conversa tomou um novo rumo com a pergunta de Sócrates se o bom consistia no útil ao homem, o que deu ensejo para o sofista proferir um breve discurso sobre a relatividade e variedade do bem (334a-c). E no lugar de discutir essa doutrina de Protágoras, Sócrates debate o método de investigação por questões e respostas (334d-335b). Não cumprindo a ameaça de abandonar o diálogo, é levado a realizar um longo exercício de exegese poética sobre o poema de Simônides, porquanto o estudo da poesia, disse Protágoras, é uma parte muito importante da educação do homem (339a-347a). Depois dessas interrupções, volta-se a tratar do problema da unidade das virtudes, considerando agora a relação entre a coragem e a sabedoria.

Recalcitrante em admitir a unidade das virtudes, Protágoras emenda sua primeira resposta. Aceita que cinco virtudes citadas (*sophia*, *sophrosyne*, *andreia*, *dikaiosyne* e *hosiotes*, 349b1-2)

são todas partes da virtude e que, se bem quatro delas sejam bastante similares umas as outras, a coragem é muito diferente das demais. Saberás que falo a verdade pelo seguinte: acharás um grande número de pessoas extremamente injustas, ímpias, dissolutas, ignorantes, porém peculiarmente muito corajosas. (349d).

Sócrates submete, então, a exame a suposta verdade de Protágoras. O quarto argumento é mais complexo que os anteriores, e também aqui não iremos penetrar nos detalhes tão explorados pelos intérpretes. Sócrates começa perguntando se os corajosos são audaciosos;



Protágoras não só concorda como descreve o audacioso: quem enfrenta perigos que assustam a maioria das pessoas. A segunda premissa posta é a confirmação de que a virtude é de todo bela, ou seja, boa e benéfica em sua totalidade. Como atesta a experiência, as pessoas que conhecem certas atividades são audaciosas naquilo que sabem; porém, há quem seja audacioso em coisas que não sabe, agindo insensatamente; esse tipo, obviamente não é corajoso. Os audaciosos por ignorância não são corajosos, mas loucos; os mais sábios são os mais audaciosos e, por isso, os mais corajosos; segundo esse raciocínio a sabedoria (*sophia*) seria a coragem (*andreia*) (350d). Embora Protágoras faça objeção, Sócrates parece satisfazer-se com a prova da identidade da coragem com a sabedoria. E mais adiante, no argumento final em favor da unidade das virtudes, define claramente a coragem como sendo a sabedoria das coisas temíveis e não temíveis (360d); poderíamos dizer, a sabedoria do que se deve ou não fazer ou evitar. Nesse sentido, o contrário da coragem não seria simplesmente a covardia, mas a ignorância.

Que a sabedoria e o conhecimento sejam as qualidades indispensáveis para a vida virtuosa e feliz, é o que mostra Sócrates defendendo seu intelectualismo ético. Contra a desconfiança da multidão no poder da sabedoria para a determinação do agir moral, ou seja, a crença vulgar de que as pessoas “mesmo sabendo o que é melhor e podendo fazê-lo, não querem e agem de outro modo” (252d), Sócrates argúi que, se o bem humano coincide com o prazer e a vida boa consiste na fruição do máximo possível de prazer, é necessária certa arte ou ciência da medida, *metretike*, para mensurar os prazeres e as dores. Desse modo, a salvação da nossa vida dependeria sempre do saber (*episteme*). Por consequência, ninguém erraria voluntariamente, mas por ignorância. Errar não significaria “ser vencido pelo prazer”, mas sim “ser vencido pela ignorância”.

Ao fim da longa argumentação para convencer Protágoras da unidade das virtudes no conhecimento, Sócrates malogra. E o diálogo termina com um intrigante paradoxo: Sócrates que não acreditava que a virtude fosse ensinável, afirma ser ela conhecimento; ora, não há forma melhor de indicar a ensinabilidade da virtude. Protágoras, por sua vez, sustentou que a virtude era ensinável, mas recusa-se a aceitar que ela seja um saber. Conforme toda probabilidade, esse é um paradoxo devido a certa ambigüidade no termo *arete* através do diálogo. A nosso juízo, Kahn observa muito apropriadamente que o *Protágoras* lida com duas noções de *arete* bastante distintas: “a concepção ordinária da virtude demótica, disponível ao cidadão comum e ensinada da maneira descrita por Protágoras no Grande discurso; e a virtude excepcional do verdadeiro filósofo, como personificada em Sócrates.” (KAHN, 1999, p. 223). Mas essa noção de virtude filosófica, prossegue Kahn, “não é explicitamente reconhecida ou tematizada neste diálogo”; e seria somente a esta, e não àquela, que a tese da unidade pode plausivelmente se aplicar.

À guisa de conclusão, para Sócrates, ser virtuoso não é uma questão de hábito. Sócrates se opôs à concepção sofística da educação na virtude como o simples aprendizado dos costumes e regras sociais que permitem o ajustamento do indivíduo à cidade e seu sucesso na vida particular e pública. O filósofo tenta elevar a educação na virtude a um plano que ultrapassa

aquele da opinião comum. Ser virtuoso é uma questão de sabedoria, haja vista que a virtude é conhecimento, conhecimento ao qual são redutíveis todas as virtudes singulares. De que conhecimento exatamente se trata, permanece no *Protágoras* indeterminado; mas, ao que parece, os leitores dos diálogos poderiam legitimamente inferir que seria a noção de bem, necessária e universal, o objeto desse saber, a ser refletido, na medida do possível, nas ações da vida cotidiana na cidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E OBRAS CONSULTADAS

- PLATONE. *Opera Completa con testo greco*. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D. Papito. Indice dei nomi e degli argomenti a cura di G. Giannantoni. Roma: Laterza.
- PLATON. *Protágoras*. Tradução, introdução e notas por Frédérique Ildefonse. Paris: GF-Flamarion, 1997.
- ADKINS, A. W. arete, tekhnē, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 93, pp. 3-12, 1973.
- DEVEREUX, D. T. The Unity of the virtues in Plato's Protagoras and Laches. *The Philosophical Review*, vol. 101, n. 4, pp. 765-789, 1992.
- GAGARIN, M. The Purpose of Plato's Protagoras. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 100, pp. 133-164, 1969.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Reimpressão 1996.
- Penna e J. B. Damasco Penna. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. 12ª ed. Trad. J. Xirau e W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- KAHN, Ch. *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Reimpressão 1999.
- MARROU, H.-I. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: Herder, 1969.
- MOREAU, J. Platão e a educação. In: *Os grandes pedagogistas*. Trad. L. Damasco
- PENNER, T. *The Unity of Virtue*. In: BENSON, H. H. (ed.). *Essays on the Philosophy of Socrates*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- RUDEBUSCH, G. *Socrates*. Forthcoming, 2009.
- SCOLNICOV, S. *Plato's metaphysics of education*. London and New York: Routledge, 1988.
- VLASTOS, G. The unity of virtues in the Protagoras. In: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1971.

Recebido em 31/10/2008.

Aprovado em 30/11/2009.