

A TEMPERANÇA EM DIÁLOGO NO "CÁRMIDES" DE PLATÃO¹

BERNARDO CÉSAR DINIZ ATHAYDE VASCONCELOS²

RESUMO: O artigo tem por objetivo demonstrar como o diálogo Cármites é uma resposta hábil e sutil de Platão às contradições e desafios do seu tempo; e não, como poderia parecer, apenas uma busca infrutífera por uma definição ou um mero exercício intelectual. Para tanto, oferecemos contextualização do diálogo através de uma reconstrução da conjuntura histórica e política dos períodos arcaico e clássicos, valendo-nos da noção de temperança (σωφροσύνη) como fio-condutor.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Carmides; Temperança.

ABSTRACT: The article attempts to show how the dialog Charmides is a skillful and subtle response by Plato to the contradictions and challenges of his time; and not, as one could assume, a fruitless search for a definition or a vain intellectual exercise. In order to do that, we'll contextualize the dialog through a reconstruction of the historical and political conjuncture of the archaic and classical periods, using the notion of temperance (σωφροσύνη) as our guide.

KEY-WORDS: Plato; Charmides; Temperance.

Platão é um filósofo que demonstra grande apreço pela temperança (σωφροσύνη) – uma virtude cuja expressão e exemplo máximo pode ser encontrado em Sócrates. Em diálogos como “Cármites”, “Protágoras”, “Górgias”, “República”, “Banquete” e as “Leis”, Platão toma a temperança como objeto de discussão e opera uma verdadeira reelaboração do conceito a partir da tradição, jogando com suas diferentes acepções. Segundo North, ele “não apenas reconsiderou a maior parte das interpretações anteriores que haviam emergido no período arcaico e clássico e as reintegrou em uma nova a unidade, mas

também estendeu seu escopo de tal maneira que todas as interpretações subsequentes foram o resultado, de algum modo ou outro, de suas conquistas” (1966, pp. 150).

Uma das principais dificuldades enfrentadas ao buscarmos uma compreensão geral acerca da temperança na filosofia platônica diz respeito a especificidade de cada diálogo do filósofo. O modo como ele lida com a virtude varia consideravelmente de acordo com o contexto dramático e os propósitos do diálogo. Segundo Rademaker, em alguns, nos quais a virtude não é o tema central, ou nos quais uma definição

da virtude não é buscada, Platão vale-se de diversas associações possíveis da temperança com outros termos e sentidos para efeitos de persuasão. Nesses diálogos, como o *Protágoras* e o *Laques*, ele habilmente alterna entre sentidos diferentes da temperança sem deixar o leitor perceber o que se passa (2005, pp. 350-351). Em diálogos nos quais uma definição é buscada, o filósofo evoca igualmente uma multiplicidade de sentidos, porém gravita mais próximo da aceção popular do termo enquanto uma forma de controle dos apetites.

O diálogo “Cármides”, que versa especificamente sobre a definição da temperança e que tomamos como objeto de análise, parece se aproximar desse último procedimento descrito. Ele faz parte daqueles diálogos considerados aporéticos e de juventude; ou seja, é um diálogo no qual várias definições são propostas, mas que termina em um impasse diante da possibilidade de se alcançar uma definição ou resultado para a investigação. Em tais diálogos, segundo Aristóteles, Sócrates pergunta pelo universal e pela definição – sendo o primeiro a fazê-lo no âmbito ético (*Metaph. A, 987a29-987b13*).³ O entendimento subjacente à busca parece ser claro: como poderia alguém possuir uma virtude sem saber o que ela é? Quem não é capaz de dizer o que é uma virtude, poderia possuí-la de fato?

Platão não direciona a pergunta simplesmente a qualquer pessoa, mas a figuras popularmente associadas ao tema em questão. De modo que, sem uma visão, ainda que parcial, do contexto histórico poderíamos incorrer em uma leitura ingênua do diálogo que vê no esforço do filósofo um mero exercício intelectual e uma busca infrutífera por uma definição com personagens históricos sobre os quais pouco sabemos. É importante observar ainda que o interesse do filósofo pela temperança não se limita, como veremos, a uma exploração de um termo rico em significados para mero efeito retórico. Durante sua juventude, Platão testemunhou uma das

grandes guerras da antiguidade, entre Esparta e Atenas (431 a.C. – 404 a.C.) que abalou radicalmente todas as esferas da vida na cidade – das estruturas políticas até o estrito e tradicional código de guerra. Segundo North (1947, p. 9), Platão, que nasceu apenas 3 ou 4 anos após o início do conflito, teria se deparado nesse período com um cenário particularmente crítico com relação à temperança em meio a uma profunda crise moral do mundo grego. A temperança, uma vez louvada como o fundamento da vida em comunidade, era, durante esse período, atacada como um obstáculo desnecessário que privava os homens da fruição dos prazeres, além de ser, eventualmente, identificada com a covardia e com a frouxidão.

Para nossos propósitos de explorar como Platão procede e a quem se dirige no “Cármides”, seria inviável explorar analiticamente e no detalhe todas as definições propostas para a temperança (σωφροσύνη).⁴ O procedimento, portanto, será outro. Por um lado, esforçamo-nos por contextualizar historicamente o diálogo, reconstruindo as transformações vividas pela cidade de Atenas no período clássico. Em um segundo momento, procuramos mostrar como Platão responde aos problemas suscitados por tais transformações. Ao fazê-lo, esperamos contribuir para um entendimento mais amplo do diálogo; isto é, não como uma mera busca infrutífera por uma definição ou como um exercício intelectual vão, mas como uma resposta hábil e sutil às contradições de seu tempo.

Passemos, então, a uma consideração do contexto histórico, retrocedendo, brevemente, ao período arcaico afim de obtermos uma visão geral de como evoluiu a relação com a temperança em Atenas no século V (a.C.).

O PERÍODO ARCAICO

Durante o Período Arcaico, a exortação à medida foi um tema recorrente dentre os

povos de língua grega. Vários dos exemplos são célebres e conhecidos. No Canto I da *Iliada*, o mais antigo da literatura ocidental, os heróis Aquiles, Agamemnon e Ajax servem como arquétipos para uma busca desenfreada por glória e autoafirmação. Para equilibrar o impulso heroico de glória e honra, Homero narra como a deusa Atenas revela-se para admoestar o herói Aquiles a conter seus impulsos, baixar as armas, e pôr fim à contenda com Agamemnon. Como frutos de sua moderação, a deusa promete-lhe dádivas esplêndidas (ἀγλαὰ δῶρα) (*Il.* 1.205–215). Em Delfos, similarmente, as máximas dos Sete Sábios clamavam aos gregos: conhece a ti mesmo (γνώθι σαυτόν, DK10A3γ1), nada em excesso (μηδὲν ἄγαν, DK10A3β1)⁵ e a medida é o melhor (μέτρον ἄριστον, DK10A3α1); e, na Ática, a temperança é celebrada em epitáfios⁶ em conjunto com a coragem, destacando-se como o comportamento por excelência do cidadão em tempos de paz e guerra, enquanto a coragem era louvada como a virtude nos tempos de conflito (*Pol.* VII.15 1334a23-35, NORTH, 1966, pp.150).⁷

A temática da exortação à medida encontra-se fortemente presente, sobretudo no fim do período arcaico, quando encontramos no imaginário grego um embate entre a temperança e a arrogância (ὑβρις) durante as guerras persas (499-479 a.C.) (NORTH 1966, pp. 150). Em uma posição de clara inferioridade, os gregos enxergavam-se como modestos e sensatos, combatendo um inimigo poderoso e arrogante, que ameaçava aniquilar o seu mundo. Em termos concretos, tratava-se de um conflito entre um império de 70 milhões de súditos e um território de 2,6 milhões de km² contra apenas algumas cidades-estados que totalizam cerca de 80-160 mil habitantes e uma extensão territorial de no máximo a 200 mil km² (HANSON, 2012, pp. 19).

Apesar da severa desvantagem militar, os gregos prevaleceram. Em suas celebrações de

vitória, demonstravam julgar que os deuses haviam recompensado-lhes por sua temperança. Em um belo *skolion* que chegou até nós gravado em um vaso, datado do período logo após a vitória em Salamina, lemos os seguintes dizeres⁸:

Vestido de temperança, entre os ramos de hedra,
Estrômbico, tens a bela coroa da liberdade.⁹

Σοφροσύνην ἐνὶ κλά[δοις σ]μίλα[κος] ἡμιμένος
[Στρόμβιχε, ἐλε]υθερίας καλόν ἔχειστέφανον

Trata-se “de uma homenagem a um jovem, que foi escrita no curso de uma celebração de vitória, em que adornava solenemente as festas; aquelas nas quais, depois de Salamina, Plateias e Mícale [479a.C.], a Atenas livre evocava seus deuses” (PEEK, 1933, pp. 120).¹⁰ Outro indício do embate pode ser encontrado na tragédia *Os Persas* (472 a.C.) de Ésquilo. O tragediógrafo, um veterano da batalha de Maratona¹¹, recria a experiência dos persas ao invadirem a Ática. No drama, a rainha Mãe invoca o fantasma do falecido rei Dário que critica duramente as intenções arrogantes do filho Xerxes de invadir a Grécia.

Ao amadurecer, a audácia sem limites produz apenas as espigas do pecado, cuja colheita é um manancial de lágrimas. Guardai esse castigo diante dos olhos; nunca vos esqueçais de Atenas e da Grécia! (Trad.: Mário da Gama Kury)

ὑβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσεν στάχυν ἄτης,
ὄθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾶ θέρος. τοιαῦθ' ὀρώντες
τῶνδε τὰπιτίμια μέμνησθ' Ἀθηνῶν Ἑλλάδος (...)
(*Persae* 821-826).

A convicção de que a vitória era uma justa recompensa pela temperança dos atenienses é atestada também, segundo North, pelas pinturas e esculturas do período, pela estátua de Apolo no frontão do templo em Olímpia, e pela composição da trilogia *Oresteia* – “uma trilogia cujo drama final proclama a justiça e *sōphrosynē* como ideais da cidade-estado” (1947, pp. 2-3).¹²

O PERÍODO CLÁSSICO

O Período Clássico (479 - 323 a.C.), que inicia a partir do fim das invasões persas, foi, por sua vez, o palco de uma inversão de forças, papéis e valores, além de profundas transformações políticas e sociais em Atenas. Compreender essas transformações é de fundamental importância para entender as motivações de Platão (e de Aristóteles) em sua discussão sobre a temperança, pois, como explica North, sem o desafio à moralidade antiga que Platão escutou em toda parte durante sua juventude, “um renascimento e revitalização do pensamento ético grego não teria sido operado por [ele], Aristóteles e seus pupilos” (1947, pp. 16).¹³

No início do século quinto, a mera menção do nome dos persas evocava profundo medo nos gregos (Hdt., VI.112). O Período Clássico, contudo, marcou o início de uma postura inversa. Isto é, de uma ofensiva militar com o intuito de libertar as colônias jônicas (ἰωνικαί) na Ásia Menor que estavam sob domínio persa. Essa mudança foi acompanhada por outra não menos significativa: liderando a ofensiva não estavam os espartanos – os tradicionais líderes (ἡγεμόνες) gregos em conflitos militares –, mas sim os atenienses.¹⁴

A aliança grega contra os persas, conhecida como a Liga de Delos, logrou libertar inúmeras cidades e anexá-las à aliança, transformando-as todas em democracias à semelhança de Atenas. Como novos membros da aliança, as cidades libertadas eram obrigadas a contribuir com dinheiro para o fundo da liga ou com navios para a manutenção da ofensiva (Th., I.96-99). A maior parte dos membros contribuiu com recursos financeiros. Atenas, que possuía a maior frota naval, pôde, então, ampliá-la consideravelmente e, ao mesmo tempo, gozar de abundantes recursos provenientes dos demais membros. A aliança que havia sido formada com um caráter democrático, logo caiu sob o completo e irrestrito domínio ateniense.

Podemos citar como indícios significativos da escalada de poder ateniense dois episódios distintos. Primeiro, a transferência do tesouro da aliança da Ilha de Delos para Atenas em 454 a.C. — momento a partir do qual um sexto da arrecadação passou a ser direcionada para a própria cidade afim de financiar a nascente burocracia ateniense e as importantes obras executadas no período. Segundo, um discurso proferido em 430 a.C. por Péricles no qual alerta a assembleia ateniense sobre os perigos envolvidos na possível perda do controle tirânico assumido sobre os demais membros da aliança (Th., II.63).

Em linhas gerais, o ponto importante com relação ao controle tirânico assumido pela cidade de Atenas sobre os demais membros da aliança é este: a cidade que meio século antes louvava a própria temperança frente a um inimigo desmesurado e arrogante (ὕβριστής), agora gozava de um enorme poder econômico e militar. Munido desse poder, Atenas passou a praticar *Realpolitik* com amigos e inimigos. Tucídides traduz a máxima segundo a qual os atenienses conduziam sua política externa do seguinte modo: “os fortes fazem o que querem, mas os fracos o que precisam” (V. 89). Em um dos episódios mais bárbaros da história antiga, os atenienses puniram brutalmente os cidadãos de Melos, sua antiga aliada, executando todos os homens adultos e escravizando mulheres e crianças, quando a cidade se recusou a permanecer aliada e preferiu permanecer neutra. Não é uma surpresa encontrar, portanto, uma forte suspeita nas tragédias da época, como no *Hipólito* e na *Medéia* de Eurípedes, frente à afirmação da própria temperança.¹⁵

No fim do século quinto as tensões entre Atenas e Esparta – que, até a ascensão do império ateniense, exercia hegemonia sobre o mundo grego – acirraram-se até o ponto de estourarem em uma grande guerra (chamada, pelos atenienses, é claro, de Guerra do Peloponeso).

Segundo Hanson, “acertada ou erradamente, presumia-se que a luta seria um árbitro final dos valores contrastantes de cada uma. Qual se provaria a ideologia mais viável: o liberalismo cultural e político ou um conservadorismo renitente, insular. Será que uma sociedade aberta colhe vantagens militares e de sua liberalidade, ou sucumbe a uma indulgência que não existe em uma oligarquia estrita e militarista?” (2012, pp. 24).¹⁶

O conflito, que durou vinte e sete anos (431 - 404 a.C.), foi classificado por historiadores modernos como o mais violento da antiguidade (KAGAN, 2003; HANSON, 2012).¹⁷ Tucídides, em sua obra, descreve a guerra como um mestre impiedoso, capaz de reduzir o caráter da maior parte dos homens ao nível de sua sorte (3.89). O historiador oferece também um relato de uma verdadeira inversão do moral durante a guerra, na qual:

a significação normal das palavras em relação aos atos muda segundo os caprichos dos homens. A audácia irracional passa a ser considerada lealdade corajosa em relação ao partido; a hesitação prudente se torna covardia dissimulada; a moderação passa a ser uma máscara para a fraqueza covarde, e agir inteligentemente equivale à inércia total.

καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιοῦσει. τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη, μέλλησις δὲ προμηθῆς δειλία εὐπρεπής, τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα, καὶ τὸ πρὸς ἅπαν ξυνετὸν ἐπὶ πᾶν ἀργόν) (3.82,4.1-4.5; Trad.: Mário da Gamma Kury).

Segundo North (1947, pp. 10), a crise moral em que se precipitou o mundo grego foi agravada ainda por outros fatores, sobretudo, a nova educação emergente no período clássico. Para entender o fenômeno da educação sofística, é preciso ter em mente que, em sua ascensão ao poder, Atenas passou por importantes e profundas transformações políticas internas.

Resumidamente, tratou-se de uma radicalização das reformas democráticas iniciadas no século anterior por Sólon e Clístenes, a partir das quais uma parcela maior da população passou a ter o direito de participar das assembleias e a fazer uso dos tribunais. Tais transformações são relevantes, pois o modelo da democracia ateniense que envolvia a participação direta dos cidadãos (por oposição ao modelo representativo atual) impunha sobre eles certas demandas sobre a capacidade de persuasão e expressão retóricas para o exercício do poder político, em um plano legislativo, e para o exercício da legalidade em um plano judiciário. A aquisição de tais habilidades ocorria, em um primeiro momento, sobretudo por intermédio dos sofistas, uma classe de intelectuais itinerantes que ensinava aos cidadãos matemática, lógica, retórica, física, dentre outras disciplinas (OSBORNE, 2008, pp. 291). Nas palavras de North, os sofistas ofereciam aos jovens um novo tipo de treinamento intelectual que os capacitava para “discursar e especular sobre a natureza, a teologia e a ética” (NORTH, 1947, pp.10).¹⁸

A nova educação, contudo, trouxe consequências indesejadas. Platão, no século seguinte, qualificaria como extremamente nociva a exposição inadequada dos jovens ao ofício da dialética e esforçar-se-ia para corrigir os erros e distorções advindos a partir dela (*Rep.* 538c-539c; *Phlb.* 15d-16a) (NORTH, 1947, pp. 10). Na *EN*, Aristóteles similarmente alerta contra aqueles que tomam refúgio na fala, acreditando estarem filosofando e tornando-se boas pessoas (II.4 1105b12-18) defendendo a tese de que argumentos são insuficientes moldar o caráter das pessoas, sendo necessário que a alma tenha sido preparada de antemão por meio dos hábitos (X.9 1179b15-26). À época, contudo, o comediógrafo Aristófanes foi o primeiro a pintar uma caricatura das consequências da nova educação na peça *As Nuvens* (de 423 a.C.). Segundo Dewald, a peça de Aristófanes “torna

claro o desgosto sentido por alguns atenienses na medida em que eles se moviam de uma cultura tradicional, que honrava e seguia as conquistas de seus pais, para uma cultura crítica e racional, que questionava o passado e estava disposta a submeter seus valores a critérios exteriores de avaliação racional” (1998, pp. 14).¹⁹

Na representação cômica de Aristófanes, a nova educação falha miseravelmente em infundir bons valores nos jovens e apenas ensina-os como garantir a satisfação tirânica dos desejos mais vulgares. Em uma passagem emblemática da peça, são contrapostos dois modelos de argumentar baseados em dois tipos de educação, por meio de raciocínios justos (δικαίοι) e injustos (ἀδικαίοι). O primeiro modo de argumentar representa a educação e os valores tradicionais, louvados por produzir bons guerreiros, como aqueles que combateram em Maratona contra os persas. Uma educação que demonstrou ser capaz de promover justiça e temperança nos hábitos, além de ensinar aos jovens modéstia e respeito aos mais velhos. O segundo modo de argumentar representa a nova educação que despreza os valores antigos e ataca veementemente “os inconvenientes da temperança e de quantos prazeres ela priva-nos com meninos, mulheres, jogos, comidas gostosas, bebidas e boas gargalhadas” (1070-1080; Trad. Mário da Gama Kury).

Como consequência indesejada da nova educação, portanto, os valores tradicionais passaram a ser objeto de profundos questionamentos, engendrando uma verdadeira crise de valores. Diante da perda de referências, Aristófanes jocosamente representa o uso da dialética desprovido de uma orientação correta, voltada inteiramente para a satisfação dos desejos mais vulgares; uma denúncia que desempenhou um papel relevante na condenação de Sócrates, que aos olhos do cidadão ateniense, não diferiria dos demais sofistas. Com base no relato cômico de Aristófanes é possível perguntar-nos: teria a ascensão política e econômica de Atenas, somada

à nova e emergente educação, transformado a exortação à medida associada à temperança em um lembrete incômodo de um passado difícil; ou, possivelmente em um obstáculo para o novo estilo de vida ateniense?

O “CÁRMIDES”

O “Cármides”, como dito anteriormente, faz parte dos diálogos aporéticos e de juventude; ou seja, diálogos que terminam em um impasse diante da possibilidade de alcançar uma definição ou resultado para a investigação. Em tais diálogos, a pergunta subjacente parecer ser: poderia alguém possuir uma virtude sem saber o que ela é? Quem não é capaz de dizer o que é uma virtude, poderia possuí-la de fato?

Ao longo de todo o diálogo, Platão explora quatro definições (com pequenas variações) para a temperança: duas pela voz do personagem Cármides e duas pela voz do sofista Crítias.²⁰ As primeiras definições, “fazer tudo de modo calmo e ordenado” (159b) e “algo que torna alguém suscetível a sentir vergonha” (160e) são propostas por Cármides e, apesar de serem definições incompletas, “não são ruins” (HEITSCH, 2000, *apud* RADEMAKER, 2005, pp. 4).²¹ Vergonha (αἰδώς) e quietude (ἡσυχία) remetem diretamente aos sentidos da temperança tal como aparecem nos poemas homéricos (CAIRNS, 1993). Essas definições, no entanto, são prontamente rejeitadas por Sócrates, que argumenta nem sempre serem boas a quietude e a vergonha, enquanto a temperança sempre seria sempre boa (160b-d).

Crítias intervém e toma o lugar de Cármides na discussão, propondo outras duas definições. A partir deste momento, nas palavras de Rademaker, o diálogo muda completamente de direção e ganha um caráter fortemente epistemológico, longe do assunto inicial (2005, pp. 323-324). As novas definições são extensamente modificadas e aceitas apenas *ex hypothesi*.

3. Fazer as próprias coisas (τὸ τὰἑαυτοῦ πράττειν) (161b)
 - 3.1 Fazer coisas boas (163e10)
4. Conhecer a si mesmo (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν) (164d)
 - 4.1 Conhecimento de si mesmo (165c5-7)
 - 4.2 Conhecimento de outras formas de conhecimentos e do conhecimento ele mesmo (166c2- 3)
 - 4.3 Saber o quê cada um sabe e não sabe (167a6-7)
 - 4.4 Saber que cada um sabe e não sabe (170d2-3)

Se consideramos o diálogo enquanto uma busca pela definição da temperança, então o resultado parece ser insatisfatório. Como sabemos, a tentativa de discutir a virtude em termos de “conhecimento de si” é um procedimento recorrente em diversos outros diálogos da fase de juventude, mas, no “Cármides”, Sócrates recusa as definições advindas de tal procedimentos e outras definições que, em outros diálogos, são consideradas satisfatórias. A título de exemplo, “fazer as próprias coisas” (τὸ τὰἑαυτοῦ πράττειν) reaparece na *República* (IV, 433a) como a definição de justiça. Com isso em mente, surge inevitavelmente, para nós, a seguinte questão: teria o diálogo um propósito ulterior que não apenas a definição da temperança?

Entre os comentadores, parece haver a suspeita de que sim. Mais do que alcançar uma definição Platão procuraria expor a ignorância daqueles que reivindicavam para si a posse da virtude; e ainda, desconstruir certas ideias “correntes no círculo aristocrático da própria família de Platão” (WITTE, 1970 pp.39 *apud* GUTHRIE 1978, pp.157). Em primeiro lugar, lembremos, relativamente aos personagens do diálogo, que Crítias e Cármides eram parte de uma minoria dentre os aristocratas atenienses que eram extremamente críticos da democracia e que culpavam os excessos do regime pela derrocada da cidade.²² Ambos clamavam pela necessidade de temperança no governo e se autoproclamavam temperantes e moderados, utilizando o termo

como um slogan político (RADEMAKER, 2005, pp. 201). Segundo Schmid ainda,

Crítias (...) era um personagem do tipo lacônico ou oligarca: vem de uma família aristocrática, era crítico da democracia de Péricles, estava associado de perto aos valores espartanos e excluído do centro da vida política ateniense. Além disso, defendia em seus escritos valores conservadores; em particular, o conceito de *sōphrosynē*. Tanto Cármides quanto Crítias teriam parecido bem-qualificados para discutir esta virtude. (...) Cármides parece ter sido um jovem muito promissor: moralmente sadio, de linhagem nobre, dotado de beleza física e charme (1998, pp. 11-12).²³

Quando a cidade veio a ser derrotada em 404 a.C. na Guerra do Peloponeso, Crítias tornou-se líder da Tirania dos Trinta que passou a governar Atenas e Cármides foi um dos nomeados pelo regime como magistrado do Pireu.²⁴ Ambos foram mortos em uma batalha em 403 a.C. que restaurou a democracia em Atenas (HG, 2.4.11–19). Crítias e Cármides são, além disso, membros da família de Platão. Cármides é filho de Glauco (*Chrm.* 154b1), avô materno de Platão. Logo, Cármides é tio de Platão por parte de mãe e Crítias é primo dela em primeiro grau (NAILS, 2002. pp. 244). Se considerarmos legítimo o testemunho da *Carta Sétima*, veremos que foram esses mesmos parentes, com quem Platão faz Sócrates dialogar no “Cármides”, os responsáveis por afastá-lo da vida pública em 404-403 a.C. por seus atos de injustiça e tirania (*Ep.* 324b-326c).

Além da tentativa de desconstrução das ideias aristocráticas, parece não existir dúvida de que o diálogo seja também, em alguma medida, uma defesa de Sócrates. Xenofonte dedicou-se a um empreendimento semelhante em suas *Memorabilia*, citando especificamente a associação entre Crítias e Sócrates. Segundo ele, Crítias nunca foi verdadeiramente discípulo de Sócrates, pois preferiria morrer a ter uma vida

semelhante à do filósofo: isto é, modesta e de poucos recursos. Sua ambição era tremenda e seu interesse sempre teria sido aprender a falar e argumentar. Quando se julgou superior aos demais discípulos, abandonou o mestre (HG, 1.2.16-17). Xenofonte defende ainda que foi apenas graças a Sócrates que seu comportamento não havia sido pior. Enquanto estava perto do filósofo, encontrou nele um aliado contra seus desejos e ambições excessivas. Quando deixou sua companhia, perdeu completamente o controle sobre elas (Mem. 1.2.24).

Nesse sentido, Platão teria escrito o “Cármides” como um relato de Sócrates acerca do fracasso de Crítias como um aluno e, possivelmente, de seu próprio fracasso como professor (LAMPERT, 2010, pp.233). Considerando que o diálogo é construído como uma narrativa de Sócrates a um ouvinte não nomeado, e as diversas referências à família de Platão, Lampert sugere que o próprio Platão seria o ouvinte para quem Sócrates narra o diálogo (2010, pp. 235). Os elogios à família de Cármides no prólogo e a fala de Sócrates, afirmando que a filosofia “é um dom que tem estado na família há muito tempo, remontando a Sólon” seriam dirigidos por Platão à sua própria família. De modo que, Sócrates teria tido esperanças de que Crítias ou Cármides fossem capazes de aprender filosofia, porém foi apenas na geração seguinte que encontrou um verdadeiro discípulo, a quem narra seus ensinamentos e transmite sua filosofia (LAMPERT, 2010, pp. 235).

SÓCRATES COMO MODELO DA VIRTUDE

Em um plano dramático, podemos considerar que o diálogo cumpre, então, diferentes propósitos. Primeiro, ele desconstrói a reivindicação elitista da temperança que surgiu da própria família de Platão quando ele ainda era um jovem. Segundo, ele defende Sócrates da acusação de

ser um corruptor da juventude, narrando como seus alunos falharam em aprender com ele. Acrescentaríamos a estes dois propósitos ainda outros dois, que remetem ao contexto histórico do filósofo. Terceiro, o diálogo apresenta uma reivindicação da posse da virtude por parte de Sócrates e, quarto, ao fazê-lo, concilia a posse da temperança com a posse da coragem.

Esses dois últimos pontos ficam claros a partir do prólogo do diálogo. Sócrates narra em primeira pessoa a ocasião de seu retorno da batalha de Potideia (432-429 a.C.), na qual lutou de dois a três anos com o exército ateniense. No dia após o retorno, reencontra no ginásio seu amigo Querefonte, que se mostra surpreso e aliviado em encontrar Sócrates com vida; afinal, inúmeros soldados hoplitas tinham perdido suas vidas e, dentre eles, três generais.

Questionado sobre como sobreviveu, Sócrates responde: “assim, tal como me vês” (οὐτωσίως σὸ ὄρας; 153b7-8). Lacônico, porém, altamente evocatório do retorno de Odisseu ao lar na “Odisséia” (Od. 16.205). Como mostra Lampert (2010, pp. 150-153), o curto diálogo que se segue (*Charm.*153b-c) utiliza um vocabulário que reforça essa ligação com a *Odisséia*, levando-o a questionar se “Platão poderia estar sugerindo com estas primeiras palavras de Sócrates na ocasião do seu retorno – palavras particulares para um seguidor próximo – que o retorno de Sócrates em 429 a.C. deveria ser pensado contra o pano de fundo do maior retorno de todos?” (2010, pp. 150-153).²⁵

Em seguida, Querefonte convida Sócrates para sentarem-se com Crítias. Nesse momento, Sócrates indaga, então, sobre a juventude: teria alguém se destacado em beleza ou filosofia no tempo em que esteve fora? Crítias lhe assegura que sim. Seu primo Cármides havia se tornado, sem sombra de dúvida, o mais belo dos jovens, e tinha muitos apaixonados.²⁶ Ditas estas palavras, Cármides entra em cena e, quando se aproxima, eis que diz Querefonte:

Como te parece o jovem? Diga, Sócrates, não é belo de rosto?

Imensamente, disse eu.

Ele na verdade, disse, se dispusesse a despir-se, parecerá a ti ser sem rosto: tamanha é a beleza de sua constituição.

καὶ ὁ Χαιρεφῶν καλέσας με, τί σοι φαίνεται ὁ νεανίσκος, ἔφη, ὦ Σώκρατες; οὐκ εὐπρόσωπος; ὑπερφυῶς, ἦν δ' ἐγώ.

οὗτος μέντοι, ἔφη, εἰθέλοι ἀποδῦναι, δόξει σοι ἀπρόσωπος εἶναι: οὕτως τὸ εἶδος πάγκαλός ἐστιν. (*Chrm.*, 154d-e)

Sócrates esquiva-se da observação de Que-refonte perguntando acerca da alma do jovem – seria ela tão bela quanto seu corpo? Pede, então, que Crítias convide-o para um diálogo, afim de que eles possam desnudá-lo nessa parte. Em vias de iniciar a discussão com Cármides, Sócrates vê-se, contudo, em dificuldades e testado em seu autocontrole.

Neste momento, porém, meu amigo, vi-me realmente em dificuldade e embora houvesse imaginado que seria inteiramente fácil conversar com ele, percebi que a confiança que alimentava até então me abandonara. E quando Crítias lhe comunicou que eu era a pessoa que conhecia o remédio para sua dor de cabeça, e ele me fitou de uma maneira indescritível, na iminência de fazer-me uma pergunta e todos na escola de luta se aglomeraram a nossa volta formando um círculo – então, ah meu nobre amigo, olhei sob seu manto e me senti ardendo, e não pude me conter mais. Naqueles instantes, me ocorreu que Cídias se revelou o mais sábio dos poetas do amor quando aconselhou alguém no que diz respeito a belos rapazes dizendo: ‘Acautela-te ao te aproximares como um corço do leão, pois podes ser apanhado e te transformares em parte de sua refeição’, porque me senti também transformado em presa de uma tal criatura. Entretanto, quando me perguntou se eu conhecia o remédio para a dor de cabeça consegui de alguma forma responder afirmativamente. (Trad.: Edson Bini)

ἐνταῦθα μέντοι, ὦ φίλε, ἐγὼ ἤδη ἠπόρουν, καὶ μου ἢ πρόσθεν θρασύτης ἐξεκέκοπτο, ἦν εἶχον

ἐγὼ ὡς πάνυ ῥαδίως αὐτῷ διαλεξόμενος: ἐπειδὴ δέ, φράσαντος τοῦ Κριτίου ὅτι ἐγὼ εἶην ὁ τὸ φάρμακον ἐπιστάμενος, ἐνέβλεψέν τέ μοι τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀμήχανόν τι οἶον καὶ ἀνήγετο ὡς ἐρωτήσων, καὶ οἰέν τῇ παλαίστρα ἅπαντες περιέρρεον ἡμᾶς κύκλω κομιδῇ, τότε δὴ, ὦ γεννάδα, εἶδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἰματίου καὶ ἐφλεγόμεν καὶ οὐκέτ' ἐν ἑμαντοῦ ἦν καὶ ἐνόμισα σοφώτατον εἶναι τὸν Κυδίαν τὰ ἐρωτικά, ὃς εἶπεν ἐπὶ καλοῦ λέγων παιδός, ἄλλω ὑποτιθέμενος, εὐλαβεῖσθαι μὴ κατέναντα λέοντος νεβρὸν ἐλθόντα μοῖραν αἰρεῖσθαι κρεῶν: αὐτὸς γάρ μοι ἐδόκουν ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου θρέμματος ἐαλωκέναί. ὅμως δὲ αὐτοῦ ἐρωτήσαντος εἰ ἐπισταίμην τὸ τῆς κεφαλῆς φάρμακον, μόγις πως ἀπεκρινάμην ὅτι ἐπισταίμην. (*Chrm.*, 155c5-155e3)

A partir da construção do diálogo, com a demonstração socrática de autocontrole e o fim aporético para a busca de uma definição para temperança, não restaria dúvida em um leitor da época sobre quem é verdadeiramente temperante. Se, por um lado, Platão mostra como Cármides e Crítias caem em aporia acerca da definição de temperança, por outro, ele descreve jocosa e vividamente a temperança de Sócrates controlando-se diante da visão do belo Cármides. Platão habilmente contrapõe as duas figuras questionáveis ao sábio dotado de autocontrole. Segundo Rademaker:

Cármides oferece, além disso, uma forte reivindicação da virtude socrática. Sua σωφροσύνη é demonstrada em um nível mundano no seu autocontrole diante do jovem Cármides. É sugerido ainda que ele é quem está mais honestamente em busca do ‘conhecimento do que cada um sabe e não sabe’ e quem, em última, instância, oferece o maior benefício para a cidade, e o melhor exemplo do σώφρων πολίτης. Aqui, o contexto é importante: Sócrates é contraposto a dois personagens - Cármides e Crítias - que, por meio de sua incapacidade para discussão e dúvidas carreias políticas subsequentes, são expostos como ‘falsos experts’ na virtude política; apesar de sua reputação, eles não possuíam realmente esta qualidade. (RADEMAKER 2005, pp. 340)²⁷

As primeiras linhas do diálogo, além disso, fazem mais do que apenas oferecer uma data ao diálogo. Ao iniciar uma narrativa sobre a temperança recontando os feitos louváveis de Sócrates em batalha, Platão afirma compatibilidade e conciliação entre coragem e temperança na figura de seu mestre. Esse mesmo padrão pode ser observado no *Banquete*. Nesse diálogo, Alcibíades – outro polêmico aluno de Sócrates – louva exatamente essas duas virtudes no filósofo. Em seu ébrio discurso, ele conta como articulou em diversas ocasiões planos para deitar-se com ele, mas como Sócrates demonstrou temperança e autocontrole nessas situações, sem permitir dominar-se pela paixão, nem se deixar levar pela beleza do corpo ou pela cobiça por riquezas (*Ap.* 216d-e, 217a-219e). Ele reconta detalhes da expedição à Potideia, na qual Sócrates salvou-lhe a vida em batalha (*Ap.* 220d-222e) e surpreendeu a todos com sua capacidade de suportar a fome e o frio (*Ap.* 219e-220c), permanecer por longos períodos em contemplação sem mover-se (*Ap.* 220c-e), inspirar temor nos inimigos (*Ap.* 221a-c) e com sua capacidade de jamais deixar-se ficar embriagado (diferentemente do próprio Alcibíades).

CONCLUSÃO

Nossa investigação do contexto histórico e político de Atenas revelou que o conceito de temperança, bem como as noções associadas ao conceito, tinha na cultura grega antiga um lugar central e digno de louvor, figurando em máximas e exortações do período. Ao longo do século quinto, contudo, tal cenário sofreu uma drástica mudança em Atenas, ao ponto de North caracteriza o período em questão como um de “oposição à temperança no pensamento grego”. A virtude encontrava-se questionada em seu valor e em má reputação por sua associação com a covardia.

Segundo constatamos, os motivos para tais transformações podem ser sumarizados em três

pontos. Primeiro, a ascensão política e econômica da cidade graças ao sucesso da Liga de Delos na guerra contra os persas, associada à adoção de um controle tirânico sobre as demais cidades. Segundo, a Guerra do Peloponeso, um violento conflito que abalou radicalmente as normas sociais entre os gregos. Terceiro, o surgimento de uma nova educação voltada para a persuasão, expressão e argumentação oral para atender as demandas impostas pelo modelo democrático ateniense.

O contexto social conturbado do final do século quinto e início do século quarto levou ainda a outras consequências nefastas, dentre elas, à condenação de Sócrates à morte por crime de corrupção da juventude. Em seus diálogos, Platão, um de seus principais discípulos, empreende uma hábil defesa do mestre. No “Cármides”, que analisamos, por exemplo, ele desconstrói a reivindicação elitista da temperança atribuída a figuras polêmicas associadas ao nome de Sócrates, mostrando que tais discípulos falharam em aprender com o mestre o verdadeiro sentido da temperança – sendo, em verdade, completamente ignorantes sobre o que ela poderia ser.

Ao mesmo tempo em que faz isso, Platão indica sutilmente no diálogo um possível modelo da temperança socrática baseado no uso corrente e popular do termo. Tal modelo é o mesmo que será aprofundado e desdobrado nos diálogos de maturidade, como a *República* (e, posteriormente, incorporados por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia* e na *Ética Eudêmia*). Platão, por fim, procura demonstrar a perfeita compatibilidade entre as virtudes da temperança e da coragem. De acordo com a descrição de Platão, Sócrates é um homem que apresenta um comportamento audacioso e feroz nos tempos de guerra, *mas* controlado e regrado nos tempos de paz.

NOTAS

1. No presente artigo apresento parte de minha pesquisa de mestrado desenvolvida com apoio da CAPES. Que ela seja publicada em uma edição em homenagem ao prof. Marcelo Pimenta Marques é motivo de grande alegria para mim: foi ele quem primeiro me apresentou à filosofia pré-socrática e aos diálogos de Platão. Que as memórias de suas aulas, em conjunto com a sua obra, possam continuar a nos inspirar nos anos vindouros.
2. bcdavasconcelos@icloud.com
3. As abreviações utilizadas seguem o padrão internacional dos Estudos Clássicos de acordo com o léxico de referência Liddel, Scott & Jones (1843). Listamos, afim de facilitar a leitura, aquelas utilizadas por nós. Aristóteles: *Ath.* – *A Constituição de Atenas*; *EN* – *Ética Nicomaquéia*; *Metaph.* – *Metafísica*; *Pol.* – *Política*; *Ret.* – *Retórica*. Heródoto: [Hdt]. Homero: *Il* – *Ilíada*; *Od.* – *Odisséia*. Platão: *Ap.* – *Apologia de Sócrates*; *Chrm.* – *Cármides*; *Ep.* – *Epistulae (Cartas)*; *Phlb* – *Filebo*; *Rep.* – *República*. Tucídides: [Th.]. Xenofonte: *HG* – *História Grega (Hellenica)*; *Mem.* – *Memorabilia*. Outros: H. Diels & W. Kranz: [DK].
4. A esse respeito ver North (1966), Rademaker (2005), Lampert (2010) e Neto (2014).
5. Atribuída por Aristóteles a Quílon de Esparta em *Ret.* II.12 1389b4.
6. I. Attica, Saecvli Sexti: (2) Ad Dipylon. Ex Ludersii apographo E. Curtius et Kirchhoff *Act. acad.* Berol.. 1873 pp.153.- Σῆμα πατήρ Κλεόβουλος ἀποφθιμένωι Ξενοψάντωι / θῆκε τὸδ' ἀντ' ἀρετῆς ἡδὲ σοφροσύνης. (3) Incerti loci. Kirchhoff 465. - Ἀρχένεως τόδε σ[ῆμα nomen defuncti / ἔστησ' ἐγγὺς ὁδοῦ ἀγαθοῦ καὶ [σώφρονος ἀνδρός. (4) εἰς τὸ φορβαντεῖον. Pittaces. Kirchhoff 466. - A] ντιλόχου ποτὶ σῆμ' ἀγαθοῦ καὶ σώφρονος ἀνδρός. (KAIBEL, 1878, pp. 3-4).
7. By the middle of the sixth century, sophrosyne had been recognized as the characteristic excellence of the Athenian citizen in the time of Peace, celebrated in epitaphs together with aretê, the corresponding virtue in time of war.
8. Ver <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/0CD9562C-F01B-465E-B062-1EADC116C8BC>.
9. Agradeço ao professor Daniel García Cancio pela ajuda na tradução do *skolion*.
10. Sophrosyne ist um dich, in den Zweigen des Smilax, wie du der Freiheit schönen Kranz auf dem Haupte trägst.' Das ist eine Huldigung an einen Jüngling, der bei der Siegesfeier festlich geschmückt im Zuge geschritten war, jener Siegesfeier, die nach Salamis, Plataiai, Mykale, das befreite Athen seinen Göttern darbrachte.
11. A primeira grande vitória dos gregos sobre os persas em 490 (a.C.).
12. The Athenians, as we learn from Aeschylus and Herodotus, interpreted the Persian War in ethical terms as a conflict between hybris and sophrosyne, and their own victory was in a sense the just reward bestowed by the gods upon σώφρων Athens. That this interpretation of the great struggle was not confined to the intellectual minority, but was a deeply-felt conviction of the people as a whole, we may be very sure. The painting and sculpture of the period are radiant with the spirit of σωφροσύνη, from the vase-paintings of the ripe archaic and early classical era to the statue of Apollo on the pediment of the temple at Olympia. This temple was completed almost simultaneously with the production at Athens of the *Oresteia*, a trilogy whose final drama proclaimed justice and sophrosyne to be the inseparable ideals of the city-state.
13. (...) Plato makes fruitful the criticism and the hostile analysis of sophrosyne which he encountered in Athenian intellectual circles during his youth. The challenge to the old morality which he then heard from every side was inevitable and in the event salutary. Without it there could have been no such rebirth and revitalization of Greek ethical thought as that which Plato, Aristotle, and their pupils effected.

14. A posição de Esparta pôde facilmente ser compreendida à luz de algumas considerações acerca de sua estrutura política e social. Apenas uma minoria dos cidadãos espartanos que compunha a elite era livre, gozando de direitos políticos plenos e de uma vida inteiramente dedicada ao treinamento militar. Os demais cidadãos que, por algum motivo, perderam suas terras (os chamados *hypomeiōn*, *Pol.* 1271a26–37 e 1272a13–16), os *hilotas*, e os *perioikoi* (que viviam na periferia da cidade), eram todos subjugados e escravizados. A grande maioria dos habitantes do Peloponeso estavam, portanto — como descreve Xenofonte — pronta e disposta a “devorar cru” qualquer cidadão espartano (*HG*, III 3.6). Para guardar-se contra uma revolta não era possível para os espartanos participar de longas campanhas fora do Peloponeso (DE STE. CROIX, 1972, pp. 96).
15. Para uma análise das tragédias, ver North (1947, pp. 4-7).
16. A aparente contradição entre o liberalismo cultural e a postura tirânica da cidade deve ser entendida no contexto de suas políticas e práticas internas e externas. Se Atenas, por um lado, comandava a liga de Delos com mão-de-ferro, por outro, como veremos a seguir, mantinha internamente um sistema político democrático baseado em uma nova forma de educação liberal (por oposição a uma educação militarista, como a espartana).
17. Sobre as origens da guerra, ver ainda Th. (I.139-146) e De Ste. Croix (1972).
18. New types of intellectual training, which included enlightened speculation about nature, theology, and ethics, taught the Greeks to question the old values. The literature of this period faithfully reflects the disintegration of morality under the impact of a thousand blows, while in the next generation Plato eloquently describes the confusion resulting in the minds of the young from injudicious exposure to the popular occupation of dialectic.
19. The Athenians themselves did not always like these new developments. Aristophanes’ *Clouds*, originally written in 423 BCE, is a very funny play, but it also testifies to the tensions inherent in such massive cultural change. Aristophanes’ play makes clear the disgust and fear felt by some of the Athenians themselves, as they moved from being a traditional culture, honouring and duplicating the achievements of their fathers, to a critical and rational one, questioning the past and willing to subject its values to outside standards of rational evaluation. In the play the young man Pheidippides, fresh from Socrates’ ‘thinkateria’, ends up deciding it is perfectly all right to beat his father—and his mother too! This is Aristophanes’ comic assessment of the new education. But once the genie was out of the bottle it could not be put back. The intellectual revolution of the middle and later Athenian fifth century changed how educated Greeks thought about culture. It is not overstating the case to say that it also changed the course of western civilization. We ultimately owe to this remarkable period many of our most basic ideas about democracy, “about the importance of the individual, the importance of rational political discourse, about how we think education works and what it is for, as well as many of our basic genres of literary expression: drama, philosophy, rhetoric—and, thanks to the achievement of Herodotus himself, the writing of history.
20. Seguimos a divisão dos argumentos de Rademaker(2005, pp. 323 - 324). Sobre as diversas divisões possíveis, ver Neto (2014, pp. 38).
21. Als erster Versuch ist das eigentlich gar nicht so schlecht.
22. Um indício claro da desmesura ateniense pode ser encontrada nos eventos de 415 a.C., na malograda expedição à Sicília e seus desdobramentos. A ideia surgiu como uma proposição de Alcibíades à assembleia ateniense. Um empreendimento que, nas palavras de Tucídides, seria “não muito inferior à luta contra a aliança do Peloponeso”, no qual os atenienses ainda se encontravam engajados (*Th.*, VI.1). Em uma manobra para tentar dissuadir os atenienses da expedição, que lhe parecia meramente fruto da ambição e licenciosidade de Alcibíades, Nícias exaltou a grandeza daqueles estados e apontou como seria difícil vencer uma possível guerra e impossível vencer tanto aquela, quanto a outra os lacedemônios. Tamanha eram a confiança e a ganância dos atenienses que o discurso de Nícias teve o efeito contrário. Ao invés de abandonarem o plano, aprovaram um contingente

ainda maior do que o original para ser enviado na campanha. O resultado foi catastrófico para Atenas. Todo o contingente do exército enviado, com exceção do próprio Alcibíades, bem como todos os reforços, foi morto ou vendido como escravo. Segundo Hanson, “pela quantia gasta com a organização e o suprimento das duas armadas sucessivas que enviou à Sicília, em um total de mais de 40 mil soldados, Atenas poderia ter construído pelo menos outros quatro Partenons”. Além disso, com o que era desembolsado para manter cem trirremes no mar durante um mês, “poderiam ter sido representadas mil tragédias, três vezes o número de peças apresentadas por Ésquilo, Sófocles e Eurípides em todas as suas carreiras combinadas” (2012, pp. 29).

23. Critias (...) was a character-type of the Laconist or Oligarch: of aristocratic lineage, critical of Periclean democracy, closely associated with Spartan values, and excluded from the mainstream of Athenian political life. Moreover, he upheld conservative moral values, and particularly the ideal of *sophrosyne*, in his writings. Both Charmides and Critias would appear to have been well qualified to discuss the virtue. (...) Charmides appears to be a youth of unusual promise, morally upstanding, noble of lineage, and physically beautiful and charming.
24. Segundo Aristóteles, sob o comando de Crítias, a tiraria dos trinta executou “não menos do que mil e quinhentos cidadãos democratas” e opositores do regime (*Ath.*, II. 35). Nem mesmo membros da própria tirania foram poupados. Teremenes, um dos tiranos que se mostrou contrário à matança que estava em curso, foi também condenado à morte (*Ath.*, II.37; *HG*, II.3).
25. Could Plato mean to suggest by these first reported words of Socrates upon his return—private words to a close follower—that Socrates’ return in 429 is to be thought against the background of that greatest of all returns?
26. Na data dramática do diálogo, Sócrates e Querefonte teriam cerca de 40 anos, Críticas cerca de 30 e Cármides 17 anos (LAMPERT, 2010, pp. 153-154).
27. Besides, Charmides offers a strong vindication of Socrates’ possession of virtue. His *σωφροσύνη* is shown on a mundane level in his self-control at the sight of young Charmides. But apart from that, it is suggested that it is Socrates who is most earnestly in search of the ‘knowledge of what one does and does not know’, and that it is he who, ultimately, offers the greatest benefits to his city and constitutes the best example of the *σώφρων πολίτης*. Here, the setting is important again, for Socrates is contrasted to two characters — Charmides and Critias — who, through their inadequacy in discussion and their dubious subsequent political careers, are exposed as ‘false experts’ on political virtue; in spite of their reputations, they do not really possess the quality.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTELES. “Opera Graece”. Ex recensione Immanuelis Bekkereri, edidit Academia Regia Borussica. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831-70.
- ARISTOTLE. “The Complete works of Aristotle”. The revised Oxford translation, edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- DE STE. CROIX, Geoffrey Ernest Maurice. “The Origins of the Peloponnesian War”. New York: Cornell University Press, 1972.
- DEWALD, Carolyn. “Introduction”. In HERODOTUS. “The Histories”. Translated by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- DIELS, H.; KRANZ, W. Die Fragmente der Vorsokratiker. (6ª ed, 1966). Berlin: Weidmann, 1951.
- ÉSKUULO. “Os Persas”. In: “Tragédia Grega IV”. (5ed). Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Joger Zahar Editor, 2000.

- EURIPIDES. “Cyclops, Alcestis, Medea”. Edited and translated by David Kovacs. V. 1, n.12, Harvard: Loeb Classical Library, 1994.
- GUTHRIE, W. K. C. “A History of Greek Philosophy: Vol IV - Plato the man and his dialogues: Earlier Period”. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- HANSON, Victor Davies. “Uma guerra sem igual”. Tradução: Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Record, 2012.
- HÉRODOTE. “Histoires”. 9 vols. Ed. Legrand, Ph.– E. (Repr. 1968). Paris: Les Belles Lettres, 1932.
- HERODOTUS. “The Histories”. Translated by Robin Waterfield. Oxford World’s Classics Paperback, 1998.
- HOMERI. “Ilias”. Ed. T. W. Allen. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- HOMERI. “Odyssea”. Ed. von der Mühlh, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- KAGAN, Donald. “A Guerra do Peloponeso: novas perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia antiga”. Tradução: Gabriela Máximo. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.
- KAHN, C. H. “Plato And The Socratic Dialogue - The philosophical use of a literary form”. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KAIBEL, Georgivs (ed.). “Epigrammata Graeca Ex Lapidibvs Conlecta”. Berolini: Apvd G. Reimer, 1878.
- LAMPERT, Laurence. “How philosophy became socratic: a study of Plato’s Protagoras, Charmides and Republic”. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT. “A Greek-English Lexicon”. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie. (Ninth edition with a new supplement added in 1996). Oxford: Clarendon Press, 1843.
- NAILS, Debra. “The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics”. Indianapolis: Hackett, 2002.
- NETO, Otavino Candido de Paula. “O exame socrático (ἐξέτασις) da temperança (σωφροσύνη) no Carmides de Platão”. 2012. 146 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- NORTH, Helen. “A Period of Opposition to Sophrosyne in Greek Thought”. Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 78, pp. 1-17, 1947.
- NORTH, Helen. “Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature”. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966.
- PEEK, Werner. “Ein attisches Skolion”. In: “Hermes” 68 (1):118-121, 1933.
- PLATÃO. “Diálogos VI: Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno”. Tradução, apresentação e notas: Edson Bini. Edipro, 2016.
- PLATÃO. “República”. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2008.
- PLATO. “Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis”. Translated by W. R. M. Lamb. V. XII, n.201. Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1927.
- PLATO. “Platonis opera”. Edited by J. Burnet. (Repr. 1968). Oxford: Clarendon Press, 1902.

- RADEMAKER, Adriaan. “Sophrosyne and the Rethoric of Self-Restraint”. *Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava*. Brill, Leiden-Boston, 2005.
- RODHES, Peter John. “A History of the Classical Greek World”. Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- SCHMID, W. T. “Plato’s Charmides and the socratic ideal of rationality”. Albany: State University of New York, 1998.
- THUCYDIDES. “Historiae”. 2 vols. Edited by Henry Stuart Jones and Johannes Enoch Powell. (Repr. 1967). Oxford: Clarendon Press, 1942.
- THUCYDIDES. “The Landmark Thucydides: A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War”. A newly revised edition of the Richard Crawley translation with maps, annotations, appendices, and encyclopedic index edited by Robert B. Strassler. New York: Free Press, 1996.
- TUCIDÍDES. “História da Guerra do Peloponeso”. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.
- WITTE, B. “Die Wissenschaft vom Guten und Bosen: Interpretationen zu Platons Charmides”. (re-printed 2012). Berlin: De Gruyter. 1970.
- XENOPHONTIS. “Opera Omnia”. V. 1. Ed. Marchant, E. C. (Repr. 1968). Oxford: Clarendon Press, 1900.28