Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Otavino Candido de Paula Neto

O exame socrático (ἐξέτασις) da temperança (σωφροσύνη) no *Carmides* de Platão

Versão corrigida

São Paulo
2014

Otavino Candido de Paula Neto

O exame socrático (ἐξέτασις) da temperança (σωφροσύνη) no *Carmides* de Platão

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Mário Miranda Filho.

Versão corrigida

São Paulo
2014

Dedico este trabalho

Especialmente a Adriana pelo amor, confiança e admiração.

Aos meus pais, José Mário de Paula e Aparecida Augusta de Paula.

Aos meus irmãos, Wagner, Wilson, José e Rosetely.

À minha avó materna Teresinha e meu avô Adelino.

Aos meus avós paternos Octavino e Rosária.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Mário Miranda Filho, principalmente pela confiança em mim depositada, mas também pelas importantes contribuições fornecidas para a confecção deste trabalho e a liberdade a mim concedida na realização das pesquisas. Sem dúvida, este trabalho contribuiu para minha formação intelectual, ética e moral.

Agradeço aos Profs. Drs. Roberto Bolzani Filho e Marco Antonio Zingano pelas críticas e sugestões feitas durante o Exame de Qualificação. Graças a elas pude perceber detalhes importantes e cuidar melhor deste trabalho. Ao prof. Dr. Marco Zingano agradeço ainda a boa vontade demonstrada ao disponibilizar, a este pesquisador, o importante e fundamental trabalho de Helen North sobre a σωφροσύνη (1966).

Agradeço a Sra. Diretora da E. E. Sidrônia Nunes Pires, profa. Sônia Nobue Aoki Mendes, pela compreensão, incentivo e colaboração. Trabalhar nessa escola, apresentando um pouco da Filosofia aos jovens estudantes, é sempre gratificante, mesmo com as inúmeras dificuldades que todo professor do ensino público brasileiro enfrenta, especialmente no ensino fundamental e no médio.

Agradeço também a todos os colegas da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, especialmente Mariê, Maria Helena, Geni e Luciana pela colaboração em todos os momentos em que precisei. Muito obrigado!

Agradeço, finalmente, ao CNPq pela concessão de Bolsa Mestrado que viabilizou financeiramente a realização deste trabalho.

“Qualquer pessoa que escreva sobre Sócrates deve reconhecer sua dívida para com a imensa quantidade de obras acadêmicas sobre esse filósofo ...”

C. C. W. Taylor (2010), p. 7.

“ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ”

Sócrates, *Apologia* 38a.

RESUMO

Paula Neto, Otavino Candido de. **O exame socrático (ἐξέτασις) da temperança (σωφροσύνη) no *Carmides* de Platão.** 2014. 146 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

O que é e como é a σωφροσύνη (ὁ τί ἐστι καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη)? Esta é a questão que Sócrates propõe a seus interlocutores, Carmides e Critias, examinarem juntos no diálogo de juventude de Platão, o *Carmides*, diálogo tentativo ou de exame (πειραστικός). Σωφροσύνη é fazer todas as coisas ordenada e calmamente (τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ)? É um sentimento como pudor ou reserva (αἰδως)? É cuidar de suas próprias coisas (τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν)? Σωφροσύνη seria fazer coisas boas (τῶν ἀγαθῶν πρᾶξιν)? Ou, ainda, conhecer-se a si mesmo (τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν)? Seria ciência das outras ciências e ciência de si mesma (ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς)? Ou seria, finalmente, o conhecimento do bem e do mal (τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ κακόν)? Como em outros propriamente chamados diálogos socráticos de Platão (no *Laques* é a coragem, no *Eutífron* é a piedade) nos quais se examina se uma virtude particular é conhecimento, no *Carmides* trata-se de examinar se a σωφροσύνη é conhecimento. Se é, é conhecimento de quê? E qual é, para nós, o benefício desta virtude, concebida como conhecimento? Estas são algumas das questões examinadas por Sócrates neste diálogo. Este trabalho pretende acompanhar passo a passo esta que é a primeira investigação (ἐξέτασις) socrática acerca da σωφροσύνη nos diálogos de Platão. Ou, dito de outro modo, este trabalho pretende acompanhar o passo a passo do filosofar socrático no diálogo *Carmides*.

Palavras-chave: σωφροσύνη, ἐξέτασις, filosofia socrática.

ABSTRACT

Paula Neto, Otavino Candido de. **The Socratic examination (ἐξέτασις) of temperance (σωφροσύνη) in Plato's Charmides**. 2014. 146 p. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

What is it and how is σωφροσύνη (ὁ τί ἐστι καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη)? This is the question that Socrates proposes to his interlocutors, Critias and Charmides, examine together in the dialogue of youth of Plato, the *Charmides*, tentative dialogue or examination (πειραστικός). Σωφροσύνη is make all things orderly and quietly (τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ)? It's a feeling like modesty or reserve (αἰδως)? You take care of your own things (τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν)? Σωφροσύνη would do good things (τῶν ἀγαθῶν πρᾶξιν)? Or even know himself (τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν)? Would be science of other sciences and science of herself (ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς)? Or would it be finally the knowledge of good and evil (τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ κακόν)? Like in others properly called Socratic dialogues of Plato (in the *Laches* is the courage, in the *Euthyphro* is the piety) in which examines whether a particular virtue is knowledge, in the Charmides it is examining whether σωφροσύνη is knowledge. If it is, is knowledge of what? And what is, for us, the benefit of this virtue, conceived as knowledge? These are some of the issues examined by Socrates in this dialogue. This work intends to follow step by step this is that the first Socratic investigation (ἐξέτασις) about σωφροσύνη in the dialogues of Plato. Or, put another way, this work intends to follow step by step the Socratic philosophy in dialogue *Charmides*.

Key Words: σωφροσύνη, ἐξέτασις, Socratic philosophy.

SUMÁRIO

Introdução

Acerca da posição do *Carmides* no conjunto das obras de Platão 9

Por que estudar o *Carmides*? 14

Data dramática e data de composição do *Carmides* 26

Os personagens do diálogo 28

Querefonte 28

Critias 29

Carmides 34

Sócrates 35

Estrutura do diálogo 38

Capítulo 1

1.1 – σωφροσύνη e o prólogo 43

1.2 – O prólogo (153a – 158e) 48

Capítulo 2

2.1 – Exame das definições de Carmides (158e-159a) 68

2.2 – 1ª. definição: fazer todas as coisas ordeira e calmamente (159a-160d) 71

2.3 – 2ª. definição: σωφροσύνη é uma espécie de pudor (αἰδώς) (160e-161b) 76

2.4 – 3ª. definição: executar suas próprias coisas (161b-162d) 80

Capítulo 3

3.1 – Exame das definições de Critias (162e-163d) 86

3.2 – 1ª. definição: σωφροσύνη é executar coisas boas (163e-164c) 89

3.3 – 2ª. definição: σωφροσύνη é conhecer-se a si mesmo (164c-166e) 92

3.4 – 3ª. definição: ciência de si mesma e das outras ciências (166e-175d) 98

3.5 – Conclusão (175d-176d) 129

3.6 – Considerações finais 133

Bibliografia 142

Introdução

Acerca da posição do *Carmides* no conjunto das obras de Platão

Diógenes Laércio (III 57-61)[1] informa-nos que Trasilo, gramático alexandrino do primeiro século de nossa era, diz que Platão publicou seus diálogos em tetralogias à maneira dos poetas trágicos que participavam das competições dramáticas nos festivais gregos. Não possuímos evidências de que a classificação e catalogação dos diálogos platônicos em tetralogias, tenha sido feita pelo próprio Platão, como Diógenes Laércio afirma ter dito Trasilo. Talvez o próprio Trasilo a tenha feito.[2] Este é provavelmente o caso e a maioria dos estudiosos assim considera. O certo é que os diálogos de Platão foram arranjados de modo a formarem nove tetralogias, e teriam sido agrupados levando-se em conta a comunidade de assunto e não a ordem cronológica de composição. Além de agrupá-las, Diógenes afirma que Trasilo antepôs a cada uma das obras um duplo título: um tirado do nome dos interlocutores e outro do tema em discussão. Na verdade, há um título e dois subtítulos como escreve em nota Luc Brisson: "Le titre correspond en général au nom de l'interlocuteur principal. Le premier sous-titre le sujet (*skopós*) et le second le caractère (l'orientation philosophique général) du dialogue."[3] Assim, de acordo com Diógenes Laércio, o ΧΑΡΜΙΔΗΣ [ἢ περὶ σωφροσύνης, πειραστικός][4] está posto na quinta tetralogia junto com o ΘΕΑΓΗΣ [ἢ περὶ σοφίας, μαιευτικός], o ΛΑΧΗΣ [ἢ περὶ ἀνδρείας, μαιευτικός] e o ΛΥΣΙΣ [ἢ περὶ φιλίας, μαιευτικός].

A partir do século XIX, estudos filológicos, estilométricos e literários dos diálogos

---

[1] Diôgenes Laêrtios (1988), p. 98-99.

[2] Lygia Watanabe (1996), p. 59 escreve referindo-se a Henri Etienne, estudioso francês do século XVII: "Etienne, por sua vez, havia adotado as lições do gramático latino Trasilo, que, já no primeiro século da Era Cristã, no império romano de Tibério, classificava todos os diálogos em tretralogias, isto é, em conjuntos temáticos consecutivos de quatro diálogos, à maneira das peças teatrais [...] A listagem por tetralogias tem a vantagem de conferir à obra de Platão uma organização que parece ausente do projeto do autor." Veja-se ainda Emilio Lledó (*in* Platón 2008), p. 45 que escreve: "... la ordenación de Trásilo se hizo, como era lógico en aquel tiempo, de modo arbitrário, sin tener en cuenta el orden cronológico de los diálogos."

[3] Luc Brisson (*in* Platon 2005), nota 1, p. 229.

[4] Isidro Pereira, S.J. (1998), p. 444: "Πειράω (πεῖρα) *(fut. -άσω, aor.* ἐπείρασα, *pf.* πεπείρακα) ‖ intentar, esforçar-se, empreender ‖ fazer prova, examinar ‖ tentar, seduzir ‖ experimentar, fazer *ou* ter experiência ‖ provar desditas, sofrer."

platônicos foram realizados na tentativa de estabelecer uma possível cronologia de composição dos diálogos.[5] A discussão a respeito da cronologia de composição dos diálogos permanece,[6] mas é consenso, entre os estudiosos, classificar a obra platônica em três grandes períodos: diálogos de juventude, diálogos de maturidade e diálogos de velhice.[7] Dorion[8] e outros colocam o *Carmides* entre as obras de juventude de Platão e Kahn escreve: "The division into three groups represents a well-established consensus; the order of dialogues within each group is a matter of personal conjecture."[9] Vlastos[10] divide os diálogos em três grupos sendo que no Grupo I, ou diálogos do primeiro período, ele estabelece uma separação entre diálogos elênticos (*Apologia*, *Carmides*, *Críton*, *Eutífron*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Protágoras* e o livro I da *República*)[11] e diálogos de transição (*Eutidemo*, *Hípias Maior*, *Lísis*, *Menexeno* e *Mênon*)[12]. O *Carmides* é considerado, por ele, um diálogo elêntico. Sobre os diálogos elênticos ele escreve que o método filosófico é adversativo: Sócrates dedica-se à busca de uma verdade moral refutando teses defendidas por seus interlocutores. Isso muda nos diálogos de transição. Neles, diz Vlastos, o próprio Sócrates propõe e opõe teses argumentando ele mesmo contra elas. Os demais períodos para Vlastos são os do Grupo II - que ele denomina diálogos do período médio - e os do Grupo III - diálogos do período tardio.

De modo geral, considera-se que os diálogos de juventude apresentam as seguintes características: uma filosofia ainda bastante influenciada pelas ideias e pelo método socrático;

---

[5] Um relato e discussão desses estudos encontra-se em Kahn, C. H. (1996), p. 38-48. Veja-se, ainda, a Introducción de Emilio Lledó (*in* Platón 2008), p. 45-55.

[6] Taylor, C. C. W. (2010), p. 48: "Pesquisas estilométricas subsequentes, embora confirmando a divisão em três grupos (diálogos de juventude, da maturidade e da velhice), não conseguiram estabelecer qualquer ordem de composição com a qual todos os especialistas concordassem, dentro de nenhum dos grupos." Parêntese meu.

[7] "A obra escrita divide-se em cartas - são treze ao todo -, obras não-dialogadas - são duas, a *Apologia* e o *Menexeno*, além de um longo trecho expositivo no *Timeu* - e vinte e três diálogos." Marilena Chauí (2003), p. 227.

[8] Dorion (2011), n. 2, p. 34

[9] Kahn, C. H., (1996), p. 47. Saliente-se que não apenas a ordem dos diálogos em cada grupo é matéria de conjetura pessoal, mas também os próprios diálogos postos em cada grupo. Para meus objetivos é suficiente que o *Carmides* seja considerado um diálogo do primeiro período. Vejam-se as p. 51-55 de Emilio Lledó (*in* Platón, 2008).

[10] Vlastos, G., (1991), p. 46-49.

[11] Lledó (*in* Platón, 2008), p. 51-52, divide os diálogos em quatro grupos: "época de juventud, época de transición, época de madurez, época de vejez". Na época de juventude ele coloca *Apologia*, *Íon*, *Críton*, *Protágoras*, *Laques*, *Trasímaco*, *Lísis*, *Carmides* e *Eutífron*.

[12] Na época de transição Lledó (*in* Platón, 2008), p. 52, coloca *Górgias*, *Mênon*, *Eutidemo*, *Hípias Menor*, *Crátilo*, *Hípias Maior* e *Menexêno*.

a tentativa de defender Sócrates das acusações que lhe foram imputadas; a discussão e busca da definição de termos e conceitos ético-políticos; na maioria dos diálogos de juventude a discussão termina em aporia, ou seja, sem se alcançar a almejada definição. Daí a denominação de aporéticos que eles adquiriram.[13] De acordo com Dorion, o *Carmides* faz parte do grupo de diálogos que se tem o hábito de qualificar como aporéticos (*áporos, aporía*), isto é, "sem saída", pois aparentemente terminam num impasse. Para Dorion, este impasse é previsível e programado pois está de acordo com a declaração de ignorância de Sócrates (*Carmides* 165b-c) e com a afirmação do oráculo de Apolo de que ele é o mais sábio dos homens (*Apologia* 21a). Assim, Sócrates não pode fornecer um conhecimento certo sobre as virtudes, pois então ele não seria ignorante, nem seus interlocutores o podem, pois seriam mais sábios que Sócrates.[14]

Importante observar o que Aristóteles diz sobre Sócrates: "E quando Sócrates, deixando de lado a natureza e *confinando seu estudo às questões éticas*, buscou nessa esfera o universal e foi o primeiro a concentrar-se nas definições..." (*Metafísica*, A6, 987b 1-2; grifo meu)[15]. Aristóteles afirma que Sócrates, em suas investigações, buscava definições de conceitos éticos. E aqui devo lembrar o que nos ensina Jaeger: os conceitos de ético e de político, na *pólis* grega antiga, confundiam-se. Eram como as duas faces de uma mesma moeda. Ele escreve: "Quando qualificamos a vida inteira e a moral do homem grego, no sentido de Sócrates ou Aristóteles, com o adjetivo "político", exprimimos uma realidade muito diferente do atual conceito técnico da política e do Estado. [...] a palavra grega *polis*, palavra de sentido concreto, que exprime plasticamente o conjunto pletórico de vida da existência humana coletiva, assim como a estrutura orgânica da existência individual situada

---

[13] Roberto Bolzani (*in* Platão 2006), Introdução, p. X escreve: "Embora não existam meios absolutamente seguros e indiscutíveis de estabelecer a cronologia dos diálogos platônicos, considera-se geralmente que *A República* faz parte dos diálogos ditos da 'maturidade' de Platão, junto com *Ménão, Fédão, Banquete, Fedro*. Neles, o filósofo estaria já afastando-se substancialmente de uma fase 'socrática', característica de seus diálogos considerados de 'juventude', onde predomina a interrogação socrática que permanece sem resposta, a *aporia*. Em diálogos como *Crítão, Eutifrão, Hípias Maior, Hípias Menor, Lísis, Laques, Alcibíades, Cármides, Íon*, encontramos frequentemente Sócrates às voltas com algum pretenso sábio, com alguém que professa algum tipo de saber sobre determinado assunto, saber esse que será objeto daquela interrogação."

[14] Dorion (*in* Platon 2004), p. 12-13. Embora Dorion escreva "... si Socrate est malgré tout le plus savant des hommes, ainsi que l'a proclamé l'oracle de Delphes ..." (p.13), é importante observar que, na verdade, o oráculo afirma que ninguém é mais sábio que Sócrates (μηδένα σοφώτερον εἶναι).

[15] Aristóteles (2006).

dentro daquela. Por conseguinte, podemos dizer que, neste sentido antigo, os diálogos socráticos de Platão que tratam da piedade, da justiça, da coragem e da moderação constituem investigações sobre a virtude política."[16] Para Jaeger, o fato de o cânon das quatro virtudes cardeais figurar numa obra sobre política - a *República* de Platão - confirma o enlace entre ética e política para o ideal cívico grego.

Diálogos de maturidade[17] são aqueles nos quais temos já a presença dos temas da imortalidade da alma; da Teoria das Ideias que servirá de base para a epistemologia, a ética e a política platônicas; da organização do estado. Temas estes reputados, por grande parte dos especialistas, como exclusivamente platônicos.

Nos diálogos de velhice[18], o interesse ontológico da Teoria das Ideias perde espaço para o aspecto lógico; há o abandono de questões metafísicas e cresce o interesse pelo real e pela história.[19] Dorion observa: "... se é verdade que Sócrates se preocupava essencialmente com questões éticas e políticas, muito mais do que com ontologia, metafísica, epistemologia e matemáticas - assuntos todos estes sobre os quais ele discute muito nos diálogos de maturidade e de velhice - são os diálogos de juventude que ilustram melhor este interesse exclusivo pelas questões humanas."[20]

Assim, os diálogos de juventude de Platão foram justamente chamados diálogos socráticos para expressar a impressão de que nestes a presença da filosofia de Sócrates é fortemente pronunciada.[21]

---

[16] W. Jaeger (2001), p. 560.

[17] São eles, segundo Dorion (2011), n. 2, p. 34: *Crátilo*, *Banquete*, *Fédon*, *República*, *Fedro*, *Parmênides* e *Teeteto*.

[18] Para Dorion (2011), n. 2, p. 34: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis*.

[19] Lledó, E. (*in* Platón 2008) p. 51-52.

[20] Dorion (2011), p. 34-35.

[21] Taylor, C. C. W. (2010), p. 46: "Sócrates aparece em todos os diálogos platônicos com exceção de *As leis*, unanimemente considerada a última obra de Platão. Então, a rigor, todos os escritos de Platão, com exceção de *As leis*, da *Apologia* (que não é um diálogo) e das *Cartas* (cuja autenticidade é contestada), são diálogos socráticos." Dorion (2011), p. 34: "Durante muito tempo os diálogos de juventude foram chamados de diálogos "socráticos", sob pretexto de que eles exporiam fielmente o pensamento do Sócrates histórico. Se nos parece abusivo e ilegítimo reservar a denominação de "socráticos" aos diálogos de juventude, na medida em que eles não são, por direito, mais "socráticos" do que os diálogos de maturidade ou de velhice que colocam Sócrates em cena, não obstante é possível justificar que se faça sobretudo apelo aos diálogos de juventude para expor a filosofia do Sócrates de Platão. Este recurso privilegiado aos diálogos de juventude não se justifica pela hipótese de que eles exporiam fielmente o pensamento do Sócrates histórico, mas antes pela constatação de que Sócrates desempenha neles um papel mais ativo e mais determinante do que na maioria dos diálogos subsequentes."

Embora - como aponta Schmid[22] - permaneça a discussão quanto a classificar o *Carmides* entre as obras do período inicial de Platão, a maioria tem concordado em assim fazê-lo. A razão da permanência da divergência, segundo Schmid, parece ser que "... the dialogue is aporectic, but it is also highly suggestive of themes developed in later dialogues, such as the nature of soul, the concept of knowledge, and the ideal of utopian community." Schmid argumenta no sentido de que, de fato, não é fácil decidir se o *Carmides* deve ser posto no início, meio ou fim da produção platônica, mas é possível dizer que este diálogo é essencialmente socrático pelo tratamento que ele dá a temas como: a dialética socrática, a relação desta com a noção socrática de autoconhecimento, o ideal socrático de racionalidade e autodomínio, a norma de saúde moral global, a interpretação da alma como eu racional, o exame crítico do conceito de conhecimento, as conexões entre dialética, autonomia e comunidade moral. Todos esses temas, escreve, constroem uma espécie de microcosmo da filosofia socrática.

Frente a isso - e sobretudo em razão do modo como leio e interpreto o diálogo - sigo o consenso estabelecido entre a maioria dos estudiosos e posiciono o *Carmides* entre as primeiras obras de Platão. Ele é, para mim, um diálogo propriamente socrático.[23] Isto significa dizer que o *Carmides* está, ou deve estar, entre aquelas obras platônicas das quais se pode dizer que apresentam temas e discussões que parece terem sido aqueles desenvolvidos por Sócrates mesmo, além de apresentar um tipo de tratamento da pessoa de Sócrates semelhante àquele que Platão reserva aos demais diálogos desse período. Parece-me oportuno citar aqui um comentário de Tuckey a respeito do *Carmides*: "No better introduction to Plato's thought could be devised; the *Charmides* forces its reader to study the historical background of the early dialogue...; it shows us Plato's political and educational thought in formation...; it helps us to see the origins of those logical and metaphysical theories which Plato later constructed to provide a framework for his ethical doctrine; above all, it forces us to think hard and

[22] Schmid (1998), *Preface*, p. viii. "Although most have taken the *Charmides* to be early, others have assigned it to the middle period of Plato's philosophical development, and some even to the late period."

[23] Em sentido contrário, Kahn (1996) p. 184 escreve: "Finally, the critical distance from which this dialogue reflects on the Socratic interpretation of self-knowledge as knowledge of one's own and of other's ignorance suggests that the *Charmides* cannot be, what it is often taken to be, a typically "Socratic" dialogue."

analyse meanings with care and precision, compelling clear thought by the form of its argument as well as advocating it by its content."[24]

Por que estudar o *Carmides*?

Devo, agora, apontar algumas razões que me levam a propor e realizar um estudo do diálogo *Carmides*.

Sem esquecer a própria riqueza literária e filosófica do diálogo em si, que bem poderia ser apontada como razão a propor seu estudo, a primeira e principal razão é encontrada em Platão mesmo, como aliás, já apontaram estudiosos como Louis-André Dorion[25], Helen North[26] e Werner Jaeger[27]. É no Livro IV da *República* que Platão estabelece o cânon das quatro virtudes cardeais: a sabedoria (σοφία), a temperança (σωφροσύνη), a coragem (ἀνδρεία) e a justiça (δίκη).[28] Ora, isto mostra a importância que Platão atribui à virtude da σωφροσύνη na constituição de sua cidade ideal e, apesar da diferença de tratamento que ela recebe e da distinta concepção desenvolvida, num e noutro diálogo – e talvez por isso mesmo -, não podemos deixar de reconhecer que, se é no *Carmides* que Platão põe Sócrates a discutir a respeito da σωφροσύνη, esse diálogo merece uma atenção especial.

E daqui vem a segunda razão: o *Carmides* não tem recebido a atenção que merece. É o que lamentam - em relação à língua inglesa - estudiosos como Schmid[29] e Hyland[30]. Embora

---

[24] *Plato's Charmides*, p. 105. Citado por Schmid (1998), nota 3, p. 169-170.
[25] Dorion (*in* Platon 2004), p. 17-18.
[26] North (1966), p. 150-153.
[27] Jaeger (2001), p. 560.
[28] *República* IV, 427e. Helen North (1966) p. 151, menciona a tentativa de estabelecimento de quatro ou cinco virtudes primárias já em Píndaro e Ésquilo. Werner Jaeger (2001) p. 139, escreve que o cânon das quatro virtudes cívicas já aparece em Ésquilo, embora, na *República*, Platão substitua a piedade pela sabedoria.
[29] Schmid (1998), *Preface*, p. vii. "Despite the fact that its subject matter is *sophrosyne*, defined in the middle of the *Charmides* as "to know what you know and do not know" (167a6-7) - a definition that points unmistakably to Socrates' own self-description in the *Apology* (21a-23b), and that suggests this dialogue, *perhaps more than any other*, focuses critically on Socrates himself, and on the values and practices at the center of his life - the *Charmides* is seldom referenced in contemporary books on Socratic philosophy, and does not have anything like the position in Plato scholarship that one might expect."
[30] *The virtue of philosophy*, ix., 1980: "Very little has been written in English on the *Charmides*, and what literature there is has failed to do justice to the richness and philosophical sophistication of this 'early' dialogue."

isto venha se modificando para línguas como o francês, inglês e alemão, em nossa língua a lacuna permanece.

Uma terceira razão é apontada por Helen North[31]: em meados do século VI a.C. a σωφροσύνη é reconhecida como característica excelente do cidadão ateniense em tempo de paz, celebrada em epitáfios junto com *areté*, a virtude por excelência em tempo de guerra. Σωφροσύνη expressava a moralidade da contenção e limitação que a *pólis* demandava. Posteriormente, com o declínio da *pólis* democrática ateniense e o início da Guerra do Peloponeso, cresce o interesse filosófico pela σωφροσύνη em sua relação com a ética do indivíduo e do Estado.

Também Schmid[32] escreve que o conceito tradicional de σωφροσύνη tem sua origem na cultura aristocrática homérica e dória (valores como "situação social", "dignidade", "honra" e "coragem"). Σωφροσύνη significava a virtude da atenção ao que era esperado de alguém, numa cultura aristocrática, em termos de comportamento apropriado. O comportamento de acordo com a σωφροσύνη era controlado pelo sentimento de honra ou vergonha, ou seja, era controlado pela consciência social: ninguém queria ser desonrado por sua conduta ou ter sua pessoa maculada. À medida que as instituições políticas e religiosas da cultura aristocrática vão se desenraizando, os valores do sistema aristocrático dório se desintegram, o conceito tradicional de σωφροσύνη perde significado[33] e o status de que a virtude é benéfica para aquele que a possui e cultiva entra em questão (*Górgias* 491-492c, Tucídides, III.10.82-83). Assim, o autor escreve: "By the time of the dramatic setting of the *Charmides* (432 or 431 B.C.) this process was already apparent."

Considero, portanto, o comentário de Helen North fundamental para a realização deste trabalho: "A consideration of Plato's view of sophrosyne must begin with the *Charmides*,

---

Citado por Schmid (1998), nota 1, p. 169.

[31] North (1966), p. 150.

[32] Schmid (1983), p. 339-340.

which introduces many themes that reappear in other dialogues: the identity of sophrosyne with some form of knowledge; the contrast between the external and the internal - body and soul, opinion and knowledge, seeming and being; the comparison of virtue to an art (*technê*), especially medicine; the parallel between sophrosyne ("health of soul") and physical health; and, most striking of all, the Socratic *erôs* in its physical and intellectual manifestations."[34] Assim, se considerarmos, junto com Platão, a σωφροσύνη uma virtude essencial para a ética do indivíduo, mas também do Estado, e se é no *Carmides* que esta virtude é abordada – para muitos, pela primeira vez em Platão - numa profundidade filosófica sem igual, devemos e temos boas razões para proceder à sua análise e estudo, especialmente se lembrarmos o quão faltos dessa virtude estamos, também nós, nos dias atuais.

Finalmente, a quarta e última razão para dedicarmos um estudo ao *Carmides* é que nele - como de resto em todos os diálogos de juventude - vemos em toda sua plenitude e maestria, a maneira socrática de investigar, que optei por chamar ἐξέτασις em vez de ἔλεγχος,[35] ou seja, o procedimento de exame ou investigação a que ele se dedica juntamente com o jovem Carmides e seu tutor Critias. Schmid[36] escreve: "... there is the thematization of Socrates himself, of his role in Athenian intellectual and moral life, and of the nature of his claim [...] to some form of wisdom and virtue-inducing therapeutic power through dialectic."

Em apoio à minha opção pelo termo ἐξέτασις para designar a atividade socrática,

---

[33] Schmid (1983), n. 5, p. 340: "Of course this refers primarily to Athens; in Sparta and other city-states the Dorian system remained intact until late into the fifth century."

[34] North (1966), p. 153.

[35] Pretendo, com isso, fugir da marcada noção de refutação que anos de investigação acerca da filosofia socrática deram à palavra grega ἔλεγχος e realçar a noção de ἐξέτασις (investigação, exame, prova) que a palavra ἔλεγχος comporta. Interessante observar que no seu *Socrates*, C. C. W. Taylor (2010) nunca utiliza a palavra ἔλεγχος no sentido de "refutação", mas sempre no sentido de "exame" e mais especificamente "exame crítico". Vejam-se as p. 29 e 55 do seu livro. Ao meu sentir a noção de refutação não descreve bem a filosofia socrática, e suas intenções, sobretudo no *Carmides*. Veja-se o que escreve Schmid (1996) p. 21: "... the Socratic elenchus in the *Charmides* is characterized by careful pedagogical restraint. It is not simply critical-destructive, but respectful of the genuine opinions and of the values of the person who holds them, though Socrates is mocking in relation to fraudulent opinions."

[36] Schmid (1998), p. 2.

gostaria de citar *Apologia* 38a onde Sócrates afirma:[37]

ἐάν τ' αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἑκάστη ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ' ἔτι ἧττον πείσεσθέ μοι λέγοντι.

"E se eu disser, por outro, que acontece também de ser esse o maior bem para o homem – fazer discursos todos os dias sobre a virtude e as demais coisas sobre as quais vocês me ouvem dialogar, inspecionando (ἐξετάζοντος) a mim mesmo e aos outros -, e que a vida sem inspeção (ἀνεξέταστος) não vale a pena ser vivida pelo homem, aí é que vocês, enquanto falo, vão me dar menos ouvidos ainda..."[38]

A noção de ἐξέτασις (exame, investigação, inspeção, prova ou teste) servirá também para minimizar a noção de método[39] tantas vezes atribuída à atividade socrática chamada de ἔλεγχος. Ao 'método' socrático não podem ser dadas, de maneira forte e apropriada, - como muito bem observaram Brickhouse e Smith[40] - as noções de racionalidade/regularidade (rationality/regularity), possibilidade de ensinar/possibilidade de aprender

[37] Devo esta opção ao meu orientador prof. Mário Miranda que, desde o primeiro momento, chamou-me a atenção para a importância desta passagem, e aos profs. Roberto Bolzani e Marco Zingano que reforçaram a importância dela e apontaram-me o termo ἐξέτασις. Veja-se Harold Tarrant (2002), p. 69-70: "... the *Apology* offers a more distinctive term that Socrates applies to his own interrogative activity. The term is *exetasis*. The verb *exetazein* and its cognates are used thirteen times, all of which seem relevant to Socratic inquiry, whereas perhaps half the uses of *elenchein* and its cognates are relevant. The life that is not yet laid bare by Socratic interrogation is *anexetastos*."

[38] Platão (2012), p. 102. O que está entre parênteses não aparece no texto do tradutor, é acrescento meu. Durante algum tempo, pensei que o termo que melhor representasse a filosofia socrática pudesse ser σκέψις - é o que defendi no artigo 'A *sképsis* socrática como cuidado da alma' publicado nos Anais do VII EPOG em 2012 - mas, além dessa passagem, uma outra, *Apologia* 22e–23a, confirma e reforça a opção por ἐξέτασις: "Foi precisamente por causa dessa "inspeção" (ἐξετάσεως), varões atenienses, que surgiram muitos ódios contra mim, e assim tão duros e pesados, que a partir deles então muitas *calúnias* começaram a surgir – e fui chamado desse nome de "sábio"... ". Platão (2012), p. 76.

[39] Não deixarei, no entanto, de utilizar, ao longo deste trabalho, a palavra método, ao referir-me à filosofia socrática, sempre salientando que a utilizo num sentido fraco e não-técnico.

(teachability/learnability), explicabilidade (explicability), infalibilidade (inerrancy), singularidade (uniqueness), distinguibilidade do objeto de investigação (distinctness of subject matter) e conhecimento/sabedoria (knowledge/wisdom). Assim, dizem esses autores[41], Sócrates não considera, nos diálogos de juventude, que possua algo tão sistemático como um método: "He asks his questions – just as others can – seeking, investigating, and examining others and what they say in the hopes that he might discover something of value. Because he has spent so much of his life in elenctic argument, we are sometimes tempted to infer that Socrates knows more than he is letting on about the subject matter at hand. But Socrates has no method, if by "method" we mean to identify an orderly procedure which follows patterns that must be learned and mastered before one is able to achieve effective results. There is no "cookbook" for the Socratic *elenchos*, nor could a step-by-step procedure ever be set forth."

Parece-me que foram, em parte, as análises aristotélicas da filosofia socrática que levaram muitos intérpretes a atribuírem um método – no sentido forte do termo – à atividade de Sócrates.

Aristóteles[42] certamente está entre os primeiros a oferecer-nos uma interpretação das ideias socráticas.[43] Na *Metafísica* 987b 1-3 Aristóteles escreve: "E quando Sócrates, deixando de lado a natureza e confinando seu estudo às questões éticas, *buscou nessa esfera o universal e foi o primeiro a concentrar-se nas definições* ..."[44] (Grifo meu). Ainda na *Metafísica* 1078b 15-25 Aristóteles afirma: "Sócrates dedicou sua atenção às virtudes morais, tendo sido o primeiro a *buscar uma definição geral delas* [...]. Mas era natural que Sócrates *indagasse a essência das coisas, pois tentava deduzir logicamente* e o ponto de partida de toda dedução

---

[40] Brickhouse e Smith (1994), p. 6.
[41] *Idem*, p. 9-10.
[42] Os parágrafos seguintes até a p. 24 desta seção foram publicados, com algumas modificações aqui, nos Anais do VII EPOG – Encontro de Pós-graduandos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP em 2012 sob o título "A *sképsis* socrática como cuidado da alma".
[43] Dorion (2011), p. 90: "Seu principal interesse é de ser ele o primeiro exemplo de uma apreciação crítica da contribuição de Sócrates à filosofia. De fato, Aristóteles é o primeiro autor que fala sempre de Sócrates em seu nome próprio e que o submete à crítica."

lógica é a essência. Naquela época não havia ainda uma tal proficiência na dialética que permitisse aos homens estudar os contrários independente da essência, e indagar se a mesma ciência ocupa-se dos contrários. Duas descobertas podem, com justiça, ser atribuídas a Sócrates: *o raciocínio indutivo e a definição universal*."[45] (Grifos meus). Em 1086b 1-5 Aristóteles escreve: "Consideraram que os particulares no mundo sensível encontram-se em fluxo e que nenhum deles persiste, mas que o universal existe além deles e é algo que se distingue deles. Essa teoria, como dissemos numa passagem anterior, foi instaurada por Sócrates como *produto de suas definições*.[46] (Grifo meu). Importante ainda o que diz Aristóteles no *Dos argumentos sofísticos* 34, 183b 7, sobre o método empregado por Sócrates para chegar às definições: "... era pelo mesmo motivo que Sócrates costumava fazer perguntas e não respondê-las, confessando sempre sua ignorância."[47]

Vemos claramente que Aristóteles privilegiou uma certa interpretação da atividade socrática e, talvez, não a mais importante ou, pelo menos, não aquela que, de fato, interessou a Sócrates mais de perto, ainda que, evidentemente, não desprovida de sentido, fundamento e interesse.[48] Isto pode ser, e foi, atribuído às intenções filosóficas do próprio Aristóteles ao

---

[44] Bini, E., (*in* Aristóteles 2006), p. 60.
[45] *Idem*, p. 322.
[46] *Idem*, p. 342-343.
[47] Aristóteles (1978), p. 196.
[48] Não pretendo, com estas afirmações, negar a importância dos escritos de Aristóteles para a boa compreensão da filosofia de Sócrates, o que seria, para dizer o mínimo, temerário. Ao contrário, num artigo que publiquei nos Anais do VI EPOG (2011), p. 5-6 escrevi: "Ora, Dorion afirma que é surpreendente que Aristóteles situe "o principal mérito de Sócrates no terreno da epistemologia e não da ética" e que "Aristóteles atribui generosamente a Sócrates preocupações epistemológicas que provavelmente não eram as dele, pelo menos as do Sócrates de Platão e Xenofonte." (Dorion (2011), p. 90-91). Vemos, contudo, na leitura dos diálogos, e depreendemos do que Aristóteles escreveu, que Sócrates aplicava o método indutivo exclusivamente às questões éticas e políticas. Todo o tempo Sócrates está interessado em encontrar definições formais e universais de virtudes éticas e parece querer dizer que, se é possível encontrá-las, isso só ocorrerá se utilizarmos um certo modo de conduzir o pensamento na investigação. E esse modo é o raciocínio indutivo. É o próprio Aristóteles quem nos diz: "Sócrates dedicou sua atenção às virtudes morais, tendo sido o primeiro a buscar um definição geral delas..." (*Met*. M 4, 1078 b 19 – Trad. de Edson Bini (*in* Aristóteles 2006). Embora concordemos com os estudiosos em que Aristóteles não esteve preocupado, na avaliação que faz de seus predecessores, entre eles Sócrates, com expor fielmente o que teria sido a filosofia deles, não é possível negar que ele representa uma contribuição importante para o entendimento delas. Se a filosofia de Sócrates exposta por Platão foi a que, de certa forma prevaleceu, deve-se muito disso à compreensão dela por parte de Aristóteles. É importante lembrar o que nos diz Magalhães-Vilhena (1984), p. 302): "Evidentemente, nada em tudo isso pode diminuir os méritos, que seria vão negar, daquele de quem se disse foi 'un gènie [...] encyclopédie et systématique capable de tout savoir, de tout comprendre, de tout classer'. Quando se indicam as razões pelas quais é necessário acolher com reserva as informações de Aristóteles sobre as correntes filosóficas que antes dele se desenvolveram na Grécia, não se quer

fazer suas análises - ou mais propriamente, o uso - das ideias e dos propósitos de Sócrates e de outros filósofos. Assim, por exemplo, escreve Magalhães-Vilhena: "... quando Aristóteles enunciou a sua própria maneira de ver sobre um assunto dado, menciona as opiniões dos autores anteriores, não porque queira transmitir-nos documentos propriamente históricos (o que será o caso de alguns peripatéticos), ou porque tenha a convicção de filosofar numa época determinada, herdeira das épocas precedentes e que prepara épocas futuras, mas porque quer utilizar as opiniões que tinham aparecido até aí na Grécia para confirmar as suas próprias conclusões teóricas."[49]

No mesmo sentido Louis-André Dorion escreve: "... o valor histórico do testemunho de Aristóteles é cada vez mais contestado na medida em que parece que o Estagirita não faz obra de historiador, isto é, que seu propósito não é expor e analisar por si mesmas as diferentes posições filosóficas de Sócrates. [...] o que significa, claramente, que Aristóteles não hesita em inflectir o pensamento de Sócrates, tal como é transmitido nos diálogos de Platão que lhe servem de fonte, de modo que o faz desempenhar o papel de fazer valer ou validar por contraste sua própria doutrina."[50]

Assim, acredito, muitos intérpretes, seguindo a apreciação aristotélica da filosofia socrática, optaram por focar suas análises do socratismo sobre os aspectos lógicos e epistemológicos do método socrático do ἔλεγχος[51] ou da investigação e refutação das teses propostas pelos interlocutores de Sócrates - com o duplo objetivo de mostrar as inconsistências e contradições dessas teses, e buscar por definições universais e necessárias de virtudes morais - e, parece-me, deixaram em segundo plano o motivo ou objetivo primordial de Sócrates ao utilizar-se deste método ou, como prefiro dizer, o motivo ou objetivo de Sócrates para empreender sua investigação - sua ἐξέτασις - juntamente com seu(s)

dizer com isso que Aristóteles teve uma compreensão limitada do pensamento anterior."

[49] Magalhães-Vilhena (1984), p. 263-264.

[50] Dorion (2011), p. 89.

[51] "The classic study of the elenchus is Richard Robinson's *Plato's Earlier Dialectic*, first published in 1941 (...) As Robinson states, 'elenchus' means examination or test, but as Socrates generally employs the method to refute an interlocutor, it comes to mean 'refutation'." Prior, W. J. (1996), p. 3. Brickhouse e Smith (1994, p. 5) escrevem: "Whether rightly or wrongly, then, Socrates' style of philosophizing has come to be known among scholars as the "method of *elenchos*" or "the elenctic method." But Socrates, himself only says that he "examines" (ἐξετάζω), "inquires" (ζητῶ, ἐρωτῶ, συνερωτῶ), "investigates" (σκοπῶ, διασκοπῶ, σκέπτομαι, διασκέπτομαι), "searches" (ἐρευνῶ, διερευνῶ), "questions" (ἐρέω), or simply "philosophizes" (φιλοσοφῶ). Socrates has no special word for his "method", nor does he ever refer to what he does as reflecting a method."

interlocutore(s), que era o de possibilitar-lhe(s) um efetivo aperfeiçoamento ético-político de sua(s) alma(s) como ele próprio afirma na *Apologia* 29d-30b.

Isto é o que, em parte, diz Gregory Vlastos, no início de seu artigo sobre o ἔλεγχος socrático.[52] Escreve Vlastos: "In Plato's earlier dialogues - in all of them, except the *Lysis*, *Euthydemus*, and *Hippias Major* - Socrate's enquiries display a pattern of investigation whose rationale he does not investigate. They are constrained by rules he does not undertake to justify. In marked contrast to the 'Socrates' who speaks for Plato in the middle dialogues, who refers frequently to the 'method' (μέθοδος) he follows (either systematically or for some particular purpose in a special context), the 'Socrates' who speaks for Socrates in Plato's earlier dialogues never uses this word and never discusses his method of investigation. He never troubles to say why his way of searching is the way to discover truth or even to say what this way of searching is. He has no name for it. 'Elenchus' and the cognate verb, *elenchein* (to refute, to examine critically, to censure), he uses to describe, not to baptize, what he does; only in modern times has 'elenchus' become a proper name."

Essa 'despreocupação' por parte de Sócrates em justificar seu 'método' de investigação da verdade moral pode ser explicada mostrando que ele - o método - não era o mais importante da investigação. Sobre isto lemos em Dorion: "Os comentaristas interessaram-se muito pelos diferentes mecanismos lógicos do *elenchos*, e pouco demais pelo que é sua dimensão essencial, a saber, sua finalidade moral. Como ressalta de uma magnífica passagem do *Sofista* (230 b-e), a dimensão lógica do *elenchos* está subordinada à sua finalidade moral. Sócrates não pratica a refutação por ela mesma, pelo simples prazer de contradizer uma tese, mas na esperança de tornar melhor seu interlocutor."[53]

Importante sublinhar o que diz Dorion sobre o fato de Sócrates não praticar o ἔλεγχος pelo prazer de refutar o oponente, o que faria dele um mero sofista ou erístico, mas objetivando o aperfeiçoamento moral da alma deste. E é mais uma vez Vlastos que escreve:

---

[52] Vlastos, G. (1999), p. 36-63. Veja-se ainda Prior, W. J. (1996) p. 4-5: "It was Gregory Vlastos who, in 1983, refocused the attention of scholars on the elenchus. The question that concerned Vlastos was this: given that the elenchus shows only that a proposed statement is *inconsistent* with others elicited from the interlocutor, how can Socrates conclude that the statement is *false*? He calls this '*the* problem of Socratic elenchus'. The elenchus, as Vlastos sees it, is not an instrument of destruction but a method of searching for moral truth."

[53] Dorion (2011), p. 47.

“Elenchus is first and last *search*. The adversary procedure which is suggested, but not entailed, by the Greek word - which *may* be used to mean ‘refutation’, but also ‘testing’, or still more broadly ‘censure, reproach’ - is not and end in itself. If it were, Socrates’s dialectic as depicted in the earlier dialogues would be a form of verbal jousting - ‘eristic’ - which it is not, because its object is always that positive outreach for truth which is expressed by words for searching (ἐρευνῶ, διερευνῶ), inquiring (ζητῶ, ἐρωτῶ, συνερωτῶ), investigating (σκοπῶ, διασκοπῶ, σκέπτομαι, διασκέπτομαι). This is what philosophy *is* for Socrates. (...) What is he searching for? For truth, certainly, but not for every sort of truth - only for truth in the moral domain.”[54]

Ora, no que escreveu Vlastos está implícita a lembrança de que o método refutativo já era praticado na Grécia antiga pelos sofistas adversários de Sócrates. E qual a diferença entre o método socrático e o sofístico? Luc Brisson oferece-nos uma resposta dizendo que Platão recupera um antigo sentido de ἔλεγχος: justamente aquele que inclui a dimensão moral da atividade investigativa de Sócrates. Brisson escreve: “L’activité de Socrate renvoie donc, dans l’*Apologie* même, à un sens d’*elenchos* plus ancien encore que celui de ‘refutation’, celui de ‘preuve’ qui révèle la valeur d’un homme. La principale raison, qui explique que cette dimension éthique a souvent été négligée, réside dans le fait qu’on s’intéresse à peu près exclusivement aux questions logiques et épistémologiques soulevées par l’*elenchos*. Plusiers raisons pourtant peuvent être avancées pour souligner l’importance de l’aspect moral de l’*elenchos*.”[55] Assim, prossegue Brisson - que denomina o ἔλεγχος praticado por Sócrates de ἔλεγχος dialético para diferenciá-lo do ἔλεγχος erístico praticado pelos sofistas - a regra ou exigência do ἔλεγχος dialético é que o interlocutor responda apenas aquilo que verdadeiramente acredita ser verdade.[56] Com isto, segundo Brisson, busca-se manter e

[54] Vlastos, G. (1999), p. 39-40.
[55] Brisson, L., (*in* Platon 2005), p. 71-72.
[56] Sobre isto escreve Schmid (1996) p. 21: “The *Charmides* shows how knowledge, in the sense of genuine, personally truthful opinion, is a prerequisite for pedagogical elenchus, and how the elenchus is an activity which involves its participants in the commitment to truth as personal value.” Veja-se ainda Cornford (2005) p. 41 que escreve: “Os leitores superficiais dos primeiros diálogos por vezes têm a impressão de que Sócrates montava armadilhas para seus oponentes e procurava sair vitorioso. Como o próprio Platão condena esta prática da “erística” – contenção verbal sem consideração pela verdade -, sua intenção não pode ser apresentá-la como característica de Sócrates. O leitor cuidadoso vai notar que Sócrates só monta armadilhas desse tipo quando está expondo as pretensões de retóricos e debatedores profissionais ou de outros que se atribuíam uma sabedoria superior. Esses homens não podem contribuir para a busca da verdade; eles acham que já possuem a verdade ou

assegurar a identidade entre o indivíduo e suas palavras. O ἔλεγχος socrático é um exame da vida do indivíduo pela análise de seu discurso. "La preuve du caractère personnel de l'*elenchos* est donnée par le sentiment de honte que provoque Socrate chez ceux qu'il soumet à réfutation."[57]

Semelhantemente, Gregory Vlastos escreve: "In eristic, where the prime object is to win, one is free to say anything that will give one a debating advantage. In elenchus, where the prime object is to search for truth, one does not have that option. One must say what one believes - that is, what one thinks true - even if it will lose one the debate. (...) But if one puts oneself on record as saying what one believes, one has given one's opinion the weight of one's life. Since people consider their opinions more expendable than their life, Socrates wants them to tie their opinions to their life as a pledge that what they say is what they mean."[58]

No início do capítulo intitulado "A refutação como purificação e estímulo para a investigação. A maiêutica"[59], Mondolfo escreve: "Contra esta ignorância tem então que se desenvolver a *refutação*, parte inicial da ironia socrática. É verdade que Jaeger a separa, como segundo momento investigante, da exortação, considerada como momento preliminar; mas, segundo eu disse, a exortação torna-se efetiva e operante somente por meio da refutação que provoca a vergonha, ou seja, exigência de purificação. A refutação tem a missão de despertar nos outros a consciência da sua ignorância, isto é, de encaminhá-los para a purificação espiritual dos seus erros e faltas, e por isso não chega nem deve chegar a uma conclusão positiva, mas a um resultado negativo que, não obstante, - enquanto consciência de um vazio

---

algo que funcione como ela. O sábio só pode enfrentá-los com suas próprias armas, assim convencendo seus jovens admiradores de que a habilidade verbal não significa sabedoria. Ao conversar com os jovens, seu método é diferente. Ele começa por intrigá-los de modo que possam ver como sabem pouco e se preparar para buscar a verdade em sua companhia. Depois de iniciada a busca genuína, ele sempre trata o outro participante da conversa como companheiro e aliado, mas nunca como oponente."

[57] Brisson, L., (*in* Platon 2005), p. 72.

[58] Vlastos, G. (1999), p. 43-44. Veja-se, ainda, sobre o método socrático, o que escreve Schmid (1996), p. 26: "... the elenchus aims at freeing the interlocutor to think and choose for himself, by introducing him to the practice of self-critical thought, and by involving him in the value-commitments of philosophical inquiry. The common model of Socrates as a destructive critic, albeit for the sake of moral-intellectual education, distorts the actual practice of the elenchus, ignores its sensitivity to the specific needs of the partner, and fails to appreciate the extent to which the partner must commit himself to the practice and values of the process for a genuinely pedagogical elenchus occur. The common model overlooks these aspects of the elenctic process, and thereby contributes to a false and one-sided image both of Socrates and of the ideal of the philosophical teacher."

[59] Mondolfo (1972), p. 53-62.

interior intolerável – é preparação e estímulo para uma investigação reconstrutiva, tal como seria mais tarde a dúvida metódica de Descartes."

Nesta passagem, Mondolfo analisa a *refutação* no seu viés propriamente socrático, ou seja, na sua dimensão moral: despertar a consciência da ignorância e encaminhar o interlocutor para "a purificação espiritual dos seus erros e faltas". Mas, por que dizer que a refutação "não chega nem deve chegar a uma conclusão positiva, mas a um resultado negativo"? E que negatividade é esta que é, ao mesmo tempo, "preparação e estímulo para uma investigação reconstrutiva"? Mondolfo parece ter sentido a dificuldade ao apor uma adversativa – "não obstante" – na sua argumentação. Depois ainda, por que dizer da refutação que ela é a "parte inicial da ironia socrática"? Que impede que novas refutações de teses provisoriamente admitidas – no início, no meio ou no fim – sejam necessárias ao longo da discussão ou da investigação? Em vários momentos da investigação (ἐξέτασις) socrática – seja no *Carmides* ou em outros diálogos – há o recurso à refutação, ela nunca é descartada. Por que separar a investigação socrática em momento a, b ou c?

Também não me parece bem posta a ideia de que a refutação não chega a uma conclusão ou resultado positivo – e penso que o mesmo se possa dizer a respeito do que pensava Sócrates -, ao contrário, a refutação alcança a maior positividade possível: é somente com a sua ajuda que se poderá "encetar o caminho seguro de uma ciência", para falar à maneira cartesiana. Além disso, como já disse, nada impede que o recurso à refutação seja novamente necessário ao longo da investigação (ἐξέτασις).[60] Uma metáfora talvez nos ajude a compreender a positividade que vejo na refutação: não é possível construir a casa enquanto o terreno não for limpo. O ato de limpar o terreno para a construção da casa não pode ser visto como negatividade. Ao contrário, ele é o passo essencial sem o qual a casa nunca poderá ser construída. É semelhantemente que atribuo positividade à "refutação" socrática.

Assim, é preciso dizer que o objetivo visado pelo exame (ἐξέτασις) socrático não é somente encontrar uma definição adequada da virtude em questão, mas tem também a

[60] No *Carmides* 169a-e, por exemplo, depois de "refutar" a tese da existência de uma ciência da ciência, Sócrates, para dar prosseguimento à investigação, volta a admitir a mesma tese para, então, investigar sua utilidade.

pretensão de, com o exame, produzir uma transformação para melhor das almas dos interlocutores. No caso do *Carmides*, parece-me, esta intenção é bem clara, já que Sócrates pretende oferecer ao jovem Carmides, um bálsamo capaz de curar não apenas sua dor de cabeça, mas também sua alma. Isto é já destacado por Sócrates na *Apologia* onde ele diz que sempre que encontrar um seu concidadão que pareça importar-se mais com riquezas, reputação e honras que com o aprimoramento da própria alma, obedecerá à ordem do deus e questionará esse cidadão, seja ele jovem ou velho: "Varões atenienses, eu os saúdo e amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado – 'melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da maior e mais reputada cidade em sabedoria e força, não sente vergonha de militar em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão, da verdade e da alma (a fim de ser a melhor possível) *não* militar nem se preocupar?' E se algum de vocês quiser discutir e disser que milita, não o liberarei de imediato nem me afastarei, mas vou interrogá-lo, e inspecioná-lo, e refutá-lo.[61] E se me parecer não ter adquirido a virtude – mas dizer que sim -, vou reprová-lo por considerar de menos o digno do máximo, e o mais banal, demais."- *Apologia* 29d – 30a.[62] Ou seja, a ἐξέτασις socrática, nos chamados diálogos socráticos ou de juventude, possui um viés ético-político importantíssimo: a melhora e cuidado da alma, objetivando tornar a todos aqueles que sinceramente se submetem ao exame de si mesmos, melhores pessoas e cidadãos: "... tencionando persuadir cada um de vocês a não militar nem em favor de nenhuma de suas próprias coisas – antes de militar em favor de *si próprio*, a fim de ser o melhor e o mais sensato possível -, nem em favor das coisas da cidade – antes de em favor *da própria cidade* -, e assim, da mesma maneira, militar em favor das demais coisas."- *Apologia* 36c.[63]

---

[61] "ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω". Platão (1996), p. 40: "hei de interrogar, examinar e confundir". Platon (1970), p. 157: "je l'interrogerai, je l'examinerai, je discuterai à fond." Platon (2005), p. 108: "je vais lui poser des questions, je vais le soumettre à examen et je vais chercher à montrer qu'il a tort". Brisson ainda acrescenta na n. 167 à p. 147: "Les trois moments de l'intervention socratique: question, examen, réfutation." Platón (2008), p. 168: "le voy a interrogar, a examinar y a refutar".

[62] Platão (2012), p. 89.

[63] *idem*, p. 100. Cornford (2005), p. 34 escreve: "Acredito que, com "perfeição da alma", Sócrates queria se referir ao que poderíamos chamar de perfeição espiritual. É nisto que ele localizava a verdadeira preocupação

Dentre os diálogos de juventude, o *Carmides* parece-me ser um dos que mais claro deixam esse propósito da ἐξέτασις socrática: tornar melhores os cidadãos atenienses, sobretudo aqueles com pretensões a governantes, já que é nele que se discute a virtude da temperança, a σωφροσύνη.

Data dramática e data de composição do *Carmides*

É possível determinar com alguma precisão a data dramática do *Carmides*, ou seja, a data da ambientação platônica da discussão acerca da σωφροσύνη, pois no início do diálogo Platão faz Sócrates dizer ter retornado do acampamento militar em Potideia na tarde anterior, após um longo período de ausência. Como sabemos, graças a Tucídides[64], que o cerco e a batalha ateniense contra Potideia durou de 432 a 429, e Sócrates diz ter ficado um longo período fora de Atenas, podemos concluir que ele permaneceu durante este período em Potideia e Platão o faz encontrar-se com os interlocutores do *Carmides* após retornar desta batalha. Ainda segundo Tucídides, o cerco a Potideia marca o início da guerra fratricida – a Guerra do Peloponeso - entre Atenas e Esparta. E Platão ambienta seu diálogo neste momento crucial da história de Atenas.

Schmid[65] escreve que é difícil estabelecer uma data dramática precisa para o diálogo porque Tucídides diz ter havido uma grande batalha em 432 e uma outra batalha menor em 429, e como Sócrates (*Carmides*, 153b) afirma ter participado de uma batalha antes de sua partida, não se pode ter certeza se ele se refere à primeira batalha ou à segunda.[66] Porém, o

humana; e, ao deixar de lado as especulações sobre a origem e a constituição do mundo, considerando-as "inúteis", ele se referia ao fato de que o conhecimento dessas coisas, mesmo que pudesse ser obtido, não lançaria luz sobre a natureza da perfeição espiritual ou sobre os meios de atingi-la. Para tal propósito, fazia-se necessário um tipo diferente de conhecimento – ou seja, uma revelação direta (de que todo homem era capaz) do valor das várias coisas que desejamos. Este é o conhecimento que Sócrates identificava com a bondade no famoso paradoxo normalmente traduzido como "A virtude é conhecimento". De outro ponto de vista, este conhecimento pode ser chamado de "autoconhecimento" – o reconhecimento daquele ser – a alma em cada um de nós – cuja perfeição é o verdadeiro objetivo da vida."

[64] Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*, I, 55-67.

[65] Schmid (1998), n. 2, p. 171.

[66] Sobre isto a n. 4 de Hazebroucq (1997), p. 22 diz: "Cette bataille meurtrière est peut-être celle de 432 où les Athéniens (victorieux) perdirent devant Potidée cent cinquante hommes dont le stratège Callias; ou bien celle de l'été 429 où un corps expéditionnaire athénien fut sévèrement battu par les Chalcidiens et contraint de se réfugier à Potidée, avant de rentrer à Athènes après la trêve. (Voir Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, 63 et II, 79)." Veja-se ainda a n. 7 de Dorion (*in* Platon 2004), p. 113-114 onde, entre outras coisas, ele escreve: "En tout état

próprio Schmid refere que a primeira data não se adequa com a afirmativa socrática de ter permanecido longo tempo fora de Atenas, embora também haja problemas em admitir-se a segunda data. Sobre isto Hazebroucq[67] escreve: "On peut supposer que la longue absence de Socrate s'étend de la première bataille contre Potidée jusqu'à la victoire contre la ville assiégée, étant donné que Charmide est devenu entre temps un beau jeune homme."

A escolha desta data para ambientar a discussão desenvolvida no *Carmides* - e também seu tema – certamente não foi casual. Podem-se apresentar ao menos duas razões para Platão ter posto Sócrates, Carmides e Critias a discutirem sobre a virtude da σωφροσύνη neste momento histórico importante: primeiro, suas intenções apologéticas em relação a Sócrates e depois, as considerações socrático-platônicas de que a σωφροσύνη é importante para o bom governo da cidade e de que foi a falta dela que conduziu Atenas aos desastres calamitosos da guerra.

Sobre as intenções apologéticas de Platão, Dorion[68] escreve que, visto que os dois interlocutores de Sócrates neste diálogo - Carmides e Critias - foram seus discípulos e depois tornaram-se importantes e saguinários dirigentes da Tirania dos Trinta (404-403), Sócrates foi acusado de ser o culpado do mal comportamento deles. Escreve Dorion: "Or comme Critias et, dans une moindre mesure, Charmide furent des figures de premier plan du régime tyrannique connu sous le nom de 'Tyrannie des Trentes', dont le règne fut aussi sanglant qu'éphémère (404-403), c'est en tant que futurs dirigeants politiques qu'ils se qualifient au titre d'interlocuteurs d'un entretien sur la sagesse. De plus, comme ils furent l'un et l'autre des disciples de Socrate, et que les démocrates, après leur retour au pouvoir, ont tenu Socrate responsable de la formation qu'avait reçue Critias, le choix de Critias et de Charmide, comme interlocuteurs de Socrate dans un entretien consacré à la sagesse, obéit sans doute à une intention apologétique."[69] E como Platão pretende isentar Sócrates de tal acusação? Segundo Dorion, todo o diálogo se dedica a demonstrar que Carmides e Critias não sabem em que

---

de cause, qu'il s'agisse de la bataille de 432 devant Potidée, ou de l'affrontement de 429 à Spartôlos, le contexte temporel demeure fondamentalement le même, celui du début de la guerre du Péloponnèse."

[67] Hazebroucq (1997), n. 2, p. 21.

[68] Dorion (*in* Platon 2004), p. 33-34.

[69] Dorion (*in* Platon 2004), p. 19-20.

consiste a σωφροσύνη e não estão, por este motivo, habilitados a governar. Como a σωφροσύνη é imprescindível para o bom governo e o diálogo mostra que eles não somente não a possuem, e que é Sócrates que os faz ver que suas concepções acerca dela são errôneas, isto serviria, aos olhos de Platão, para desculpar Sócrates.[70]

Sobre a relação da falta da σωφροσύνη e os consequentes resultados desastrosos da guerra e da política que se lhe segue, Hazebroucq[71] escreve: "Platon place la discussion sur la modération dans le contexte politique qui précède de peu la guerre du Péloponnèse, alors qu'il rédige ce dialogue dans la période (entre 399 et 390) qui suit de quelques années seulement la fin désastreuse de cette guerre, la défaite des Athéniens et la Tyrannie des Trente (en 404)." Assim, segundo a autora, este horizonte de guerra, de desejo de glória e poder, de tirania, de rivalidades e ações desmedidas mostra a necessidade do médico, Sócrates, que seria um homem verdadeiramente moderado, e do remédio que é o filosofar a fim de restabelecer a saúde da alma introduzindo nela a virtude da σωφροσύνη.[72]

Quanto à data de composição do diálogo, basta dizer, com Dorion[73] que, de maneira geral, reconhece-se que o *Carmides* é uma das obras de juventude de Platão e, portanto, deve ter sido composta entre 399 (morte de Sócrates) e 388/387 (primeira viagem de Platão à Sicília).

Os personagens do diálogo

São quatro os personagens do *Carmides*: Sócrates, Querefonte, Carmides e Critias.

Querefonte

---

[70] Dorion (*in* Platon 2004), p. 21. Leia-se Brann, E. (2004) p. 70: "I might add that it is reported (Aeschines, I 173) that 'Socrates the Sophist' was executed – this was in 399 B. C. – 'because he educated Critias.' " Veja-se ainda North (1966), p. 153-154: "The dramatic date is significant: it is year 432, and Socrates has just returned from Potidaea, where, as we know from the *Symposium* (219E ff.), he has distinguished himself by his courage. Plato here makes effective use of the device that contributes ethical and pathetic persuasion to so many Socratic dialogues: his readers' knowledge of the destiny awaiting his characters and Athens herself in the future beyond the dramatic date of the dialogue. [...] Plato uses this device most insistently in the *Gorgias*, where the references to the approaching trial and death of Socrates are scarcely veiled; but already in the *Charmides* he exploits both the personalities and the ultimate destinies of Charmides, Critias, and, of course, Socrates above all."

[71] Hazebroucq (1997), p. 79.

[72] Hazebroucq (1997), p. 78.

[73] Dorion (*in* Platon 2004), p. 35, veja-se, sobre isto, a n. 2 na mesma página.

Querefonte é apresentado no *Carmides* como μανικός, louco, insensato, desatinado (153b). Na *Apologia* Sócrates diz dele: "Vocês conhecem Querefonte, eu presumo. Ele era meu companheiro desde moço e companheiro também de vocês – da maioria -, e foi junto com vocês para o recente exílio e junto retornou. E vocês sabem como era Querefonte, o quão intenso (σφοδρός) naquilo em que se lançava." (20e - 21a).[74] Hazebroucq escreve: "C'est ainsi qu'il est décrit par Socrate, dans l'*Apologie*: ami du peuple, il s'est exilé pendant la tyrannie des Trente - à la différence de Socrate resté à Athènes - et y est revenu lors du rétablissement de la démocratie, après la victoire remportée à Munychie par les démocrates exilés. Chairéphon, au moins dans ce dialogue, est un ami et un de ces disciples de Socrate ..."[75]

Querefonte desempenha, no *Carmides*, o papel de solicitar informações a respeito da batalha em Potideia, levar Sócrates para sentar-se ao lado de Critias e tecer um comentário a respeito da beleza física do jovem Carmides. Sobre a posição ocupada por Sócrates sentado entre Querefonte e Critias, Hazebroucq[76] se pergunta se Platão não quereria, com isto, apresentar Sócrates como mediador político. Ela escreve: "Platon signalerait alors l'une des significations récentes qu'a prise la σωφροσύνη dans cette période qui suit le retour de la démocratie et la fin de la tyrannie des Trente, période de réconciliation nationale en quelque sorte, où doivent être oubliées rancunes et rancoeurs issues de la guerre civile, entre ceux de la Ville et ceux du Pirée, entre les partisans de l'oligarchie et ceux de la démocratie." Assim, segundo a autora, pode-se ver nisto a indicação de um possível sentido de σωφροσύνη como acordo entre os cidadãos e que a posição de Sócrates entre Querefonte e Critias não é desprovida de sentido e faz lembrar o papel do filósofo como salvador da unidade da cidade, como apresentada por Platão na *República*.

É também na *Apologia* (21a) que Platão faz Sócrates dizer, durante o pronunciamento de sua defesa em 399 a.C., que Querefonte já é falecido.

Critias

A respeito de Critias, Xenofonte escreve: "Todavia - prossegue o acusador - Crítias e

[74] Platão (2012), p. 72 - 73.
[75] Hazebroucq (1997), p. 80.
[76] Hazebroucq (1997), p. 80-81.

Alcibíades, que foram discípulos de Sócrates, causaram o maior mal ao Estado. Crítias foi o mais cúpido, violento e sanguinário dos oligarcas."[77] Ainda segundo Xenofonte[78], Critias contava-se entre os trinta homens encarregados de estabelecer um governo oligárquico pró-Esparta em Atenas em 404.[79] É desses que Sócrates diz na *Apologia*: "Mas depois que veio a oligarquia, foi a vez de os Trinta mandarem chamar logo a mim, e a mais quatro, à Rotunda, determinando que trouxéssemos de Salamina o salamínio Leon, para que morresse. E coisas assim eles determinaram muitas vezes a muitos outros, no desejo de abarrotar de culpas o maior número possível de pessoas. [...] Pois a mim aquele governo, por mais violento que fosse, não atordoou o bastante a ponto de me fazer efetuar algo injusto: depois que saímos da Rotunda, os outros quatro partiram na direção de Salamina e trouxeram Leon, enquanto eu, me afastando, parti na direção de casa... E teria talvez morrido por causa disso, se o governo não tivesse sido rapidamente dissolvido. Também desses fatos vocês terão muitas testemunhas." (32c-d).[80]

De acordo com Hazebroucq[81], as *Helênicas* II, 3 e 4 de Xenofonte são nossa única fonte no que diz respeito ao papel de Critias como dirigente dos Trinta e de seus crimes durante o período deste governo oligárquico em Atenas. Em nota[82] a autora observa, referindo-se aos Trinta: "Platon et ses contemporains le désignaient sous l'expression "Les Cinquante-et-un" (*Lettre* VII, 324e) qui comprenaient les Trente chargés de faire les nouvelles lois, les Onze chargés plutôt des opérations de police (Xénophon, *Hell*., II, 3, 54; Aristote, *Constitution d'Athènes*, 35, 1) et les Dix chargés de l'administration du Pirée; Charmide

[77] Xenofonte (1996), p.62.
[78] Xénophon (1973), *Helléniques* II 3, 1, p. 82.
[79] Brann, E. (2004) p. 69-70: Critias as master spirit and Charmides as a follower belonged to the regime of the Thirty Tyrants. They put down the democracy of Athens and ruled the city from fall of 404 to spring of 403 B.C.: eight months of carnage, plunder, and sacrilege. Their rage to purge all opposition makes one historian compare their regime to the Reign of Terror that degraded the French Revolution. Here in Athens there seems to have occurred an early, perhaps the earliest, example of ideological purification; all persons even suspected of democratic inclinations were eliminated by judicial murder. More fellow-Athenians were killed by these Athenians in eight months than had died in ten years of the Peloponnesian War."
[80] Platão (2012), p. 93-94. Veja-se ainda a *Carta VII* onde Platão escreve: "Entre outros, ao meu querido e velho amigo Sócrates, que não me canso de proclamar como o homem mais justo do seu tempo, quiseram associá-lo à tentativa de levar pela força um cidadão a ser condenado à morte, isto com o objectivo de, por alguma forma, o comprometerem na sua política. Sócrates não obedeceu e preferiu expor-se aos maiores perigos, a tornar-se cúmplice de acções criminosas. [...] Depressa os trinta caíram e, com eles, todo o seu regime." Platão (1989), p. 48-49.
[81] Hazebroucq (1997), p. 81.
[82] Hazebroucq (1997), n. 2, p. 81.

appartenait à ces derniers." Ainda segundo Hazebroucq, Platão não faz nenhuma alusão ao papel sanguinário desempenhado por Critias durante o governo dos Trinta e, mesmo Aristóteles, que fala das atrocidades cometidas por eles e da morte de Teramenes - um dos Trinta que teria se oposto às perseguições e condenações à morte decretadas por este governo e, por isso, teria sido acusado de traição por Critias e também condenado à morte, de acordo com Xenofonte - não menciona Critias, mas Cáricles - outro dos Trinta - como seu dirigente.[83] Semelhantemente, Dorion escreve que em vão se buscará, no *Carmides*, um julgamento tão peremptório e negativo a respeito de Critias como o de Xenofonte.[84]

Segundo depreendemos da leitura do *Carmides*, tanto Critias como Carmides pertenciam à família de Platão. Assim, escreve Charles H. Kahn: "Charmides is introduced as son of Glaucon (154b 1), who is Plato's maternal grandfather. So Charmides is Plato's uncle, his mother's brother, and Critias is his mother's first cousin (and hence Charmides' guardian, *epitropos* 155a 6). When Socrates says that Charmides must have a naturally noble soul "since he belongs to your family" (154e 2), the family in question is Plato's."[85] É também o que constatamos da genealogia de Platão que nos dá Diógenes Laércio III, 1: "Platão nasceu em Atenas. Era filho de Aríston e de Perictione - ou Potone -, que fazia sua ascendência recuar a Sôlon (Diopides era irmão de Sôlon e pai de Crítias, de quem Calaiscros era filho; Crítias, um dos Trinta, e Gláucon, eram filhos de Calaiscros; Gláucon era pai de Carmides e de Perictione; de Perictione e de Aríston nasceu Platão, na sexta geração a contar de Sôlon..."[86].

Xenofonte defende Sócrates de ter sido o mal gênio tanto de Critias como de Alcibíades da seguinte forma: "Eram eles, por natureza, os mais ambiciosos de todos os atenienses. Queriam tudo feito por eles, que seu nome não tivesse par. Sabiam Sócrates contente de pouco, senhor absoluto de todas as suas paixões e capaz de acaudilhar a seu talante o espírito daqueles com que falava. Sabedores disso e com o caráter que já lhes perfilei, crerá alguém fosse pelo desejo de imitar a vida de Sócrates e sua temperança que lhe

[83] Hazebroucq (1997), p. 83.
[84] Dorion (*in* Platon 2004), p. 25.
[85] Kahn (1996), p. 186.
[86] Diôgenes Laêrtios (1988), p. 85.

solicitavam a conversação, ou na esperança de, frequentando-o, tornarem-se bons oradores e hábeis políticos? A mim me quer parecer que se um deus lhes houvesse dado a escolher entre viver a vida inteira como viam viver Sócrates ou morrer, teriam preferido a morte. Desembuçou-os seu procedimento. Assim se julgaram superiores aos companheiros, abandonaram Sócrates para abraçar a política, móvel de sua ligação com ele."[87]

No *Carmides* 156a o jovem Carmides afirma ter visto, quando criança, Sócrates na companhia de seu primo Critias. O que nos leva a crer que eles – Sócrates e Critias -, na época dramática do *Carmides* (429) conheciam-se já de alguma data. Segundo Xenofonte, além do desejo de poder político a unir e posteriormente separar Sócrates e Critias, como vimos acima, um outro acontecimento teria desencadeado o ódio de Critias em relação a Sócrates. De acordo com Xenofonte[88], tendo Sócrates percebido um comportamento indecente e vergonhoso de Critias em relação a Eutidemo, censurou-o publicamente. Escreve Xenofonte: "Desde então Crítias se tornou inimigo jurado de Sócrates. Nomeado um dos Trinta e monoteta com Cáricles, guardou-lhe rancor e proibiu por lei o ensino da oratória. Assim atacava Sócrates."

Sobre Critias e a respeito das razões que podem ter levado Platão a escolhê-lo como personagem do *Carmides*, Schmid[89] escreve: "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."

Uma questão bastante espinhosa, a respeito da qual os comentadores não chegaram ainda a acordo, diz respeito a incluir-se ou não Critias no rol dos chamados sofistas.[90] Embora

---

[87] Xenofonte (1996), p. 62.
[88] Xenofonte (1996), p. 64.
[89] Schmid (1998), p. 11.
[90] Dorion (*in* Platon 2004), p. 22-25 discute esta questão. Em apoio à tese do pertencimento de Critias ao círculo dos sofistas, North (1966), p. 155 escreve: "Critias as befits a pupil of the Sophists, represents both their approach to ethical values and their habits of debate." E em nota (n.5, p. 155) acrescenta: "Critias is full of confidence in his capacity for debate, able to quote the classical poets to support his arguments, anxious to impress his audience (162C), loath to confess bewilderment (169C-D), quick to accuse Socrates of seeking victory, not truth (166C); and he thinks he knows what he does not know." Também Friedländer (1964), p. 67 escreve: "... he also has had a course in semantics (163CD) with the Sophists, possibly with Prodikos."

Dherbey[91] escreva que a vida de Critias mostra-nos que ele foi mais homem de ação que teórico, sabemos que ele produziu uma obra literária bastante abundante, da qual possuímos cerca de cinquenta fragmentos. O texto sobre o qual se apoiam os estudiosos que o consideram um sofista é principalmente o drama satírico nomeado *Sísifo* cuja atribuição a Critias é por muitos outros autores contestada.[92] Além deste texto, Dorion comenta que Filóstrato (*Vida dos sofistas*, I 16) é o primeiro e único autor da antiguidade que expressamente associa Critias à sofística. Porém, diz Dorion, Filóstrato é um autor tardio que viveu no III séc. d.C. e antes dele Critias era antes considerado discípulo de Sócrates, como testemunham sua presença no *Protágoras* e as acusações que reprovavam Sócrates por ter sido seu mestre. Afora o drama satírico *Sísifo*, os demais textos conservados não atestam o pertencimento de Critias ao círculo dos sofistas, e o testemunho de Platão no *Carmides* não permite identificar Critias a um sofista. Aliás, escreve Dorion, nem mesmo as definições avançadas por Critias o permitem. Cita ainda L. Brisson que escreve: "... ni la discussion critique à laquele elles donnent lieu [...] ne permettent de supposer que Critias défend des thèses sophistiques." (L.Brisson, "Critias", DP*h*A, II, p. 518.).[93] As passagens do *Carmides* que têm sido utilizadas para apoiar a tese de Critias sofista, segundo Dorion, são 161c, 162b-c, e 163d mas, diz Dorion, elas não são conclusivas.

Minha própria posição a respeito desta questão é de concordância com Dorion visto que, como veremos, duas das definições (terceira e quinta) propostas por Critias são apresentadas em outros diálogos como definições adequadas da σωφροσύνη, e duas outras (quarta e sexta) podem ser compreendidas de uma forma que Sócrates não desaprovaria.[94] Desta forma escreve Dorion: "Dans le *Charmide*, Critias est présenté sous les traits d'un aristocrate qui entretient des relations avec Socrate (cf. 156a), mais qui n'a pas une bonne connaissance de la doctrine socratique, ainsi que le prouve son incapacité à rendre raison de

[91] Dherbey (1989), p. 117.
[92] Dorion (*in* Platon 2004), n. 2, p. 23.
[93] Dorion (*in* Platon 2004), n.3, p. 24. Veja-se ainda a n. 2: "Dans l'hypothèse où ce drame [*scil*. le *Sisyphe*] n'aurait pas été composé par Critias, il ne resterait plus grand-chose des raisons permettant de le classer parmi les sophistes" (G. B. Kerferd, *Le Mouvement sophistique* [1981], Paris, 1999, p. 102). Kerferd ajoute qu' "il convient peut-être d'exclure Critias des listes traditionnelles des sophistes" (p. 102)".
[94] Dorion (*in* Platon 2004), p. 44.

définitions dont la formulation ne saurait être récusée par Socrate."[95] A questão, digo eu, é, de fato, de difícil solução, porém, ainda que seja possível apontar semelhanças entre os procedimentos de Critias e sua abordagem dos valores éticos com os dos sofistas, como o faz H. North,[96] penso que quando lemos o tratamento que Platão dá a alguns dos mais importantes sofistas da Grécia antiga – Protágoras, Górgias, Hípias –, o julgamento que Aristóteles faz de algumas ideias de Critias e também a partir da leitura do *Carmides*, fica-nos clara a dificuldade que há em dizer de Critias que ele foi sofista. Se o foi, foi mal sofista, assim como mal socrático.[97]

Em 403, na batalha em Muniquia, segundo Xenofonte, atenienses pró-democracia liderados por Trasíbulo, derrotam os Trinta e restabelecem o governo democrático. Escreve Xenofonte (II 4, 19): "Là moururent, parmi les Trente, Critias et Hippomachos, parmi les dix magistrats du Pirée, Charmidès, fils de Glaucon, et, parmi les autres, environ soixante-dix."[98]

Carmides

Além da menção, na passagem acima, de Carmides como magistrado do Pireu e, portanto, colaborador no governo dos Trinta, que encontra a morte ao mesmo tempo que seu primo na mesma batalha, Xenofonte dedica o cap. VII de suas *Memoráveis* a representar um diálogo de Sócrates com Carmides. Escreve Xenofonte: "Vendo que Cármides, filho de Glauco, homem de grande mérito e muito superior a todos os políticos do tempo, não ousava aparecer em público nem ocupar-se dos negócios do Estado."[99] Ao contrário de Critias, apresentado por Xenofonte como homem ambicioso e violento, Carmides é apresentado por este como um homem de muito mérito mas tímido. Em razão disso, Xenofonte, neste capítulo de sua obra, mostra-nos Sócrates a incentivar Carmides a dedicar-se à política. Diz-lhe Sócrates que, apesar de todo seu mérito, ele hesita diante da possibilidade e responsabilidade

---

[95] Dorion (*in* Platon 2004), p. 24.
[96] Veja-se n. 90 acima.
[97] No *De anima* 405b1-9 Aristóteles escreve: "Entre as opiniões mais grosseiras, alguns declaram que a alma é água, tal como Hípon (...). Mas outros declaram que a alma é sangue, como Crítias ..." (Aristóteles (2012), p. 53). Lampert (2010), p. 148, no entanto, escreve: "Proper appreciation of *Charmides* depends in part on recognizing who Critias is: perhaps the cleverest of Socrates' prewar associates, he would become a famous Athenian poet and sophist, more radical or outspoken than Protagoras, as was typical of the second generation of sophists."
[98] Xénophon (1973), p. 101.
[99] Xenofonte (1996), p. 141.

de colaborar com o engrandecimento da cidade e dos cidadãos. Aconselha-lhe Sócrates: "Não te ignores a ti mesmo, meu caro. Não caias no erro em que cabeceia a maioria dos humanos: quase todos têm os olhos constantemente fitos no que fazem os outros, sem nunca volvê-los para o que fazem eles próprios. Defende-te de semelhante indolência. Concentra todos os teus esforços sobre ti mesmo e, se puderes ser-lhe útil, não esqueças o Estado. Com a prosperidade da coisa pública, imenso serviço terás prestado não somente aos cidadãos em geral como a teus amigos e a ti próprio."[100] E no seu *Banquete* (III, 9 e IV, 29-33),[101] Xenofonte mostra Carmides a fazer o elogio da pobreza de Sócrates.

Quanto a Platão, além de ter dado a um diálogo inteiro o nome de Carmides no qual este desempenha o papel de interlocutor de Sócrates na busca por uma definição da σωφροσύνη, menciona-o também no *Banquete* 222b, *Protágoras* 315a e nos apócrifos *Teáges* 128d-129a e *Axíoco* 364a.[102]

No *Carmides* ele é apresentado como um jovem de futuro promissor, de uma beleza estonteante e aparentemente possuidor daquela temperança própria dos jovens de sua idade. Escreve Schmid: "Charmides appears to be a youth of unusual promise, morally upstanding, noble of lineage, and physically beautiful and charming."[103]

Sócrates

Sócrates é o principal personagem dos diálogos platônicos - sobretudo naqueles chamados diálogos socráticos ou de juventude como é o caso do *Carmides*. Aqui Sócrates discute, com dois futuros importantes e mal afamados personagens da política ateniense, acerca do significado de uma das virtudes mais caras à sociedade democrática ateniense, a σωφροσύνη. H. North escreve: "Socrates symbolizes genuine sophrosyne, the philosophical virtue, the inner reality in contrast to the mere semblance embodied in Charmides and the illusion of intellectual comprehension which Critias represents."[104] Carmides e Critias demonstrarão, em suas futuras e desastrosas carreiras políticas, desconhecer e desprezar

[100] Xenofonte (1996), p. 142.
[101] Hazebroucq (1997), p. 84.
[102] Dorion (*in* Platon 2004), p. 26.
[103] Schmid (1998), p. 12.
[104] North (1966), p. 155.

completamente a virtude que aqui discutem, o que, aliás, fica demonstrado ao longo do diálogo.

Na *Apologia* 20e–22e[105] Sócrates declara que foi seu amigo Querefonte quem, em consulta ao oráculo de Delfos, pergunta-lhe se havia alguém mais sábio que Sócrates. A resposta da sacerdotisa foi que não havia ninguém mais sábio. Sócrates, porque não se considerava sábio, imagina que esta fala do deus é um enigma que necessita ser decifrado. Na esperança de decifrá-lo, Sócrates inicia uma investigação (ζήτησιν)[106]. Diz ele: "... fui até um dos que parecem sábios, porque, se havia um lugar, era esse onde eu refutaria o adivinhado e mostraria ao oráculo – 'este aqui é mais sábio do que eu, e você afirmava que era eu...'"

Os primeiros a serem examinados, diz Sócrates, foram os políticos. Um após outro, e Sócrates faz a mesma descoberta: esses homens eram considerados e se consideravam sábios, mas na verdade não eram. Em pelo menos uma coisa ele era mais sábio que eles: aquilo que não sabe também não presume saber. Sócrates tenta mostrar-lhes que pensam ser sábios mas de fato não são e com isso só lhes adquire inimizade e ódio. "Depois disso me dirigi a uma série, percebendo com perturbação e temor que me tornava odioso – e no entanto parecia imperioso ter na mais alta conta o dito do deus! 'Devo ir então – para examinar o que o oráculo está dizendo – até *todos* aqueles que parecem saber algo.' [...]. Depois dos envolvidos com a política, me dirigi aos poetas [...]. Os poetas me mostraram passar também por uma situação assim. Ao mesmo tempo, percebi que eles, por causa da poesia, pensavam ser os mais sábios dos homens também nas demais coisas – *nas quais não eram*! Saí então também daí pensando me destacar pelo mesmo motivo pelo qual me destacava em relação aos envolvidos com a política. Por fim, me dirigi aos técnicos. [...]. Porém, varões atenienses, me pareceram ter, também esses bons trabalhadores, o mesmo defeito que os poetas: por efetuar belamente sua arte, cada um se achava também o mais sábio nas demais coisas (nas mais importantes!), e esta desmedida deles ocultava aquela sabedoria..."

Foi esta sua ἐξέτασις[107], afirma Sócrates, que lhe atraiu o ódio e a inveja daqueles

[105] Platão (2012), p. 72-76.
[106] *Apologia* 21b.
[107] *Apologia* 22e: ἐξετάσεως.

com os quais dialogava. E este ódio cresceu ainda mais quando os jovens, que viam Sócrates examinar esses pretensos sábios e desmascará-los, passam a imitá-lo. Daí a acusação de que Sócrates corrompia os jovens. Diz ele: "Mas aquilo que eu dizia anteriormente – que contra mim surgiu muito ódio, e junto a muitos -, fiquem sabendo que é verdade. E é isso que me condenará, se é que vai mesmo me condenar: não Meleto, nem Anito, mas a calúnia e a inveja de muitos!" – *Apologia* 28a.[108]

No *Carmides*, como já disse, Platão mostra-nos Sócrates dialogando com dois futuros líderes do governo oligárquico e sanguinário que se instalará em Atenas, por imposição dos vencedores espartanos, no final da guerra do Peloponesso em 404. Por isso, este diálogo pode ser visto como uma defesa de Sócrates, feita por Platão, da acusação de corromper os jovens. Embora o diálogo deixe claro que, de alguma maneira, Critias e Carmides foram seus 'alunos', isto não é suficiente para culpar Sócrates pelas atitudes deles durante aquele desastroso governo. A argumentação de Dorion[109] a este respeito consiste em dizer que, à diferença de Xenofonte, que não se cansa de dizer que Alcibíades e Critias não foram verdadeiros discípulos de Sócrates, Platão não esconde a relação de afeição e amizade a uni-los e, no *Carmides*, ele mostra que tanto Carmides como Critias não sabem o que é a σωφροσύνη; ao não saber, não a possuem e, portanto, não estão habilitados a governar, visto ser ela requisito essencial do governante para realizar um bom governo.[110]

Na *Apologia* 33a-b, Platão defende Sócrates desta acusação fazendo-o dizer: "... ao longo de toda a minha vida, em público (se algo realizei) fui *assim*, e em particular do mesmo jeito: nunca concordando com ninguém a respeito de nada que fosse contra o justo, nem mesmo com nenhum desses que meus caluniadores dizem ter sido meus alunos.[111] Eu nunca fui professor de ninguém! Mas se alguém deseja me ouvir falar e realizar o que me concerne –

---

[108] Platão (2012), p. 86.
[109] Dorion (*in* Platon 2004), p. 21–22.
[110] Sócrates argumentará neste sentido, veremos, em 162a, 173a-d e 174c. Veja-se Dorion (*in* Platon 2004), n. 94, p. 130.
[111] Veja-se a nota 214 de Luc Brisson (*in* Platon 2005), p. 151 que, entre outras coisas escreve: "Il s'agit avant tout de Critias et d'Alcibiade. Isocrate nous apprend que Polycrate qui, quelques années plus tard, peu après 390, publia un discours rapportant ce qu'Anytos aurait pu dire au cours du procès de Socrate y évoque la figure d'Alcibiade (*Busiris* [XI], 5). Une génération plus tard, Eschine accuse Socrate d'avoir eu Critias comme disciple (I, 173)."

seja mais jovem, seja mais velho -, isso nunca neguei a ninguém. [...]. Mas eu mesmo, se algum desses se torna prestativo ou não, não posso com justiça levar a culpa: nunca a nenhum deles nem prometi nem ensinei lição nenhuma!”[112]

Estrutura do Diálogo

Gostaria agora de apresentar minha estruturação do diálogo *Carmides* e compará-la com as que propõem dois outros autores: Louis-André Dorion e W. Thomas Schmid.

Minha estruturação divide o diálogo em quatro partes como segue:

1 - Prólogo (153a-159a).

1a. Retorno de Sócrates, encontro com Querefonte, Critias e outros na palestra de Táureas. Relatos acerca da batalha em Potideia. (153a-153d).

1b. Chegada de Carmides e proposta de Critias para que Sócrates finja possuir um remédio para a dor de cabeça de que se queixou o rapaz. (153d-155e).

1c. Sócrates apresenta o remédio que, para surtir efeito, deve ser acompanhado de certo encantamento aprendido junto aos médicos trácios de Zalmoxis. (155e-157c).

1d. Critias afirma que Carmides é considerado o mais temperante entre todos os jovens e Sócrates propõe investigar a verdade disso, por meio do exame da alma do rapaz. (157c-159a).

2 - Diálogo com Carmides (159a-162b).

2a. Primeira definição de Carmides - temperança é fazer todas as coisas ordeira e calmamente (σωφροσύνη εἶναι τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ). (158e-160e).

2b. Segunda definição de Carmides - temperança é uma espécie de pudor (εἶναι ὅπερ αἰδὼς ἡ σωφροσύνη). (160e-161b).

2c. Terceira definição que Carmides afirma ter ouvido de alguém - temperança é fazer suas próprias coisas (σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). (161b-162b).

3 - Diálogo com Critias (162c-175d).

[112] Platão (2012), p. 94-95.

3a. Critias assume a definição anterior - fazer suas próprias coisas - e tenta fazer a distinção de ποιεῖν (fazer) e πράττειν (executar). Reformulação da definição - temperança é fazer coisas boas, porém não más (ποιοῦντα [...] τὸν δὲ ἀγαθὰ ἀλλὰ μὴ κακὰ σωφρονεῖν). (162c-164c).

3b. Segunda definição de Critias - temperança é conhecer-se a si mesmo (σωφροσύνην εἶναι τὸ γιγνώσκει αὐτὸν ἑαυτόν). (164c-166e).

3c. Terceira definição de Critias – entre todas as ciências, somente a temperança é ciência de si mesma e de todas as ciências (μόνη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αὐτή τε ἁυτῆς ἐστι καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη) .(166e-175d).

4 - Conclusão (175d-176d).

Dorion[113] propõe a seguinte estrutura:

"**I. Prologue** (153a-158e)

II. Les définitions de Charmide (158e-162b)

A. 1re définition: le calme (158e-160d)

B. 2e définition: la pudeur (160-161b)

C. 3e définition: faire ses propres affaires (161b-162b)

III. Les définitions de Critias (162b-175a)

A. Reprise de la 3e définition (162c-163d)

B. 4e définition: faire le bien (163d-164d)

C. 5e définition: la connaissance de soi (164d-166c)

D. 6e définition: la science d'elle-même et des autres sciences (166c-175a)

IV. Conclusion (175a-176d)".

Em nota[114] Dorion observa que o número exato de definições examinadas por Sócrates e seus interlocutores não é unânime entre os comentadores: alguns contam quatro (Hazebroucq), outros sete (Santas), outros ainda oito (Notomi). Ele mesmo aponta seis

[113] Dorion (*in* Platon 2004), p. 35.
[114] *Idem*, *ibidem*, n. 3, p. 35.

definições.[115]

Por sua vez, Hazebroucq[116] escreve que a enumeração das definições propostas no diálogo talvez seja uma dificuldade: podem ser cinco, contando a *pratique des bonnes choses*, seis (três de Carmides: *tranquillité, réserve, s'occuper de ses affaires*; três de Critias: *pratique des bonnes choses, se connaître soi-même, science de toutes les autres sciences et d'elle même*) ou ainda quatro, à qual ela adere: *tranquillité, réserve, s'occuper de ses propres affaires, se connaître soi-même*.[117]

A estrutura do *Carmides* para Schmid[118] pode ser apresentada sob dois padrões. O primeiro padrão ele chama de "The overt structure", que pode, ainda, ser subdividido em cinco modelos. Este padrão apresenta, segundo este autor, a seguinte estrutura:

"**I. Prologue, which ends Socrates' question to Charmides** - 153a1-158e5

II. Dialogue, which includes the inquiry to its aporetic ending - 158e6-175b4

A. With Charmides, which ends with Critias' brusk entry - 158e6-162b11

1. first definition, which ends in refutation - 158e6-160d4

a. formulation

b. examination/refutation

2. second definition, which ends in refutation - 160d5-161b4

a. formulation

b. examination/refutation

3. third definition, which ends in mockery of Critias - 161b4-162b11

a. formulation

b. examination/refutation

B. With Critias, which ends with Socrates' comments - 162c1-175b4

1. third definition, which Critias abandons - 162c1-164d3

---

[115] *Idem, ibidem*, p. 37.

[116] Hazebroucq (1997), n. 1, p. 203.

[117] A autora ainda esclarece: "La question du nombre de définitions est cependant assez mineure et tient surtout à ce qu'on choisit d'accentuer: la différence entre les définitions d'opinion de Charmide et celles plus savantes de Critias, ou bien le contraste entre des définitions ordinaires et des expressions plus socratiques, ou encore la rupture entre la *connaissance de soi-même* et les reformulations qui suivent, selon qu'on considère qu'elles peuvent être socratiques ou non."

[118] Schmid (1998), p. 153-158.

a. formulation and modification by Socrates

b. examination/refutation

2. fourth definition, which ends in (apparent) refutation - 164d3-175b4

a. formulation

b. examination/refutation

(i) as to its possibility - 167a9-169d2

(ii) as to its desirability - 169d3-175b4

III. Epilogue or closing scene".

No primeiro modelo deste padrão, diz o autor, o diálogo possuiria quatro definições: "quietness", "shame", "to do one's own" e "self-knowledge". No segundo modelo, cinco definições: "quietness", "shame", "to do one's own", "to do good things" e "self-knowledge". No terceiro modelo, seis: "quietness", "a sense of shame", "to do one's own", "to do good things", "self-knowledge" e "knowledge of the good" (implicit). O modelo quatro apresenta também seis definições: "quietness", "shame", "do one's own", "self-knowledge", "knowledge of itself and other knowledges" e "knowledge of knowledge and nonknowledge". E o modelo cinco, oito definições: "quietness", "shame", "do one's own", "do good", "self-knowledge", "knowledge of itself and other knowledges", "knowledge of knowledge and nonknowledge" e "know good".

O segundo padrão estrutural proposto é chamado "The depth-dialectical structure". Este padrão, segundo Schmid, analisa o diálogo como uma ascensão em três estágios até a definição e, em seguida, como uma descida, novamente em três estágios, a partir deste ponto elevado. Assim, ele apresentaria o seguinte aspecto:

The definition of *sophrosune*

167a1-8

Socrates/Critias	metaphysics of self-relation
164d4-166e11	167a9-169d2
Critias	knowledge of knowledge
162c1-164d3	169d3-172c3

Charmides	knowledge of good/evil
158e5-162b11	172c4-175b4
entrance/prologue	conclusion/exit scene
153a-158e5	175b4-176d5

Um segundo modelo deste padrão seria um que analisasse o diálogo em termos das definições dadas. Assim, ele ficaria:

Definition 4: self-knowledge

164d5-167a1-8

Definition 3: do own	metaphysics of self-relation
161b4-164d4	167a9-169d2
Definition 2: shame	knowledge of knowledge
160d5-161b4	169d3-172c3
Definition 1: quietness	knowledge of good/evil
158e6-160d4	172c4-175b4
entrance/prologue	conclusion/exit scene
153a-158e5	175b4-176d5

Finalmente, um último modelo deste padrão acrescentaria uma complicação, concebendo o diálogo ainda como uma ascensão mas abrindo-se no topo a partir de quatro interpretações. Esta abordagem sugere que há três perspectivas a partir das quais o diálogo deveria ser considerado como uma inter-relação entre comportamento, cognição e as relações interpessoais do processo de exame na parte final da investigação. Assim, a estrutura seria:

4th form: knowledge of what one knows and does not know: statement at 167a1-7

3rd form: knowledge of knowledge and of nonknowledge: 166e6-7

2nd form: knowledge of itself and other knowledges: 166c2-3

1st form: self-knowledge: 164d4

Definition 4: self-knowledge 164d5-167a1-8

Definition 3: do own	metaphysics of self-relation
161b4-164d4	167a9-169d2

Definition 2: shame	knowledge of knowledge
160d5-161b4	169d3-172c3
Definition 1: quietness	knowledge of good/evil
158e6-160d4	172c4-175b4
entrance/prologue	conclusion/exit scene
153a-158e5	175b4-176d5

Essas possíveis estruturações do diálogo são interessantes no sentido de permitirem leituras alternativas - para dizer o mínimo. Assim, mantê-las-ei em meu horizonte de leitura e análise.

Um último esclarecimento se faz necessário: A "tradução/interpretação" do diálogo que apresento neste trabalho é resultado da comparação do texto grego com as traduções de alguns autores e tradutores. Privilegiei, dentre todos, a tradução francesa de Dorion (*in* Platon 2004), retirando desta comparação minha própria "tradução/interpretação" para o português do texto do *Carmides* que aqui se encontra.[119]

Capítulo 1

1.1 Σωφροσύνη e o prólogo

Para Dorion[120] o prólogo do *Carmides* é de grande riqueza e mereceria por si só um comentário aprofundado. Seria um erro, diz o autor, considerar o prólogo desprovido de interesse filosófico, já que ele estabelece uma ligação entre a *sagesse*[121] (σωφροσύνη), a alma e a dialética. Se a alma, escreve Dorion, é a sede da *sagesse*, toda tentativa de defini-la

[119] Os tradutores com os quais comparei a tradução de Dorion foram: Lamb (*in* Plato 1955), Carlos Alberto Nunes (*in* Platão 1970), A. Croiset (*in* Platon 1972), Hazebroucq (1997) e E. Bini (*in* Platão 2011). Os textos gregos utilizados foram tanto o que aparece em Lamb como o que aparece em A. Croiset.

[120] Dorion (*in* Platon 2004), p. 36-37.

[121] Dorion opta pela tradução de σωφροσύνη pelo termo francês *sagesse* e explica (*in* Platon 2004, n. 4, p. 18) que este termo se impõe não somente porque convém à concepção de σωφροσύνη defendida por Sócrates mas também por certas definições propostas por seus interlocutores. Assim, por exemplo, quando Carmides define a σωφροσύνη como uma espécie de calma e tranquilidade, a tradução por *sagesse* se impõe na medida em que se diz que ele, por ser calmo e tranquilo, é *sage*. Manterei sua opção nesta exposição de suas ideias.

independentemente da alma está fadada ao fracasso como mostra o desenvolvimento do diálogo. Critias fracassa nas suas tentativas de fundamentar suas definições em razão de seu desconhecimento do fato que a *sagesse* não pode ser definida senão em sua relação com a alma.

De acordo com Dorion, há onze ocorrências do termo ψυχή: sete aparecem no prólogo e quatro outras nas seções consagradas às tentativas de definições, sendo que apenas uma vez quando Critias é o interlocutor de Sócrates. Assim, Carmides e Critias não apreendem a lição fundamental de que para definir adequadamente a *sagesse* tem-se que considerar a alma, visto ser ali a sede da virtude.

Um segundo ensinamento do prólogo, segundo Dorion, diz respeito ao papel determinante da dialética na produção da *sagesse* na alma. A *sagesse*, escreve Dorion, não pode se manifestar na alma senão graças a uma espécie de alteridade que revele a alma a si mesma e que a torne, pelo conhecimento que adquire de si mesma, *sage*. Esta alteridade, indispensável ao conhecimento de si, é propiciada pela dialética sob a forma da refutação (ἔλεγχος) que a encarna. Esta lição, diz Dorion, é novamente exposta por Sócrates no seguimento do diálogo, sem que seus interlocutores percebam a significação profunda desta doutrina. Antes mesmo que Sócrates e seus interlocutores comecem a busca pela definição da σωφροσύνη, o prólogo já a apresenta como a "santé de l'âme" e Sócrates como o médico que conhece o tratamento apropriado - o ἔλεγχος - para curar e tornar sensata a alma.[122]

No seu estudo sobre o *Carmides*, Hazebroucq[123], antes de tratar propriamente do prólogo, explica sua opção por traduzir o termo grego σωφροσύνη pelo termo francês *modération*, apresentando e comentando as opções de vários estudiosos. Assim, diz ela, *sagesse* e *sagesse pratique* são os termos adotados em francês para este diálogo. *Sagesse* é frequentemente preferido a *tempérance* já que a conotação de *maîtrise de soi* não aparece em nenhuma definição proposta no diálogo e este termo permite adaptar-se à grande generalidade

[122] Nesta mesma linha North (1966), p. 153: "In this instance, both setting and characterization support and dramatize the search for a definition of the virtue. The setting is a palestra, which evokes the image of physical exercise, suppleness, and health, to which correspond the mental gymnastics and intellectual subtlety of Socrates and the conception of sophrosyne as health of soul, the true source of physical health."
[123] Hazebroucq (1997), p. 10-12.

dos conceitos apresentados no diálogo desde o momento em que Critias define a σωφροσύνη como "a ciência de todas as ciências e de si mesma". *Sagesse pratique* é, segundo a autora, o termo escolhido por Léon Robin para indicar o objeto do questionamento socrático (a boa conduta) em oposição à intelectualização exagerada da σωφροσύνη operada por Critias.

Quando não se opta pela transcrição pura e simples do termo em alemão, o termo preferido é *Besonnenheit* - que ela traduz por *réflexion*, *prudence*, *sagesse* - em vez de *Mässigkeit* - que ela traduz por *modération*, *tempérance* - e, em inglês, prefere-se *self-knowledge* em vez de *self-control* ou *temperance*.

Todas essas traduções, afirma ela, revelam não somente escolhas semânticas, mas opções acerca do sentido a dar ao diálogo e orientam, de alguma maneira, sua interpretação. Se σωφροσύνη quer dizer *sagesse* no *Carmides*, nada impede compreender as diferentes definições dadas neste diálogo e passa-se, sem dificuldade, da *sagesse* do comportamento de um jovem homem bem educado, àquela que também se pode chamar *réserve* ou *retenue*, em seguida àquela que exprime a máxima délfica do *conhece-te a ti mesmo* e, enfim, à *sagesse* que designa a *science d'elle même*, a ciência reflexiva. Encontra-se assim, muito naturalmente, o objeto que Platão parece querer interrogar ao pôr em questão algumas significações ordinárias da σωφροσύνη: a virtude como ciência ou a filosofia.

Hazebroucq chama a atenção para o fato de que, excetuando-se autores que dedicam uma monografia ao *Carmides* (Tuckey, Witte, Martens, Bloch), são as últimas dez páginas do diálogo que mais chamam a atenção dos comentadores. Para autores como Schleiermacher, Friedländer, Tuckey e North, essas páginas têm por objeto mais preeminente a virtude como ciência que a virtude mais específica da *modération*. Esta parte do diálogo, a mais importante para muitos, onde figura a discussão sobre a reflexividade da ciência, significa para outros (Ebert, Brown, Sciacca) que se está distante ainda da σωφροσύνη, e mesmo da ciência do bem e do mal, assim como de toda perspectiva ética, para tomar em consideração apenas o problema epistemológico do estatuto da filosofia e de seu objeto. Contudo, pergunta a autora, a ciência da ciência é uma fórmula sofìstica (Adamietz, Bonitz, Oehler), uma tese filosófica combatida por Platão (Pohlenz) ou, ao contrário, uma tese ontológica (Pinilla) que apareceria

na doutrina não-escrita atribuída a Platão (Untersteiner), ou ainda, serve ela para recusar a *inscience* de Sócrates (Dieterle, Moreau)? E já que entre as definições de σωφροσύνη não figura absolutamente a noção de *maîtrise des désirs et des plaisirs* que se encontra no *Górgias* e na *República* e, eventualmente, no *Protágoras*, é necessário deduzir que a noção de *modération* é examinada de maneira truncada no *Carmides* (North, Lamb)?

Na opinião da autora, de acordo com esses comentadores, não é plenamente seguro que o objeto desse diálogo seja a σωφροσύνη, ela seria somente pretexto para desenvolver a tese da virtude-ciência ou então para explorar - ou mesmo criticar - o *conhece-te a ti mesmo* socrático. Além disso, essa virtude parece ser, pelo menos incompletamente, definida. Hazebroucq diz, contudo, que seria estranho que um diálogo em que a palavra σωφροσύνη é mencionada cerca de quarenta vezes nas vinte e três páginas que comporta o texto, e cuja definição é buscada ao longo de toda a discussão, não tenha por objeto aquilo que ele diz ter por objeto. Para ela, é o objeto da σωφροσύνη que é difícil de conhecer, não o objeto do diálogo que estaria mutilado ou desviado.[124]

Assim, a autora opta por traduzir σωφροσύνη pelo termo francês *modération* afirmando não pretender que esta tradução seja mais exata ou mais fiel à língua que qualquer outra, justamente pela dificuldade em encontrar uma unidade de sentido para σωφροσύνη. Ela pensa que o termo *modération* poderia expressar tudo isto: entre todas as virtudes é esta que mais evoca para nós a noção de medida; se a *modération* é uma boa e bela coisa, o fato de fazer o que é preciso, como convém, exatamente, sem nada em excesso, resta ainda saber de onde vem a boa medida da conduta comedida e qual é seu fundamento, visto que a virtude da *modération* não se pode definir por alguns comportamentos culturalmente valorizados; que seja necessário saber conter-se implica uma certa ciência da medida, que não é uma técnica da mensuração ou do equilíbrio, nem uma técnica do justo meio ou do que é justo fazer quando é preciso; quando é Sócrates que tenta definir a *modération*, é com a exigência de que ela seja

[124] Com ela concorda Brann, E. (2004) p. 68: "There is, furthermore, no question that the dialogue has a single theme: temperance. The Greek word is *sophrosýne*, which means literally 'safe-' or 'sound-mindedness' (…) *Sophrosýne* is rendered variously as 'temperance' (…), as 'modesty', as 'moderation', as 'self-control', and as 'self-possession'." Também Fridländer (1964), p. 68: "... that he (a Critias) lacks the virtue of *sophrosyne* (soundness of mind, temperance, virtuousness, modesty, moderation, self-discipline) that is the topic of conversation."

ciência e que se tenha a ciência, pois não se pratica uma virtude sem saber o que ela é, e não se sabe o que a *modération* é se ela não for uma ciência, num círculo inevitável; Carmides tem um comportamento moderado, segundo a reputação que lhe é atribuída, mas não por ser verdadeiramente moderado, ele que possui apenas a ciência de seu tutor Critias; é com o objetivo de encontrar a medida desta ciência, que é a *modération*, que Sócrates critica as definições propostas por Critias. Desta maneira, pode-se compreender que esteja em questão a virtude como ciência, e a filosofia, num diálogo que trata da *modération*.

Após vermos os esclarecimentos da autora para preferir o termo *modération*, voltemo-nos para o tratamento que ela dá ao prólogo deste diálogo.

Primeiramente, Hazebroucq como Dorion, concorda em que o prólogo do *Carmides* merece uma atenção mais aprofundada a começar pelo fato de ele ocupar um quarto do diálogo.[125] E o prólogo não desempenha um papel apenas dramático de apresentação das personagens ou de introdução ao debate. Hazebroucq cita em nota Friedländer[126] que lembra que, já na antiguidade, Proclo via algo mais no prólogo platônico que apenas um artifício "dramático e psicagógico". Para ela[127], o prólogo do *Carmides* esclarece o sentido do diálogo. Pelas alusões pontuais, pelo jogo do que é dito e não dito, do que é anunciado ou somente mostrado, sem ser demonstrado, Platão significa sutilmente a coisa verdadeiramente séria sob a forma do gracejo. O prólogo deste diálogo sobre a *modération* põe em cena todos os contrários possíveis da σωφροσύνη, todas as formas da desmedida, mas faz aparecer também, sob sua desmedida aparente, novas formas de *modération* encarnadas em Sócrates. Para ela também, assim como para Dorion, o prólogo introduz a consideração da alma, ausente no restante do diálogo.

Para Schmid[128] o *Carmides* possui um dos mais ricos e fascinantes prólogos entre todos os prólogos das obras de Platão e tematiza quatro questões de interesse não apenas para o entendimento desse diálogo mas também para o entendimento da filosofia de Sócrates: (1) o tema da guerra em relação com a temperança; (2) o tema do ἔρος; (3) o tema de Carmides,

---

125 Hazebroucq (1997), p. 75.
126 *op. cit.*, n. 1, p. 75.
127 *op. cit.*, p. 77.
128 Schmid (1998), p. 1-3.

Critias e a tradição aristocrática da σωφροσύνη; e (4) o tema de Sócrates e seu auto-retrato como um terapeuta moral. Mas, apesar da importância do prólogo para o entendimento destes temas antes da investigação empreendida no diálogo mesmo, Schmid lamenta-se de que ele foi negligenciado por estudiosos como Tuckey, Taylor, Guthrie e Friedländer que dedicam pouca ou nenhuma atenção a ele.[129] Mesmo Hyland, afirma ele, que oferece uma exposição completa do prólogo, admite que apenas levanta poucas questões sem elaborá-las. Finalmente, Schmid sugere que uma apreciação detalhada do prólogo deve preparar o leitor para um profundo entendimento das investigações posteriores e do diálogo como um todo. A menos que esses temas sejam compreendidos no início, suas funções posteriores no diálogo poderão ser ignoradas, subvalorizadas ou suprimidas.

Após atenta leitura do prólogo do *Carmides* é-se levado a concordar com esses estudiosos acerca de sua riqueza e de sua profunda importância para uma adequada interpretação do diálogo como um todo. Afora a deliciosa arte literária de Platão, o prólogo dá-nos, sim, subsídios para a compreensão do debate que se desenvolverá ao longo do diálogo.

1.2 – O prólogo (153a – 158e)

(153a) Sócrates inicia seu relato[130] dizendo que retornara da batalha de Potideia[131] na tarde do dia anterior e que se alegrava de poder retomar suas ocupações nos lugares habituais, depois de um longo período fora de Atenas. Dirige-se então à palestra de Táureas[132] e lá

[129] Schmid (1998), p. 1: "And yet the prologues are often ignored in the scholarly literature on Plato's dialogues, presumably because they fall outside the inquiry itself, in which concepts are examined and arguments developed, and therefore may seem not to contribute to the substantive, philosophical part of the works."

[130] O narrador é o próprio Sócrates que o faz para um "amigo" (154b). Dorion (*in* Platon 2004) p. 114, n. 12 escreve que Platão não dá nenhuma indicação de quem seja esse "amigo" e que, segundo Hyland, *The virtue of philosophy. An interpretation of Plato's* Charmides, Athens (Ohio), Ohio University Press, 1981, p. 25-26, este companheiro é, de fato, cada leitor em particular.

[131] Tucídides (I 56-66) relata-nos essa batalha que marca o início da Guerra do Peloponeso em 432 a. C. A batalha de Potideia estende-se por três anos, e Tucídides nos diz que os atenienses enviaram 30 naus e 1000 hoplitas (entre estes Sócrates), sob a chefia de Arquéstratos filho de Licomedes, para cercar a cidade, demolir suas mulharas e fazer reféns. É durante o cerco e a batalha contra esta cidade da Trácia, que Sócrates diz (156 d) ter encontrado um médico trácio de Zalmoxis. A presença de Sócrates em Potideia é também mencionada na *Apologia* 28e e no *Banquete* 219e.

[132] Segundo Emilio Lledó (*in* Platón 2008), nota 2, p. 326, Táureas era provavelmente um sofista ou treinador. Sobre a palestra Dorion (*in* Platon 2004), p. 32-33 escreve: "En fait, le gymnase est aussi, en Grèce ancienne, un

encontra muitos conhecidos e alguns desconhecidos.

Se Schmid[133] está correto, este início mostra já importantes temas para o entendimento da discussão sobre a σωφροσύνη que se desenvolverá ao longo do diálogo. Em primeiro lugar, o ambiente em que se encontram os interlocutores, a palestra, local de luta, e portanto, de violência, e a guerra - a batalha de Potideia, segundo Tucídides, marca o início da maior e mais sangrenta guerra já havida até então, a Guerra do Peloponeso[134] - contrastam com o ideal de moderação que a σωφροσύνη representa. Ao mesmo tempo, Platão, se não discute, ao menos dramatiza e opõe desde o início e ao longo de todo o diálogo, o antigo ideal heroico e aristocrático da "*aretê*, the corresponding virtue in time of war" e a σωφροσύνη "that expressed the all-embracing order and the morality of restraint and limitation which the *polis* demanded."[135]

Hazebroucq[136] chama a atenção para o fato de que a palestra de Táureas encontra-se em frente ao templo de Basile dedicado à realeza cujo último ocupante foi Kodro que a fez substituir pelo arcontado e de quem descendem Sólon e Pisístrato. A família de Platão – da qual fazem parte Critias e Carmides – orgulha-se de pertencer à linhagem destes grandes governantes do passado, exemplos de temperança, sabedoria e espírito democrático. Segundo a autora, Platão, aqui, pode estar se referindo ao fato de dois dos mais sanguinários dirigentes atenienses – Critias e Carmides – ligarem-se a antepassados excepcionais a quem aquele templo foi dedicado.

(153b–d) Querefonte, ao ver Sócrates, salta de entre a multidão, toma-o pelas mãos, pede informações a respeito da batalha e leva-o para sentar-se ao lado de Critias.[137] Platão

---

lieu d'éducation et de vie intelectuelle, ce qui en fait un cadre désigné pour des entretiens philosophiques qui traitent souvent d'éducation. Le choix de la palestre s'explique peut-être pour une autre raison, qui tient, paradoxalement, à l'importance que Socrate accorde à ... l'âme. Il est en effet assez frappant de constater que dans ce lieu où l'on se préoccupe, avant tout, de l'exercice et du soin du corps, Socrate discute le plus souvent, avec des jeunes gens d'une grande beauté, du soin que l'on doit accorder à l'âme. Ce serait donc, paradoxalement, pour mieux faire ressortir la préséance de l'âme que Socrate se plaît à fréquenter les gymnases, ces "temples" du soin corporel."

[133] Schmid (1998), p. 2.

[134] Tucídides I, 21, 23 e 56.

[135] North (1966), p. 150.

[136] Hazebroucq (1997), n. 4, p. 21.

[137] Sobre Querefonte, Brann (2004) p. 73 escreve: "When Socrates arrives at the gymnasium he is greeted first by a kind of philosophical nut, a histrionic person named Chaerephon, who has attached himself to Socrates. His presence shows that Socrates has slipped back into his old life, and that not all his followers are very-self-controlled; Chaerephon is a kind of immoderate innocent, harmlessly unsound of mind. He brings Socrates to sit

deixa evidente aqui o interesse de todos pela batalha - cada um tinha a sua pergunta -, tendo em vista que ela foi feroz e muitos atenienses pereceram. Tucídides escreveu: "Deve-se acrescentar que havia, na época, tanto no Peloponeso como em Atenas, uma juventude numerosa que, por inexperiência, só desejava a guerra."[138]

(153d) Todas as solicitações e perguntas acerca da batalha são respondidas. Sócrates, então, pergunta sobre o estado da filosofia (περὶ φιλοσοφίας) e se há algum dentre os jovens que se distinga por sua sabedoria (ἢ σοφίᾳ) ou beleza (ἢ κάλλει). No seguimento da narrativa, observa-se que enquanto Sócrates se refere às qualidades espirituais (σοφία) tanto quanto às físicas (κάλλος), todos na palestra restringem-se às qualidades físicas.[139]

(154a-b) Um grupo de jovens barulhentos e injuriando-se uns aos outros entra seguido por outro grupo. Critias diz a Sócrates que se aproxima alguém que, no que diz respeito à beleza, passa por ser o mais belo dos jovens e possui muitos admiradores. Trata-se de Carmides, seu primo, filho de seu tio Gláucon. Quando da partida de Sócrates, diz ele, Carmides era ainda um menino (παῖς); é agora um adolescente (μειράκιον), um belo adolescente.

(154b-e) Sócrates afirma não ser bom avaliador da beleza dos jovens[140] – todos lhe parecem belos – mas, diz ele, a beleza de Carmides é particularmente admirável e todos os demais rapazes o contemplam como se fosse uma estátua (ἄγαλμα).[141] Esta observação de Sócrates revela que, de fato, o jovem Carmides possuía uma beleza física comparável à de um deus. O que nos ajuda a compreender o efeito quase devastador que a visão desta beleza

---

down with Critias, who will not be so harmless."

[138] Tucídides II, 8. Veja-se Dorion (*in* Platon, 2004) p. 34: "... la date dramatique et l'identité des interlocuteurs renvoient immédiatement le lecteur à la fin de la guerre du Péloponnèse, à la défaite d'Athènes, à la tyrannie des Trente, à la fin tragique de Charmide et de Critias et, finalement, au procès de Socrate, qui fut condamné à mort, entre autres raisons, pour avoir été le maître de Critias." Também Schmid (1998) p. 3: "With masterly brevity, the initial scene projects the reader forward to the entire tragic story of the Peloponnesian War, beyond that to the tyranny of the Thirty, and beyond that to Socrates' own trial and execution."

[139] Hazebroucq (1997), n. 2, p. 23: "Σοφία et κάλλος correspondent respectivement aux qualités d'esprit et aux qualités physiques d'après lesquelles on peut juger de la supériorité d'un individu. La question n'est pas évidente pour les interlocuteurs de Socrate, puisqu'ils songent d'abord, et Chairéphon le premier, à la supériorité physique (on est dans une palestre) sans mettre l'accent sur la supériorité intellectuelle."

[140] Dorion (*in* Platon, 2004), n. 13, p. 114 escreve: "Comme la suite du dialogue le montrera, l'"incompétence" de Socrate ne concerne que la beauté des corps, non celle des âmes."

[141] Hazebroucq (1997), n. 2, p. 24, traduz ἄγαλμα por "la statue d'un dieu" e escreve que este termo referia-se, primitivamente, a um objeto portador de Χάρις e, posteriormente, o termo fixou-se na significação de oferenda aos deuses, especialmente na forma de oferenda que é a estátua de um deus.

provocará em Sócrates (155c-d).

Querefonte diz que o rapaz é inteiramente e perfeitamente belo (οὕτως τὸ εἶδος πάγκαλός ἐστιν), o que Sócrates poderia observar se o jovem se desnudasse. Admirado, Sócrates replica dizendo que essa pessoa seria verdadeiramente irresistível se apenas mais uma pequena coisa a ela pertencesse: uma alma naturalmente boa (Εἰ τὴν ψυχήν, ἦν δ' ἐγώ, τυγχάνει εὖ πεφυκώς.), o que não seria impossível já que Carmides pertence a uma das mais ilustres famílias de Atenas. Uma segunda vez Sócrates busca dirigir a discussão para o que realmente lhe interessa: não a beleza física, mas a beleza da alma (ψυχή); não qualquer discussão, mas uma discussão filosófica. Como escreve Dorion: "Dans le *Charmide*, on assiste à une semblable (como no *Laques*) réorientation du cours du dialogue: l'entretien se déroule dans un gymnase, tout le monde est ébloui par la beauté physique de Charmide, et il suffit que Socrate intervienne pour que la discussion porte désormais sur l'âme."[142]

(154e) Critias afirma que, de fato, o jovem é belo e bom (καλὸς κἀγαθός). Por causa do que diz Critias, Sócrates propõe desnudar a alma do jovem e contemplá-la, antes que somente a forma do corpo. Mais uma vez Sócrates deixa claro seu interesse pela alma e, segundo ele, a alma do jovem pode ser contemplada por meio do diálogo ou da discussão (διαλέγεσθαι). O psicólogo perspicaz que é Sócrates parece acreditar que o λόγος pode revelar a alma.

Hazebroucq[143] escreve que as palavras καλός κἀγαθός exprimem o ideal completo da personalidade humana, a conexão entre a beleza física e o valor (ἀρετή) do indivíduo conforme os ideais sociais. Friedländer[144] segue o mesmo entendimento e comenta que o paralelismo entre a existência física e espiritual, e o ideal de unidade dos dois, entra profundamente na discussão. Dorion,[145] por sua vez, afirma aqui a ligação que o diálogo estabelece entre a σωφροσύνη, a dialética e a alma. Se o jovem é belo e bom (καλὸς κἀγαθός), como afirma Critias, ou seja, bem dotado da virtude da σωφροσύνη, é

[142] Dorion (*in* Platon 2004), n. 16, p. 115.
[143] Hazebroucq (1997), n. 2, p. 25.
[144] Friedländer (1964), p. 68.
[145] Dorion (*in* Platon 2004), p. 36.

somente por meio da dialética – desnudando-lhe a alma – que se poderá descobrir isto. Se a alma é, escreve Dorion, a sede da virtude da σωφροσύνη, qualquer tentativa de defini-la independentemente do exame da alma fracassará. Esta seria a principal causa, segundo Dorion, da dificuldade de Carmides e Critias em fundamentar suas definições: seu esquecimento da alma, o desconhecimento de que a σωφροσύνη somente poderá ser definida em relação com a alma.

(154e-155a) Critias confirma que Sócrates sentiria prazer em conversar com o jovem já que ele é considerado assim como um filósofo, além de saber sobre poesia. Critias demonstra seu desconhecimento do pensamento socrático. Hazebroucq[146] comenta que, para Critias, Carmides sabe discutir porque se dedica incansavelmente ao exercício da crítica e ao trabalho intelectual, concebendo a filosofia como uma "ginástica intelectual" e a poesia como o instrumento privilegiado do exercício formal do espírito. Complemento o que diz a autora: Critias pensa que Sócrates quer simplesmente avaliar a capacidade intelectual do jovem, enquanto o que parece que Sócrates pretende é examinar sua alma por meio do aparentemente mais adequado instrumento: o λόγος. Veremos que mesmo esta crença de Sócrates será posta em dúvida no final do diálogo (175a-176a).

O comentário de Friedländer deve ser avaliado.[147] Para ele, Carmides é descrito como possuidor de um dom perfeito, pois seu ser interior parece corresponder à sua aparência externa pelo fato de possuir os talentos tanto filosófico como poético. O autor comenta ainda que esta combinação seria a própria imagem de Platão, já que esta é a substância do que ele desejava que os homens fossem e complementa em nota que isto pode significar que Platão esteja tomando o lado de seu tio Carmides apesar dos acontecimentos de 404. Creio, digo eu, ser importante lembrar que esta é uma fala posta por Platão na boca de Critias e não na de Sócrates. Dificílimo dizer se Platão aprova a afirmativa de Critias. O contrário nos parece mais plausível se lembrarmos o que ele escreveu na Carta VII sobre a atuação de seus parentes durante o governo dos Trinta: "À cabeça da nova ordem cinquenta e um cidadãos foram eleitos chefes, onze na cidade, dez no Pireu (estes dois grupos foram encarregados da

[146] Hazebroucq (1997), n. 4, p. 25.
[147] Friedländer (1964), p. 67 e n. 1, p. 309.

“ágora” e de tudo o que concernia à administração das cidades) – mas trinta constituíam a autoridade superior com poder absoluto. Vários de entre eles sendo ou meus parentes, ou conhecidos, logo me atraíram a si, para tarefas que me convinham. Alimentei ilusões que não tinham nada de espantoso devido à minha juventude. Imaginava, de facto, que eles governariam a cidade, desviando-se dos caminhos da injustiça para os da justiça. Observava também com ansiedade o que iriam fazer. Ora, vi aqueles homens em pouco tempo fazerem lamentar os tempos da antiga ordem, como uma idade de ouro. Entre outros, ao meu querido e velho amigo Sócrates [...] quiseram associá-lo à tentativa de levar pela força um cidadão a ser condenado à morte, isto com o objectivo de, por alguma forma, o comprometerem na sua política. Sócrates não obedeceu e preferiu expor-se aos maiores perigos, a tornar-se cúmplice de acções criminosas. Face a todas estas coisas e a outras do mesmo gênero, e de não menos importância, fiquei indignado e afastei-me das misérias dessa época. Depressa os trinta caíram e, com eles, todo o seu regime.”[148]

(155a) Sócrates lembra que essas qualidades do jovem devem-se à sua ascendência do poeta e estadista Sólon. Novamente Platão faz referência à discrepância entre o estadista equilibrado e justo que foi Sólon – ancestral ilustre de Platão, Critias e Carmides – e o governo tirânico e autocrático liderado por estes dois últimos.[149]

Sócrates pede a Critias que chame o rapaz para conversar, já que isto seria adequado ocorrer diante de seu tutor e primo. A respeito disto, lembra-nos Dorion[150], a passagem da *República* VII 539 b-d[151] em que Sócrates defende a ideia de restringir a prática da dialética à idade adulta tendo em vista o fato de que “os rapazinhos, logo que sentem o sabor dos discursos, passam a servir-se deles como um brinquedo, sempre usando-os para contradizer-

[148] Platão (1989), p. 48-49.

[149] Hazebroucq (1997), n. 5, p. 25 escreve: “Le père de Platon était fier de pouvoir se réclamer de cet illustre ancêtre. Mais Solon est aussi le représentant de l’idéal de l’ εὐνομία, de cet état d’équilibre dans l’Etat obtenu par l’instauration de la justice pour éviter les dissensions internes. Cela ne manque pas de piquant de rappeler que les deux futurs tyrants (la tyrannie est la pire forme de démesure en politique) descendent de Solon, l’instaurateur d’une certaine forme de modération politique.”

[150] Dorion (*in* Platon 2004), n. 18, p. 115.

[151] Platão (2006) p. 302. Veja-se ainda *Apologia* 23c-d (Platão 2012, p. 77): “Além do mais, os jovens que seguem comigo [...] gostam de ouvir os homens sendo “inspecionados” (ἐξεταζομένων), e eles mesmos muitas vezes me imitam, ou seja, tentam “inspecionar” (ἐξετάζειν) outros... Como consequência, descobrem, penso eu, grande abundância de homens que *pensam* saber algo, mas que pouco ou nada sabem. A partir daí então os “inspecionados” (ἐξεταζόμενοι) por eles passam a odiar *a mim*, e não a si mesmos, e a dizer que Sócrates é um miasmático e corrompe os jovens...”. (Parênteses meus).

se, e, imitando aqueles que os refutaram, eles próprios refutam os demais" e "rapidamente passam a não dar crédito a nada daquilo em que antes acreditavam. A partir disso, diante dos outros, eles próprios e a filosofia em seu conjunto caem em descrédito." A esperança de Sócrates é a de que o mais velho "não irá querer participar dessa mania, preferirá imitar quem prefere discutir e examinar a verdade a imitar quem, pelo prazer da brincadeira, brinca e refuta. Ele próprio será mais moderado e, ao invés de depreciá-la, tornará sua profissão mais digna de respeito." No caso do *Carmides*, no entanto, veremos que é o mais jovem (Carmides) que se revelará mais propício a uma discussão mais sincera e honesta.[152]

(155a-c) Critias concorda em chamar Carmides, e propõe a Sócrates apresentar-se como médico[153] que conhece um remédio para a dor de cabeça (κεφαλῆς φάρμακον) de que o jovem se queixou pela manhã.[154] Sócrates não se opõe a isto e narra o alvoroço que se estabelece quando da chegada de Carmides. Uns e outros dos sentados empurram-se na esperança de ter o jovem assentado ao seu lado.[155] O rapaz acaba por sentar-se entre Critias e Sócrates. O lugar ocupado por Carmides entre Critias e Sócrates pode significar, como diz Schmid[156], que o diálogo envolve, entre outras coisas, um embate entre Sócrates e Critias pela autoridade moral em relação a Carmides.[157] Talvez sim, talvez não, digo eu, tendo em vista

---

[152] Dorion (*in* Platon 2004), n. 229, p. 156: "... or le dialogue a précisément montré qu'il (Critias) ne se connaît pas lui-même et qu'il est moins sage que Charmide, puisqu'il ne reconnaît nulle part qu'il n'est pas sage, ni même qu'il ne sait pas s'il l'est."

[153] W. Jaeger (2001), p. 521: "Sócrates move-se no movimento da escola ateniense de atletismo, o ginásio, onde cedo se torna uma figura indispensável ao lado do ginasta e do médico. [...] Há uma certa analogia interior entre o diálogo socrático e o ato de se desnudar para ser examinado pelo médico ou pelo ginasta, antes de se lançar no combate, na arena." A proposta de Critias passa, assim, a fazer sentido: a presença de um médico na palestra seria normal e atrairia a atenção de um jovem cuja cabeça dói.

[154] Sobre isto escreve Dorion (*in* Platon 2004), n. 22, p. 115-116: "En effect, comme Socrate l'expliquera plus tard dans le dialogue (170d - 171c), celui qui n'est pas lui-même médecin ne peut pas désmarquer l'imposture de celui qui se fait passer pour médecin; comme Charmide n'est pas médecin, il n'est pas en mesure de déterminer si Socrate possède, ou non, la compétence médicale que Critias lui demande de feindre."

[155] Brann (2004) p. 73: "You have to read the dialogue to feel the intensity of its charm: the erotically charged atmosphere of the gym, the Dionysiac entrance of the beautiful and well-born boy with his rout of followers, the ludicrous eagerness of the men pushing each other off the benches so he'll sit by them."

[156] Schmid (1996) p. 21.

[157] Hazebroucq (1997), n. 3, p. 26: "Cette place signifie la forme non encore mûrie de la σωφροσύνη de Charmide, selon P. Friedländer, *Platon*, Bd. II, Berlin, 1957, p. 63, et la situation d'un jeune homme pris entre la philosophie et la sophistique, selon B. Zehnpfennig, *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte*, Münich, 1987, p. 22." Ainda North (1966), p. 154-155: "The very arrangement of the cast of characters is significant: Charmides – the exemplar of temperamental sophrosyne (the *dêmôdês* quality of *Laws* 710A, which belongs to certain animals and children naturally restrained in their appetites), who cannot explain what sophrosyne is and therefore, by Platonic standards, does not truly possess it – is seated between Critias and Socrates. Critias, as befits a pupil of the Sophists, represents both their approach to ethical values and their habits of debate. Socrates symbolizes genuine sophrosyne, the philosophical virtue, the inner reality in contrast to the mere semblance

que, no final do diálogo (176b-d), o próprio Critias, não somente incentivará mas ordenará a Carmides, não se afastar de Sócrates. O que pode ser entendido como tentativa de manter sua autoridade – ao dar uma ordem ao rapaz – mas correndo o risco de enfraquecê-la.

(155c-e) À sua chegada Sócrates diz perder a confiança que parecia possuir para conversar com o jovem. Assim que Critias o apresenta a Sócrates dizendo-lhe que este possui o remédio para a sua dor de cabeça, um círculo de ouvintes se forma ao redor deles e Carmides imediatamente pergunta-lhe sobre o remédio. Sócrates confessa que, neste momento, olha para dentro do manto de Carmides, se inflama e não mais está em si: ὦ γεννάδα, εἶδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου καὶ ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτ' ἐν ἐμαυτοῦ. Ele diz lembrar-se dos sábios versos do poeta Cídias sobre as coisas do amor, que diziam que um pequeno cervo vendo-se frente a frente com um leão deve temer não ser feito em pedaços, pois ele mesmo, Sócrates, sente-se como que nas garras de uma fera.[158] Quando o jovem lhe pergunta se de fato conhece o remédio, diz Sócrates que é com grande dificuldade que lhe responde afirmativamente.[159]

Hazebroucq[160] pergunta-se: estaria Platão neste momento referindo-se ao sentido convencional de σωφροσύνη como controle dos apetites e paixões (ἐγκράτεια), para não mais tratá-la neste sentido ao longo do diálogo, acentuando somente o sentido intelectual de σωφροσύνη? Esta questão se põe para Hazebroucq porque Helen North[161] escreve que Platão, no *Carmides*, "... has not done is to refer, even in passing, to the definition of sophrosyne that is most common in the late fifth century and indeed in Plato's own later dialogues: control of the appetites and passions. The reason is clearly that such a definition would not contribute to

---

embodied in Charmides and the illusion of intellectual comprehension which Critias represents. As the symbolic seating arrangement is established, setting and character at once make themselves felt."

[158] North (1966), p. 154: "In a brief foreshadowing of the device that is much more developed in the *Symposium*, Plato calls attention to the *erôs* of Socrates at the very moment when Charmides enters the palaestra (155D); he uses this mean to contrast the "outer" with the "inner" and to introduce the first reference to passion as a wild beast. The fact that Socrates' *erôs* is actually directed towards the intellect of Charmides, rather than towards his physical beauty, is a constant reminder of sophrosyne in the popular sense of self-control. The reminder has special value because everything in the dialectic of the *Charmides* directs our attention to other nuances of the virtue, and even the portrait of Socrates himself gives greater prominence to intellectual than to moral sophrosyne."

[159] North (1966), p. 153: "Socratic sophrosyne has three principal facets: self-knowledge, the *sôphrôn erôs*, and what Socrates' admirers called *enkrateia* ("self-control") or *autarkeia* ("self-sufficiency, independence")".

[160] Hazebroucq (1997), n. 1, p. 27.

[161] North (1966), p. 158.

the purpose of the dialogue – the discussion of virtue as knowledge."

Não creio que se possa afirmar categoricamente, como faz Helen North, que Platão, no *Carmides*, não se refira, mesmo de passagem, ao sentido de σωφροσύνη como controle dos apetites e paixões (ἐγκράτεια). Esta passagem em particular, apresenta Sócrates como exemplo de alguém dotado desta virtude neste sentido, depois de temporariamente perder o controle.[162] Alguém que numa situação de extrema e quase irresistível eroticidade (segundo Schmid[163] o "inflamar-se" pode significar que Sócrates teve uma ereção), consegue, por meio da razão, controlar-se. Schmid escreve: "His success here suggests the larger pattern of the whole: the love of the beautiful is moderated and transformed by the rational pursuit of wisdow."[164] A própria Helen North escreve também: "Plato's treatment of sophrosyne is intensely dynamic. The earliest stage is naturally the most Socratic: it is dominated not only by Socrates' conception of virtue as knowledge but also by Socrates himself as the exemplar of sophrosyne. This stage is represented in the dialogues by the *Charmides*."[165] Ao meu sentir, há, no *Carmides*, temas implicitamente desenvolvidos, ainda que se possa – ou se deva – concordar em que seu principal tema seja compreender em que medida a σωφροσύνη é um conhecimento, ou seja, apreciá-la sob seu viés propriamente intelectual. Temas como a relação deste conhecimento com o controle dos apetites e das paixões e, ainda, como ele poderia contribuir para o bom governo, estão presentes no *Carmides* ainda que *en passant*. Como escreve Dorion[166] "... la *sôphrosúnê* désigne la santé de l'esprit, soit la saine disposition intellectuelle qui permet à l'homme de juger droitement, de faire preuve de maîtrise de soi, de sagesse, de réserve et de retenue. La signification du terme *sôphrosúnê* oscille ainsi entre deux pôles, intellectuel et éthique, qui ne s'excluent pas nécessairement. (...) On retrouve également dans le *Charmide* l'oscilation décrite ci-dessus, puisque défend une conception exclusivement et exagérément intellectualiste de la *sôphrosúnê*, et que Socrate est le seul qui

[162] Hazebroucq (1997), n.1, p. 27: "Socrate troublé se reprend grâce à la médiation du discours d'un poète [...]. Il fait ainsi montre d'un des comportements passant pour σώφρων: se retenir, être maître de soi, ce qui ne signifie pas être impassible!".
[163] Schmid (1998), p. 10.
[164] *idem, ibidem.*
[165] North (1966), p. 152. Vejam-se ainda as notas 155 e 158 acima.
[166] Dorion (*in* Platon 2004), p. 18.

parvient à réconcilier et à unifier ses composantes èthique et intellectuelle."[167] Assim, penso eu, a discussão da virtude como conhecimento não afasta o papel que este conhecimento exerce no controle das paixões e apetites por meio da virtude apropriada, a σωφροσύνη. Ao contrário, o *Carmides* reforça esse papel. Por isso, Platão apresenta Sócrates, neste momento, como um homem excelentemente dotado de σωφροσύνη e, em razão disto, capaz de dominar-se.

Ainda sobre este ponto Dorion[168] discute longamente a questão de saber por que nenhuma definição da σωφροσύνη entendida como controle ou domínio dos apetites e paixões (ἐγκράτεια) é apresentada e examinada no *Carmides* tendo em vista que essa concepção era a mais comum, difundida e popular daquela virtude. Além de ser popular, Xenofonte aponta Sócrates como modelo de ἐγκράτεια e em diálogos posteriores ao *Carmides* o próprio Platão parece subscrever essa noção de σωφροσύνη.

Uma resposta é dada, segundo Dorion, por Witte[169] argumentando que, visto ser esta uma concepção popular, e tanto Critias como Carmides pertencerem à aristocracia ateniense, não é surpreendente que nenhum dos dois a apresente como definição da virtude. Para Dorion, nada impediria que Sócrates examinasse essa noção popular em presença de dois aristocratas e dá o exemplo do *Lisis* onde Sócrates introduz e discute opiniões que não são as de seus interlocutores. Além disso, prossegue Dorion, ainda que a noção de σωφροσύνη como controle dos apetites e paixões fosse popular, os aristocratas não estariam dispensados de demonstrar um tal domínio.

Assim, a explicação de Dorion para a ausência da noção da σωφροσύνη como ἐγκράτεια no *Carmides* é sua incompatibilidade com a doutrina da virtude-ciência defendida por Sócrates. Para Sócrates, diz Dorion, o conhecimento é condição necessária e suficiente

---

[167] Veja-se Croiset, M., (*in* Platon 1949), p. 48: "Le mot σωφροσύνη, en ce sens, appartient à la langue de la période attique: chez Homère (sous la forme σαοφροσύνη, assez rare d'ailleurs), il signifie uniquement le *bon sens*; chez les Attiques, il désigne un ensemble de qualités intelectuelles et surtout morales qui correspondent à un certain équilibre de l'âme, à une possession de soi-même qui va de la simple dignité dans l'attitude extérieure (du *comme il fait*) jusqu'à la plus haute vertu."

[168] Dorion (*in* Platon 2004), p. 37-41.

[169] Witte, B., *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, Interpretation zu Platons Charmides, Berlin, De Gruyter, x-166p., 1970. (Citado por Dorion (*in* Platon 2004), n. 3, p.38).

para o agente adotar uma conduta virtuosa, não se admitindo, nessa condição,[170] a possibilidade da ἀκρασία (falta de controle) e, portanto, a desnecessidade da ἐγκράτεια (domínio dos desejos e paixões) para o indivíduo dotado do conhecimento que é a σωφροσύνη. Entretando, finaliza Dorion: "Cette interprétation des motifs pour lesquels Platon, à l'époque de la composition du *Charmide*, juge l'*egkráteia* inutile, voire absurde, permet d'expliquer qu'une définition de la *sophrosúne* en termes de "maîtrise de soi" ou "maîtrise des plaisirs" ne puisse pas être retenue, mais elle ne rend pas compte de l'absence même d'une telle définition. Cette absence demeure, à bien des égards, un mystère." Voltarei à questão da tese da "virtude-ciência" atribuída a Sócrates adiante, p. 117-120.

(155e-156a) Carmides pergunta de que remédio se trata e Sócrates explica-lhe que se trata de uma planta à qual se deve acrescentar um encantamento e que a planta junto com este encantamento é capaz de curar, mas sem o encantamento ela não produz efeito algum. Carmides diz que fará uma cópia do encantamento sob o ditado de Sócrates. Este pergunta se isto ocorrerá com seu livre consentimento ou à força. Carmides sorri e diz que será com o consentimento de Sócrates.[171]

(156a) Ao ouvir o jovem referir-se a ele pelo nome, Sócrates pergunta-lhe como sabe o seu nome e o rapaz explica-lhe que seria grave falta de sua parte se não o soubesse, já que Sócrates é assunto corrente entre os jovens, além de lembrar-se de, quando criança, vê-lo em companhia de seu primo Critias.

(156b-c) "O encantamento", prossegue Sócrates, "não pode curar a cabeça separadamente, e nisto segue os bons médicos que afirmam não ser possível curar os olhos separadamente, mas é preciso curar toda a cabeça se se deseja curar os olhos, assim como, para curar a cabeça, é necessário cuidar de todo o corpo. Querer cuidar da cabeça independentemente do corpo é um absurdo, dizem eles". Sócrates pergunta se Carmides

---

[170] Dorion (*in* Platon 2004), n. 1, p. 40: "Pour Platon, la maîtrise de soi n'est pas distincte du savoir, puisque c'est la *sophía* qui fait que l'on se domine soi-même (cf. *Prot*. 358c). Autrement dit, la maîtrise de soi n'est pas une disposition ou une capacité indépendante du savoir, puisqu'elle n'est en réalité qu'un simple *effet* du savoir."

[171] Dorion (*in* Platon 2004), n. 28, p. 117: "Charmide ne semble pas prêt, dans ce passage, à menacer Socrate d'un éventuel recours à la force s'il n'obtient pas ce qu'il attend de lui, mais c'est une possibilité qu'il envisage ouvertement à la fin du dialogue (cf. 176c-d), ce qui peut être lu comme une allusion aux rapports tendus et conflictuels entre Socrate et les Trente." É o que faz Brann (2004) p. 74-75: "All this byplay is amusing – and also ominous (...) There's a game and a battle here, in this direct Platonic mime of Socrates."

concorda com esta afirmação. Este responde que sim.

(156d-157a) Ao ouvi-lo responder afirmativamente, Sócrates retoma a confiança temporariamente perdida (155c) e explica a Carmides que aprendeu o encantamento de um dos médicos e discípulos trácios de Zalmoxis,[172] quando estava no exército em Potideia. "Este trácio", diz Sócrates, "disse que os médicos gregos têm razão em dizer que não é possível curar os olhos independentemente da cabeça e nem a cabeça independentemente do corpo, mas, além disso, o rei e deus Zalmoxis afirma que não é possível curar o corpo independentemente da alma (ψυχῆς). E se os médicos gregos encontram-se em dificuldades em relação à maior parte das doenças é porque desconhecem este princípio: não é possível curar a parte sem curar o todo. Ele dizia ainda que é a alma (ψυχῆς) a fonte de onde decorrem, para o corpo e para o homem inteiro (παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ), todos os bens e todos os males, de modo que é preciso, de início e antes de tudo, cuidar (θεραπεύειν) da fonte se se quiser ter o corpo são".[173]

Hazebroucq[174] observa que as ideias apresentadas aqui – o homem constituído de corpo e alma e os bens e males do corpo decorrendo da alma –, embora apareçam no *Ménon* 88e-89a e nas *Leis* X, 896d, supõem a teoria platônica da tripartição da alma e esta teoria não está presente no *Carmides*. Penso que esta teoria não está presente no *Carmides*, mas penso também que não é necessário supô-la aqui. Talvez este problema tenha aparecido para a autora porque ela traduz παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ por "l'homme dans toutes ses parties", o que me parece, no mínimo, extravagante.

Dorion, por sua vez, escreve[175], referindo-se a esta passagem, que, embora curioso e estranho, o "todo" não é nem o corpo nem o composto de corpo e alma, mas somente a alma. E argumenta no sentido de que se é preciso cuidar do todo antes da parte, e que a boa saúde da

---

[172] Sobre Zalmoxis, Sálmoxis ou ainda Gebeleizis, veja-se Heródoto, *História*, IV, 94-96.

[173] North (1966), p. 155: "The metaphor of health, which Plato so frequently associates with sophrosyne, provides the first approach to the virtue in the *Charmides*. Socrates undertakes to cure the boy's headache and, after stating the principle of the Whole in medicine – the head cannot be cured without the entire body – extends it still further by maintaining that the body cannot be healed without the soul. In fact, it is sophrosyne in the soul that guarantees health in the body (157A)."

[174] Hazebroucq (1997), n. 3, p. 31.

[175] Dorion (*in* Platon 2004), n. 34 e 36, p. 118-119. Os dois parágrafos a seguir foram publicados – com algumas alterações aqui - nos Anais do VII EPOG – Encontro de Pós-graduandos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP em 2012 sob o título "A *sképsis* socrática como cuidado da alma."

alma é a condição da saúde das partes da cabeça e do resto do corpo, segue-se que a alma é o todo de que é preciso cuidar se se deseja o bom estado das partes.

Seria realmente estranho e curioso se esta fosse a boa interpretação da passagem, que não me parece ser. Se considerarmos os termos que Sócrates utiliza para mostrar o tratamento primordial que a alma merece em relação ao corpo, talvez possamos propor outra explicação. Sócrates afirma em 156e, que Zalmoxis diz que do mesmo modo que não se deve cuidar dos olhos independentemente da cabeça, nem cuidar da cabeça independentemente do corpo, não se deve cuidar do corpo independentemente da alma. Ora, da mesma forma que os olhos são parte da cabeça e a cabeça parte do corpo, o corpo é parte da alma. Ou seja, não é possível cuidar da cabeça sem cuidar dos olhos porque dela fazem parte os olhos, embora seja possível cuidar dos olhos sem, com isso, cuidar da cabeça. É a mesma relação que é preciso estabelecer entre o corpo e a alma. Não é possível cuidar *só* da alma - como parece pensar Dorion - pois dela faz parte o corpo, embora seja possível cuidar *só* do corpo. Este é o homem todo inteiro (παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ) de quem é preciso cuidar. Este é o todo. Este é o homem. Neste sentido, parece-me, escreveu acertadamente W. Jaeger[176]: "A alma de que Sócrates fala só pode ser compreendida com acerto se é concebida em conjunto com o corpo, mas ambos como dois aspectos distintos da mesma natureza. No pensamento de Sócrates, o psíquico não se opõe ao físico. (...) Mas, assim como pela existência do corpo e da alma como partes distintas de uma só e mesma natureza humana se espiritualiza esta natureza física, ao mesmo tempo reflui sobre a alma algo da própria existência física."

Porém, como observa Hazebroucq[177], a questão, parece, não é de simples solução, pois a interpretação de que o todo que é preciso cuidar é o homem (segundo ela T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto, 1970, p.7, faz de τὸ ὅλον sinônimo de παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ) deixa em aberto uma questão: trata-se do homem enquanto tem uma alma e um corpo? Se for isto, diz ela, é preciso dizer que a alma é a fonte de onde decorrem os bens e os males que se aplicam a ela mesma e ao corpo. Esta é a interpretação, segundo ela, que P. M. Steiner dá no

[176] Jaeger, W. (2001), p. 534. Na p. 520: "Sócrates é um autêntico médico, a ponto de, segundo Xenofonte (*Mem*., I, 2, 4 e IV, 7, 9), não se preocupar com a saúde física dos seus amigos do que com seu bem-estar espiritual. Mas é sobretudo o médico do homem interior."
[177] Hazebroucq (1997), n. 1, p. 31.

seu *Psyche bei Platon*, Göttingen, 1992, p. 42. E Hazebroucq escreve: "Cette interprétation est séduisante en ce qu'elle instaure un lien profond entre des notions éparses et plus ou moins thématisées ou franchement discutées dans le *Charmide* (la *sophrosunè*, la *science d'elle-même*, le *souci de soi-même* et l'étrange *être qui se meut lui-même*), mais laisse subsister encore une difficulté: comment l'âme peut-elle être à la fois tout et partie? Une autre difficulté consiste à expliquer ce qui est suggéré par l'analogie entre les biens et les maux qui découlent de l'âme et ceux qui découlent de la tête, ainsi que par le principe qui veut qu'on ne soigne pas le corps sans soigner l'âme, ni, généralement, la partie sans le tout: le corps serait-il une partie de l'âme?"

É interessante lembrar, sobre isto, uma bela passagem de Cornford.[178] Cornford escreve que quando Sócrates dizia aos atenienses que o mais importante na vida não era a riqueza ou a posição social, mas a alma, isto lhes parecia muito estranho, pois eles pensavam que sua alma "era um espectro etéreo e insubstancial, ou um duplo de seu corpo, uma sombra que, no momento da morte, podia esvoaçar para um sombrio Hades nos confins da não-existência". Para eles o que era substancial, o seu verdadeiro ser, era o corpo possuidor de uma consciência que juntamente com ele se enfraqueceria e pereceria: "Dizer-lhes que sua principal preocupação deveria ser o cuidado com a "alma" e sua perfeição era como lhes dizer que esquecessem sua substância e acalentassem sua sombra." Mas, para Sócrates, o verdadeiro ser não está no corpo mas na alma, ela é a sede da capacidade de discernir o bem do mal, infalivelmente escolhendo o bem. "O autoconhecimento implica o reconhecimento deste ser verdadeiro. O auto-exame é uma disciplina constantemente exigida para distinguir seu julgamento das sugestões de outros elementos de nossa natureza, intimamente ligados ao corpo e seus interesses perturbadores. O autocontrole é o domínio do verdadeiro ser sobre os outros elementos – uma absoluta autocracia da alma. Pois este juiz interior do bem e do mal também é um governante." Escritos posteriores de Platão e Aristóteles, diz Cornford, darão um nome especial a este verdadeiro ser descoberto por Sócrates: *nous* – palavra comumente traduzida por "razão" - para distingui-lo de *psique*. "Para os ouvidos modernos, "espírito" é

[178] Cornford (2005), p. 45-47.

um termo menos impreciso, pois "razão" sugere uma faculdade que pensa mas que não deseja. Platão e Aristóteles viam este espírito como algo distinto da *psique*, que está inseparavelmente associada ao corpo, perecendo com a morte deste."

Podemos concluir, lançando mão ainda da *Apologia* 40c-41c, que para Sócrates, o verdadeiro ser e governante é a alma – daí poder-se dizer que todos os bens e males decorrem dela -; se ela é uma sombra que vai daqui para outro lugar, ou algo diferente disso, não é possível saber como Sócrates diz na nesma passagem da *Apologia*. Mas é possível saber que é dela que devemos cuidar se queremos que o todo vá bem. É por isso que Sócrates pode dizer: "Nenhuma outra coisa faço enquanto circulo a não ser persuadir, tanto os mais jovens quanto os mais velhos dentre vocês, a não militar em favor nem do corpo nem do dinheiro – não antes (nem com a mesma intensidade) que em favor da *alma*, a fim de ser a melhor possível -, e vou dizendo que não surge do dinheiro a virtude, mas da virtude o dinheiro, e todos os demais bens humanos, públicos e privados." (*Apologia* 30a-b) E ainda "... que a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida pelo homem..." (*Apologia* 38a).[179]

Voltemos ao texto.

(157a) "O remédio da alma", dizia o trácio, "são alguns encantamentos, e estes consistem em belos discursos que fazem nascer na alma a temperança": τὰς δ' ἐπῳδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς. ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι.

Observe-se que é Sócrates, ainda que atribuindo-o à fala do trácio, quem introduz o tema da σωφροσύνη, o que reforça a tese de que não deve haver dúvida de que é esta a virtude que Platão quer discutir neste diálogo.

Que são esses belos discursos que fazem nascer na alma a σωφροσύνη?[180] A resposta

[179] Platão (2012). Veja-se também *Protágoras* 313 a-b: "... mas para uma coisa que colocas muito acima do teu corpo, para tua alma, de que depende toda a tua sorte, porquanto serás feliz ou desgraçado conforme a tua alma for boa ou má , para tua alma, digo eu, não consultaste nem teu pai nem teu irmão, nem nenhum de nós, teus amigos, para decidires se seria conveniente confiá-la ou não a este estrangeiro que acaba de chegar?" A. Lôbo Vilela (*in* Platão 1945).

[180] A respeito disto escreve Schmid (1998) p. 15: "The dialogue leaves it ambiguous whether the 'beautiful speeches' that induce *sophrosune* in the soul are the same or different from the speeches/arguments used by Socrates in his method of examination." Contrariamente A. Croiset (*in* Platon 1972), n. I, p. 57 escreve: "On voit par cette dernière phrase que les incantations dont parle Socrate sont avant tout les discours philosophiques et que le terme d'*incantation* est employé par lui *cum grano salis*; mais ce n'est pas sans dessein qu'il s'en sert. Il ne faut pas oublier qu'il y a chez lui comme chez Platon un côté mystique et poétique associé à l'esprit

de Dorion a esta pergunta é que eles se resumem à dialética socrática "qui consiste principalement dans la pratique de la réfutation (*élegkhos*)." E, prossegue Dorion: "Le prologue est ainsi une anticipation de la position exposée en 167a: la sagesse consiste, pour celui qui a été soumis à la réfutation, à reconnaître son ignorance."[181]

Vejamos o que diz a passagem em questão 167a:

Ὁ ἄρα σώφρων μόνος αὐτός τε ἑαυτὸν γνώσεται καὶ οἷός τε ἔσται ἐξετάσαι τί τε τυγχάνει εἰδώς καὶ τί μή, καὶ τοὺς ἄλλους ὡσαύτως δυνατὸς ἔσται ἐπισκοπεῖν τί τις οἶδεν καὶ οἴεται, εἴπερ οἶδεν, καὶ τί αὖ οἴεται μὲν εἰδέναι, οἶδεν δ' οὔ, τῶν δ' ἄλλων οὐδείς.

Esta passagem é assim traduzida por Dorion: "Le sage est donc le seul qui se connaîtra lui-même et qui sera en mesure *d'examiner* ce qu'il se trouve savoir et ce qu'il ne sait pas, et il aura pareillement la capacité *d'examiner* autrui sur ce qu'il sait et croit savoir, lorsqu'il le sait, et inversement sur ce qu'il croit savoir, alors qu'il ne le sait pas; et personne d'autre n'aura cette capacité."[182] (Grifos meus.)

Alfred Croiset assim a traduz: "Le sage, par conséquent, seul entre tous, est capable de se connaître, de *s'examiner* lui-même de manière à se rendre compte de ce qu'il sait et de ce qu'il ignore; et il est capable aussi *d'examiner* les autres sur ce qu'ils savent réellement et au contraire ce qu'ils ignorent em croyant le savoir; et cela, le sage seul peut le faire."[183] (Grifos meus.)

Vemos que ambos os autores vertem as palavras ἐξετάσαι e ἐπισκοπεῖν por "examiner". Não me parece adequado falar-se aqui de ἔλεγχος como refutação ao modo de Dorion. É ir além do que diz o próprio texto. Aqui não se trata de refutar mas sim de examinar, investigar ou, como aprendemos da *Apologia* 29d, de filosofar. Além disso, parece-me estranho falar-se de refutação como 'belo discurso'. É hilária ao mesmo tempo que

---

dialectique. Là où la dialectique s'arrete impuissance aux yeux de Platon, le rôle du mythe commence: le mythe ne crée pas la science, mais il fait en quelque mesure pressentir le vrai. De même, Socrate parle souvent d'idées ou de visions qui s'offrent à lui par une sorte de divination (*cf. Lysis*, 216d)."

[181] Dorion (*in* Platon 2004), n. 37, p. 119.

[182] *Idem*, (*in* Platon 2004), p. 98.

[183] Croiset, A. (*in* Platon 1972), p. 69.

ambígua a frase de Eva Brann[184]: "You might say that refutational logic is the spinach of the dialectical diet: It's good for you."

No mesmo sentido a tradução de W. R. M. Lamb é: "Then only the temperate person will know himself, and be able *to discern* what he really knows and does not know, and have the power of *judging* what other people likewise know and think they know, in cases where they do know, and again, what they think they know, without knowing it; everyone else will be unable."[185] (Grifos meus.)

E a tradução brasileira de Edson Bini é: "A conclusão é que somente o indivíduo moderado conhecerá a si mesmo e estará capacitado a *discernir* o que realmente conhece do que não conhece, além de ter a capacidade de *estimar* o que outros indivíduos igualmente conhecem e pensam que conhecem, em situações nas quais efetivamente conhecem e, por outro lado, o que pensam que conhecem, sem o conhecer. Todos os demais estarão excluídos dessas capacidades."[186] (Grifos meus.)

Assim, concordo com a primeira parte da conclusão de Dorion - os belos discursos se resumem à dialética socrática, ou melhor ainda, à filosofia -, mas não com a segunda parte - a dialética socrática consiste principalmente na prática do ἔλεγχος como refutação -, preferindo dizer que ela consiste na prática da investigação ou exame (ἐξέτασις).

Prossigamos na análise do texto.

(157b-c) Sócrates diz que o trácio, "ao mesmo tempo em que me ensinava o remédio e as encantações, acrescentava que ninguém deveria persuadir-me a cuidar da cabeça sem antes cuidar da alma, pois o maior erro dos homens é querer cuidar de um separadamente do outro". A recomendação do trácio a Sócrates é a de que nem o dinheiro, nem a nobreza, nem a beleza o fizessem infringir esta regra. E é porque deu sua palavra ao trácio que Sócrates diz a Carmides: "Se estiveres disposto a submeteres também tua alma às encantações do trácio, dispor-me-ei a ajudar-te com tua dor de cabeça, se não, não poderei ajudar-te".

Penso ser fundamental transcrever aqui o comentário de Friedländer sobre esta

[184] Brann (2004), p. 75.
[185] Plato (1955), p. 57.
[186] Bini, E. (*in* Platão 2011), p. 163.

passagem: “The unity is even stronger, for *sophrosyne of soul* helps to keep the body in good health as well, and it is said to be a common mistake among men that they separate the two (157B). Thus, psychosomatic unity is the goal of the educational work performed by Plato’s Socrates.”[187]

(157c-d) Neste momento Critias intervém para dizer que, diante da proposta de Sócrates, “o mal de cabeça de Carmides resulta ser uma grande fortuna já que ajudará a melhorar sua inteligência (τὴν διάνοιαν)”, mas adverte a Sócrates que “não é apenas por sua beleza que Carmides se distingue, mas também por aquilo a que Sócrates se refere, ou seja, pela σωφροσύνη. É opinião de todos que Carmides passa por ser o mais temperante (πολὺ δοκεῖ σωφρονέστατος εἶναι) entre todos de sua idade”.

Aqui é preciso observar, como o faz Dorion[188], que Critias demonstra sua incompreensão da intenção e objetivo de Sócrates: enquanto este pensa em tratar a alma (ψυχή), ou seja, o homem inteiro[189], aquele imagina que o remédio proposto por Sócrates servirá apenas para melhorar a inteligência ou a capacidade intelectual (διάνοια) do rapaz. Em outras palavras, Critias representa o mal médico que não considera o todo mas apenas uma parte do homem, e de acordo com o ensinamento do trácio, não é possível curar a parte sem tratar o todo. Além disso, Critias parece considerar que o jovem Carmides já é bem dotado de temperança, não necessitando, portanto, dos encantamentos de Sócrates.

Diferentemente, Hazebroucq[190] diz que a substituição operada por Critias (ψυχή por διάνοια) pode significar que o real sentido da terapêutica socrática é o cuidado com o intelecto ou pensamento. Ao meu ver isto significa levar em conta apenas uma parte, o que Sócrates – o bom médico - não pode fazer, e Critias demonstra, com isso, sua incompreensão

[187] Friedländer (1964), p. 70.

[188] Dorion (*in* Platon 2004), n. 42, p. 120-121: “Cette substitution de la pensée à l’âme est en fait révélatrice de l’incompréhension de Critias. Il considère à tort que Socrate propose à Charmide de devenir meilleur sous le rapport de la pensée (*tèn diánoian... beltíon genésthai*), alors que pour Socrate, il s’agit de devenir meilleur *tout court*; or c’est par l’âme que l’on devient meilleur, puisque l’âme est le siège de la vertu et que c’est par la vertu que l’homme devient meilleur. Plus fondamentalement encore, la substitution de *diánoia* à *psukhê* peut être lue comme une anticipation de la suite du dialogue, dans la mesure où elle témoigne, de la part de Critias, d’une intellectualisation à outrance de la sagesse. Alors que Socrate établit clairement, dès le prologue, des liens étroits entre la sagesse et l’âme, Critias néglige l’âme, qui est pourtant le support obligé de la sagesse et des autres vertus, et il se fait de la sagesse une conception qui est exagérément intellectualiste.”

[189] Reforço minha compreensão disso: considerando que, como foi dito, é da alma que decorrem os bens e os males que afetam o corpo, ao se cuidar da alma, cuida-se, ao mesmo tempo, do homem inteiro.

[190] Hazebroucq (1997), n. 5, p. 32.

da filosofia socrática. Uma outra possibilidade apontada pela autora, e mais conforme com as teses do Critias histórico, diz ela, é sua recusa da noção metafísica de ψυχή.

(157d-158b) Sócrates, mais uma vez, afirma que "a superioridade" – ser o mais temperante entre todos de sua idade – "é natural pois Carmides descende de duas das mais nobres famílias de Atenas: do lado materno, ele descende de Critias filho de Drópides louvado por Anacreonte e Sólon; do lado paterno, contam-se entre seus ascendentes seu tio Pirilampo que serviu em embaixadas junto ao Grande Rei da Pérsia. Famílias estas capazes de deixar como herança, beleza e mérito superiores a todas as outras".[191]

(158b-d) "A questão então", diz Sócrates ao jovem, "é saber se ele é bem dotado de temperança (σωφροσύνην). Se isto for verdade, só lhe resta fornecer o remédio, caso contrário, os encantamentos de Zalmoxis devem preceder o remédio". Sócrates pergunta-lhe "se acredita estar suficientemente provido de temperança (σωφροσύνης)". Carmides ruboriza, demonstrando sua modéstia em responder afirmativamente, e diz que "não pode dizer que sim nem que não". Diz que "se disser que não, fará um julgamento contra si mesmo, além de desmentir Critias e todos aqueles que o julgam temperante (σώφρων). Se disser que sim, sua linguagem poderá parecer chocante". De modo que "não sabe o que dizer".

De fato, o comportamento de Carmides antecipa sua segunda definição de σωφροσύνη em 160e: a temperança é uma espécie de pudor. Dorion[192] se pergunta se isto significa que Sócrates reconhece que Carmides é realmente *sage*, e observa que é preciso não confundir uma certa *sagesse* convencional, que Sócrates reconhece em Carmides, e a *sagesse* propriamente dita, da qual Carmides está desprovido. E Hazebroucq[193] escreve: "Charmide

[191] Sobre este elogio de Sócrates, Hazebroucq (1997), n. 1, p. 34: "Notons l'ironie de cet éloge par Socrate de l'ascendance de Charmide: loin d'être l'expression naïve de la fierté que Platon tire de ses origines nobles, ou encore la reconnaissance servile d'un Socrate à l'égard de l'aristocratie, cet éloge est marqué par la prise de distance; (...) il s'agit d'une notoriété reposant sur la δόξα, établie selon ses évaluations (ce qu'on tient pour le bonheur, la prospérité comme faveur divine). Tout le mérite de Charmide repose sur ce qu'on dit de lui, sur l'ancienne, à l'instar de ses illustres ancêtres." Também North (1966), p. 154: "There is deliberate irony in the emphasis, early in the dialogue, on the glorious ancestry of Charmides and Critias – the heroic past which carries with it the promise of an honorable future (157E ff.) – for Critias became the leader of the Thirty Tyrants, "the most violent of the oligarchs" (Xenophon *Mem*. I. 2. 12), and took into that brutal conspiracy his nephew Charmides, who died with him fighting against the democrats in the Peiraeus. In the course of his tyranny Critias even proposed a law aimed at suppressing the eternal questioning of Socrates himself – who in the cheerful and unshadowed palaestra of Plato's dialogue discusses with him the correct organization of the State and the usefulness of sophrosyne to the administrator."

[192] Dorion (*in* Platon 2004), n. 55, p. 122.

[193] Hazebroucq (1997), n. 2, p. 35.

‘rougissant’ fait preuve de *modestie*. C’est là un des comportements traditionnellement identifiés à la σωφροσύνη, reconnaissable chez Charmide, étayant peut-être sa réputation.”

(158d-e) Sócrates aprova a linguagem e a atitude do rapaz e propõe “que façam juntos um exame (κοινῇ ἄν εἶναι σκεπτέον) para descobrir se Carmides é dotado de σωφροσύνη”. Este exame deverá iniciar-se, obviamente, pela definição da σωφροσύνη, ou seja, antes de poder dizer se Carmides possui ou não temperança, é preciso saber “o que é a temperança” (ὅ τί ἐστι καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη).[194] O que me impede de concordar com Dorion quando diz que Carmides está desprovido de temperança. É preciso descobrir, antes, o que é a temperança.

Há aqui um ponto importante ao qual chama a atenção C. C. W. Taylor[195]: “... a questão “É isto um exemplo do atributo F?” é considerada insolúvel sem que se responda anteriormente à questão “O que é F?”, deu azo à acusação de que Sócrates é culpado do que foi chamado de “falácia socrática”, ou seja, afirmar que é impossível dizer se alguma coisa é um exemplo de algum atributo a menos que se tenha uma definição daquele atributo.” De acordo com este autor, defender essa tese seria desastroso para Sócrates por duas razões. Primeiro porque é possível mostrar que mesmo sem uma definição de “F” pode-se dizer “Isto é um exemplo de F.” Taylor escreve: “... todos podemos dizer que uma nota de cinco libras é um exemplo de dinheiro, mesmo que sejamos incapazes de definir o que seja dinheiro.” E segundo porque “a estratégia escolhida por Sócrates para chegar a uma definição é examinar o que os exemplos da natureza ou atributo em discussão têm em comum.” Ora, não se pode dizer quais os exemplos do atributo, nem seus contra-exemplos, sem uma definição do atributo. Assim, a estratégia de Sócrates resultaria inútil.

Primeiramente, não é plenamente correto dizer que Sócrates *escolhe* examinar exemplos e contra-exemplos do atributo em questão. Geralmente são os interlocutores de Sócrates que apresentam exemplos – como veremos acontecer no *Carmides* -, pensando com isto dar uma definição do atributo. Sócrates passa, então, a apresentar contra-exemplos,

[194] Friedländer (1964), p. 70: “Thus, after we have seen how *sophrosyne* manifests itself in the conduct of a living person and after we have learned that it corresponds to health in the body and is, ultimately, responsible for such health, the groundwork is laid for the conceptual analysis.”
[195] Taylor, C. C. W. (2010), p. 64-65.

seguindo o caminho apresentado pelo interlocutor e mostra que este talvez não seja o melhor caminho. Ao fazer isto, parece-me, ele mostra que não aprova a tese de que não é possível dar exemplos – e contra-exemplos - de "F" sem definir "F". Simplesmente não se achou o que estes exemplos têm em comum.

Concordo totalmente com o que escreve Taylor: "Na verdade, Sócrates não se obriga a essa atitude metodologicamente autodestrutiva (admitir a tese).[196] No máximo, os exemplos no *Êutifron* e no *Cármides* o comprometem com a posição de que há alguns casos controversos em que a pergunta "Isto é um exemplo de F?" não pode ser resolvida sem uma resposta à pergunta anterior "O que é F?". Esse juízo não o obriga a afirmar que não existem casos incontroversos, e então deixa aberta para ele a possibilidade de buscar um atributo presente em todos os casos incontroversos de F e ausentes de todos os casos incontroversos de não F, e então resolver os casos controversos determinando se aquele atributo se aplica a eles. (Na verdade, esse método necessariamente deixará a controvérsia sem solução, porque a controvérsia original é transformada em uma controvérsia sobre a adequação de se ampliar a extensão do atributo desde os casos incontroversos para os casos controversos. Essa, contudo, é uma outra questão.)" A questão, digo eu, talvez seja: "Qual é o melhor caminho para encontrar-se uma definição?"

Capítulo 2

2.1 – Exame das definições de Carmides (158e – 159a)

(158e-159a) Sócrates diz que "a melhor forma de proceder a este exame (σκέψις) é avaliar a opinião (δοξάζειν) que tens da σωφροσύνη pois, se a possuis, é claro que podes formar uma opinião a respeito dela. Estando em ti, ela deve fornecer alguma percepção (αἴσθησίν) a partir da qual podes ter uma opinião (δόξα) sobre o que é e como é a temperança (ὅ τί ἐστι καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη). Não pensas assim?"

[196] O que está entre parênteses é acrescento meu.

“Penso”, responde Carmides.

“E já que sabes grego, suponho que possas dizer-me como esta opinião te aparece (φαίνεται).”

“Talvez.”

“Então, para que possamos saber se ela está em ti ou não, diga-me o que é a temperança de acordo com a tua opinião”.

A presença da σωφροσύνη em Carmides deve fornecer alguma sensação (αἴσθησίν) a partir da qual ele forma uma opinião a respeito dela.[197] Esta opinião pode, portanto, ser expressa por meio da linguagem.

Dorion[198] chama a atenção para a existência aqui de uma “epistemologia”: a presença de uma virtude num indivíduo, diz o autor, deve, necessariamente, fornecer uma sensação, sendo esta a fonte para a formulação de uma opinião, de modo que ela – a virtude - não pode passar despercebida para este indivíduo.

Por sua vez Hazebroucq[199] nota que o problema é que se trata da percepção de uma realidade não-sensível, e que isto leva K. I. Troost no artigo “Die Unechtheit des *Charmides*” publicado no *Berliner Studien*, 9, 2 (1889) p. 13-17 a considerar, em razão desse aparente absurdo, a inautenticidade do *Carmides*. Citando a concepção homérica comentada por Hipócrates no seu *De la maladie sacrée*, 14 de que a σωφροσύνη está etimologicamente relacionada com φρένες, sede do pensamento, afecções e sentimentos, a autora conclui que, nesta passagem, pode tratar-se de mostrar que o paciente Carmides deve ser levado, com a ajuda do médico Sócrates, a tomar consciência do que ele experimenta ou sente.

De qualquer modo, penso eu, a hipótese de Sócrates é razoável – Carmides deve poder expressar uma opinião a respeito da σωφροσύνη se ele tem de fato, como se afirma, uma alma temperante. Considerando que a σωφροσύνη está na alma – ela é a sede da σωφροσύνη -, o

---

[197] Veja-se Schmid (1996), p. 22: “Following Charmides’ response, Socrates proposes that the two of them inquire together as to the nature of *sophrosyne*, asserting that if Charmides has this virtue within him, it will afford him some *aisthesis* (sensation or feeling) from which he can form a *doxa* (opinion) that it is him and what kind of thing it is.” Veja-se ainda Cornford (2005), p. 43: “... toda alma humana possui o poder necessário de revelação imediata ou percepção do bem e do mal. [...] quando o olho da alma vê de maneira direta e clara, não se pode apelar contra sua decisão.”

[198] Dorion (*in* Platon 2004), n. 60, p.123. As aspas são do próprio autor.

[199] Hazebroucq (1997), n. 2, p. 36.

homem temperante – Carmides como se diz - pode ter uma "percepção" dela, e esta "percepção" deve fornecer-lhe alguma opinião.

Em razão desta suposta "epistemologia", Dorion vê aqui um problema a ser resolvido. É que, segundo Dorion[200], Platão, ao contrário de Xenofonte, jamais afirma diretamente que Sócrates possui esta ou aquela virtude.[201] E isto, diz ele, porque tornaria problemática a declaração de ignorância de Sócrates e sua convicção de que a virtude é uma forma de conhecimento.[202] Como Sócrates afirma que não sabe o que a σωφροσύνη é, é forçoso concluir que ele não a possui. Este argumento de Dorion torna-se ainda mais extravagante, se lembrarmos a tese da unidade das virtudes: quem possui uma possui todas, quem não possui uma não possui nenhuma.[203] Segundo esta tese e interpretando o que é dito em 158e - 159a, do modo como o faz Dorion, Sócrates não possuiria nenhuma virtude.

É claro que Dorion não dá este passo. Ele escreve: "En dépit de toutes les difficultés théoriques que soulève l'attribution à Socrate d'une vertu, on a peine à croire que Platon ne propose pas Socrate comme un modèle de la sagesse, ni qu'il le présente ailleurs comme un modèle de piété (*Euthyphron*), de courage (*Lachès*), ou encore comme l'ami par excellence (*Lysis*). Qui plus est, Socrate incarne au moins deux sortes de sagesse, soit la maîtrise de soi à l'égard des plaisirs et des désirs corporels, et la connaissance de soi."[204]

Penso que a dificuldade pode ser evitada do seguinte modo: não é evidente que seja necessário interpretar a passagem do *Carmides* como o faz Dorion. Nesta passagem Platão utiliza a palavra δοξάζειν que Dorion traduz por "une opinion"[205] e Croiset por "une certaine conception".[206] Assim, não somos forçados a concluir que Sócrates não possua esta ou aquela virtude, pois não está absolutamente claro que ele não tenha uma "opinião" a respeito delas.[207]

---

[200] Dorion (*in* Platon 2004), p. 30-32.

[201] Em nota (*in* Platon 2004, n. 4, p.30) Dorion escreve: "Le passage de la *Lettre VII* (324e) où Platon affirme de Socrate qu'il fut "l´homme le plus juste de son temps" constitue à cet égard une exception". Observe-se que no *Fédon* 118a (*in* Platão 1983) Platão faz Fédon dizer, acerca de Sócrates: "Tal foi Equécrates, o fim de nosso companheiro. O homem de quem podemos bendizer que, entre todos os de seu tempo que nos foi dado a conhecer, era o melhor, o mais sábio e o mais justo."

[202] A ignorância socrática é discutida em Dorion (2011), p. 37-46.

[203] Veja-se a este respeito a discussão deste tópico em Zingano (2007), p. 41-72. Dorion (2011) trata dessa questão nas p. 69-70.

[204] Dorion (*in* Platon 2004), p. 31.

[205] *Idem*, p. 86.

[206] Croiset, A. (*in* Platon 1972), p. 59.

[207] Friedländer (1964), p. 70 escreve a respeito desta passagem: "It is not "knowledge" which is promised; for if

Lemos na tradução de Luc Brisson da *Apologia* 23b: "Parmi vous, humains, celui-là est le plus savant qui, comme l'a fait Socrate, a reconnu que réellement il ne vaut rien face au savoir."[208] A ignorância de Sócrates deve ser considerada em relação ao saber divino.[209] A formulação de C. C. W. Taylor sobre esta questão parece-me certeira: "Dadas suas asserções na *Apologia* de que apenas deus é verdadeiramente sábio e de que a sabedoria humana não é nada em comparação com aquela sabedoria autêntica (23a-b), negar possuir sabedoria pode ser entendido simplesmente como uma aceitação das limitações humanas. Possuir sabedoria seria ter entendimento completo e totalmente claro de todas as coisas, o que é prerrogativa de deus. Nem Sócrates, nem ninguém, pode ter esperança de aspirar a ela, e, ao negar que a possui, Sócrates está apenas se posicionando contra a arrogância humana que, pelo fato de ser praticamente universal, não deixa de ser blasfema."[210] E Dorion escreve: "Platão preserva assim a coerência de sua representação de Sócrates: ele não sabe nada e se por acaso sabe alguma coisa, não é a ele mesmo que o deve – senão ele saberia alguma coisa; ora, ele não sabe nada -, nem aos outros homens – senão eles seriam mais sábios do que ele; ora, ele é o mais sábio -, mas exatamente aos deuses, que são, aliás, os únicos verdadeiros detentores da *sophia*."[211]

2.2 – 1ª. definição de Carmides: fazer todas as coisas ordeira e calmamente (159a-160d)

ἔπειτα μέντοι εἶπεν ὅτι δοκοῖ σωφροσύνη εἶναι τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ, ἔν τε ταῖς ὁδοῖς βαδίζειν καὶ διαλέγεσθαι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως

Charmides partakes (μετέχειν, 158C 4) of *sophrosyne*, if it is present in him (ἔνεστιν, 159A 2), it must be "visible" and we must be able to form an "opinion" (δόξα) about it."

[208] Brisson, L. (*in* Platon 2005). Em nota (n. 92, p. 140), Brisson escreve: "La divinité déclare non pas que le savoir humain n'a pas de valeur en un sens absolu, mais que le savoir humain n'a pas de valeur par comparaison avec le véritable savoir, celui qu'elle possède, elle."

[209] Veja-se *Apologia* 20 d-e onde Sócrates assevera: "Pois eu, varões atenienses, não obtive esse nome por nenhuma outra razão a não ser por causa de uma certa sabedoria. Que tipo de sabedoria é essa? A sabedoria que é humana, talvez. Na realidade, *nessa* corro o risco de ser sábio, mas aqueles que eu mencionava há pouco seriam talvez sábios numa sabedoria *maior* que a humana – ou não sei o que dizer... Nela, porém, eu mesmo não sou instruído, e quem diz que sim não só mente como fala para me caluniar." (Platão 2012, p. 72). E Helen North (1966) p. 152-153 escreve: "... the recognition of Socrates as the σώφρων ἀνήρ is often vitally important to the total impact of a dialogue, notably the *Charmides*, *Symposium*, and *Phaedrus*."

[210] Taylor, C. C. W. (2010), p. 57.

[211] Dorion (2011), p. 42-43. Novamente lembre-se que o deus não diz que Sócrates é o mais sábio, mas simplesmente que ninguém é mais sábio que Sócrates: *Apologia* 21a.

ποιεῖν. Καί μοι δοκεῖ, ἔφη, συλλήβδην ἡσυχιότης τις εἶναι ὅ ἐρωτᾷς.

A tradução de Lamb[212] para esta passagem é: "... but presently he said that, to his mind, temperance was doing everything orderly and quietly – walking in the streets, talking, and doing everything else of that kind; and in a word, he said, I think the thing about which you ask may be called quietness."

Dorion[213] traduz: "... puis il dit qu'à son avis la sagesse était le fait d'accomplir toutes choses avec mesure et avec calme, aussi bien marcher dans la rue, discuter, et pareillement pour tout ce que l'on fait. "À mon avis, dit-il, et pour le dire en un mot, ce que tu me demandes est une espèce de calme."

Observe-se, inicialmente, que Sócrates solicitara a Carmides (158e-159a) uma opinião que proviesse de sua própria percepção ou sensação. Não é o que Carmides faz, como Sócrates lhe demonstrará, talvez em razão de sua pouca idade e modéstia, como está dito em 158c-d. Sua primeira definição é derivada do entendimento comum e tradicional da σωφροσύνη.[214] Penso que Dorion[215] tem razão ao dizer que, ao contrário de outros interlocutores de Sócrates que teimam em dar exemplos particulares da virtude a definir e têm dificuldade em compreender que o que se quer é uma definição universal, Carmides começa propondo exemplos particulares de temperança (andar pela rua, discutir) mas rapidamente se põe num nível mais geral atribuindo temperança a *todas as ações* realizadas com calma. Ainda assim, digo eu, e isto se depreende do que diz Sócrates a seguir, o fato é que ele fornece uma opinião comumente aceita, tradicional, da σωφροσύνη e não uma que venha de sua própria sensação ou percepção. Talvez ele compartilhasse sinceramente desta mesma

[212] Lamb (*in* Plato 1955), p. 148.
[213] Dorion (*in* Platon 2004), p. 87.
[214] Schmid (1998), p. 23: "The first definition presents the most obvious element in the traditional understanding: whatever the social station, the *sophron* person is expected to exhibit behavior that is bounded, restrained, temperate. The opposite of such behavior – behavior that is extreme, impulsive, and violent – is prohibited, if the traditional virtue is practiced." Schmid (1983), n. 4, p. 340: "The harmony that characterizes the tradicional *sophrosyne* is basically not an internal harmony or correspondence between what one believes and what one desires, or an internal-external harmony between what one says and what one does, but purely external correspondence between what one actually does and is and what is expected of one in light of his objective station." North (1966), p. 156: "Charmides' first suggestion is entirely external, as well as traditional in the aristocratic code of behavior: sophrosyne is a kind of quietness in walking, talking, and such activities (159B)."
[215] Dorion (*in* Platon 2004), n. 63, p. 124.

opinião. O problema maior, porém, é que esta opinião não se sustenta, nem todas as ações calmas podem ser ditas temperantes, como demonstrará Sócrates.

(159b-d) Sócrates diz que Carmides "talvez tenha razão, pois é verdade que *dizem* (λέγουσιν) que pessoas calmas são temperantes (τοὺς ἡσυχίους σώφρονας εἶναι)", e pergunta a ele "se considera que a σωφροσύνη está entre as coisas belas (τῶν καλῶν)."

"Certamente", responde Carmides.

"Escrever", diz Sócrates, "ler, tocar cítara, lutar, correr, saltar e todas as ações executadas com o corpo parece ser mais belo executá-las rapidamente (ταχέως) e com vivacidade ou lenta e calmamente (βραδέως)?"

"Rapidamente."

"Então, em relação às ações executadas com o corpo não é com calma (τὸ ἡσύχιον) mas com rapidez (τὸ τάχιστον) e intensidade (ὀξύτατον) que é belo executá-las. Não é assim?"

"Certamente."

"E a temperança (σωφροσύνη) é algo belo (καλόν τι)?"

"Sim."

"Portanto, ao menos em relação ao corpo, não são as ações realizadas com calma (ἡ ἡσυχιότης) mas as realizadas com rapidez (ἡ ταχυτὴς) que parecem ser mais temperantes (σωφρονέστερον), já que a temperança (σωφροσύνη) é bela (καλὸν)."

"Evidente."

Dorion[216] observa que a substituição de ἡσυχῇ (calmamente) por βραδέως (lentamente) operada aqui por Sócrates, é tendenciosa pois opõe lentidão a rapidez de modo que a primeira apareça como defeito. Depois, ao assimilar lentidão a calma, esta se torna um defeito. Em 159d Sócrates assimila ἡσυχῇ a μόγις (difícil, sofrível) argumentando que ações corporais realizadas deste modo são menos belas que as realizadas de modo rápido e vívido. Mas, diz Dorion, a calma não se reduz a lentidão nem a sofrível, o que configuraria uma substituição indevida ou uma falácia, desaprovada, por exemplo, por Aristóteles.[217] Voltarei a

[216] Dorion (*in* Platon 2004), n. 67, p. 124 e n. 68, p. 125.
[217] Dorion (*in* Platon 2004), n. 67, p. 124 escreve: "... en effet, Aristote n'autorise ce genre de substitution que si

esta questão abaixo.

(159e-160d) “Também no que diz respeito às ações executadas com a alma”, diz Sócrates, “acontece o mesmo. Facilidade em aprender ou aprender rapidamente é mais belo que o contrário. Ensinar de maneira rápida e fácil é mais belo que ensinar de maneira lenta e calma. É mais belo também lembrar-se e recordar com rapidez em vez de lentamente. A agilidade do pensamento (ἀγχίνοια) é uma agilidade ou vivacidade da alma e não calma e tranquilidade. É mais admirável compreender de maneira rápida o que é ensinado pelos mestres que de maneira lenta. No que diz respeito às investigações e deliberações da alma, não é quem as realiza de modo tranquilo e sofrível, mas quem as faz de modo fácil e rápido que é mais louvável”. “Deste modo”, diz Sócrates, “tanto no que diz respeito às atividades realizadas com o corpo (σῶμα) ou com a alma (ψυχὴν), parece-nos ser mais belo realizá-las rápida e vivazmente que lenta e calmamente”. “Por este raciocínio”, conclui Sócrates, “a σωφροσύνη não é uma espécie de calma ou tranquilidade, nem a vida temperante é tranquila, posto que deve ser bela. De duas uma, ou nenhuma ação tranquila na vida nos aparece como mais bela que as ações rápidas e vigorosas, ou poucas delas. E neste caso, as ações calmas não seriam menos belas que as ações rápidas e vigorosas; a σωφροσύνη sendo tanto fazê-las calmamente como fazê-las rapidamente e a vida calma não sendo menos desprovida de σωφροσύνη que a vida que se lhe opõe”. “Pois supusemos”, diz Sócrates, “que a σωφροσύνη está entre as coisas belas e as ações rápidas nos apareceram tão belas como as ações calmas.”

Carmides concorda.

Retomo a questão da falácia apontada por Dorion. Primeiramente, penso que ἡσυχῇ comporta bem as associações com βραδέως e μόγις, o que é, aliás, admitido por Carmides e, provavelmente, pelos antigos leitores de Platão.[218] Em segundo lugar, o que Sócrates pretende mostrar “... is simply that both behaviors that seem *sophron* and those seeming the opposite

---

le questionneur en fait la demande expresse au répondant.” Ora, parece-me, é exatamente o que Sócrates (questionneur) pede a Carmides (répondant). Veja-se também Méron (1979), n. 75, p. 99: “La première définition de Charmide identifie la *sôphrosunê* au calme; la lenteur, rétorque Socrate, est souvent due à l’impuissance et présent des défautes inconciliables avec l’excellence de la *sôphrosunê* (160d). Mais la lenteur embarrassée doit-elle se confondre avec le calme?”

[218] Kahn (1996), p. 188: “From the point of view of Greek moral consciousness, both suggestions (as 1ª. e 2ª. definições de Carmides) are on the right track.”

may or may not be *kalon*."[219] E isto me parece ser sutilmente percebido por Dorion quando escreve:[220] "Cette association est douteuse, car on peut très bien faire quelque chose avec calme, sans pour autant le faire avec peine. Et ce que l'on fait avec peine, on le fait rarement avec calme."

Além disso, parece-me, não é possível dizer que houve propriamente refutação desta primeira definição de Carmides, pois entendo refutação no sentido da demonstração inequívoca da falsidade de uma tese, e não me parece que tenha havido isto aqui. O que Sócrates fez foi mostrar a Carmides que sua definição é inadequada pois não dá conta de incluir todas as ações feitas de maneira calma ou tranquila como ações temperantes, ou seja, algumas ações calmas aparecem como temperantes e outras não. Algumas ações rápidas e vivazes aparecem como temperantes e, obviamente, outras não. Numa palavra, nem sempre ações calmas são ditas temperantes. Como a temperança é bela, dever-se-ia concluir que todas as ações temperantes, sem exceção, seriam belas. A definição é, portanto, inadequada, mas não falsa, inclusive segundo o critério adotado por Sócrates: se todas as ações calmas devem ser temperantes para que a definição seja verdadeira, então todas as ações rápidas e vivazes devem ser temperantes para que a definição seja falsa. De acordo com Dorion, ao demonstrar ser incapaz de fornecer uma definição adequada da σωφροσύνη, Carmides demonstra, ao mesmo tempo, não ser temperante segundo o princípio de 159a.[221] Não me parece que esta seja a conclusão de Sócrates, já que ele não interrompe a investigação. Ainda não é possível afirmar que Carmides não seja temperante ou não possua a temperança. É preciso continuar a investigar isto.

(160d-e) Em vista do resultado insatisfatório de sua primeira definição, Sócrates solicita a Carmides que "reflita atentamente e olhando para si mesmo (εἰς σεαυτὸν ἐμβλέψας) busque encontrar que efeito a σωφροσύνη produz nele e

[219] Schmid (1998), p. 24.
[220] Dorion (*in* Platon 2004), n. 68, p. 125.
[221] Dorion (*in* Platon 2004), p. 43: "L'impuissance de Charmide à formuler une définition adéquate de la sagesse apporte la confirmation qu'il n'est pas sage [...] En vertu du principe énoncé en 159a, la présence de la vertu dans l'âme produit un effect qui ne peut pas passer inaperçu, de sorte que celui qui possède une vertu est nécessairement en mesure, en raison même de cet effet, de formuler en quoi consiste la vertu qui réside en lui."

corajosamente diga o que ela é". Hazebroucq[222] observa que Sócrates pede a Carmides "non plus l'αἴσθησις accompagnée de δόξα, mais le νοῦς, l'intelligence appliquée à soi pour rendre compte de la σωφροσύνη comme cause en lui-même d'effets dont il pâtit." E Dorion[223] escreve: "... Socrate fournit un indice important sur la nature de cet *érgon* (o efeito produzido pela σωφροσύνη): il est interne à l'âme où se trouve la sagesse, de sorte qu'il est de nature intellectuelle ou spirituelle."

Ao meu ver, não é necessário pensar que Sócrates está a afastar a αἴσθησις produtora de δόξα, como parece pensar Hazebroucq, ou que a natureza da σωφροσύνη seja somente intelectual ou espiritual, como quer Dorion. Esta interpretação da passagem corre o risco de separar o que, parece-me, Sócrates quer unido, ou seja, o homem, corpo e alma (156b-e). Assim, ele reúne, agora, αἴσθησις e νοῦς. É com razão que Hazebroucq escreve: "Socrate n'invite pas ici Charmide à une introspection d'où ressortirait de sa part une définition plus "psychologique" ou plus intériorisée de la modération. Il s'agit plutôt du réquisit de l'attitude philosophique." E a atitude filosófica que Sócrates requer de Carmides, ao meu ver, é que ele busque em si mesmo a opinião que sua própria αἴσθησις e seu próprio νοῦς lhe fornecem acerca da σωφροσύνη. North[224] observa: "Plato repeatedly calls attention to the purpose and the technique of the search, as when Socrates bids Charmides look within himself to find the answer (160D) [...] These techniques of the Socratic investigation – bringing out the knowledge that lies unrecognized within and purging the soul of ignorance in preparation for learning – are both processes of sophrosyne; and it is well to realize that this virtue has a part in the dialectic of Socrates as well as in his *êthos*." Carmides será, mais uma vez, incapaz de o fazer, como veremos, embora esforce-se virilmente por examinar-se, e seja elogiado por Sócrates ao proceder assim (160e): πάνυ ἀνδρικῶς πρὸς ἑαυτόν διασκεψάμενος.

2.3 – 2ª. definição de Carmides: σωφροσύνη é uma espécie de pudor (αἰδώς) (160e-161b)

[222] Hazebroucq (1997), n. 4, p. 40.
[223] Dorion (*in* Platon 2004), n. 76, p. 126.
[224] North (1966), p. 155-156.

Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἡ σωφροσύνη καὶ αἰσχυντηλὸν τὸν ἄνθρωπον, καὶ εἶναι ὅπερ αἰδὼς ἡ σωφροσύνη.

Lamb[225] assim traduz: "Well, I think, he said, that temperance makes men ashamed or bashful, and that temperance is the same as modesty."

Dorion[226] traduz: "Il me semble que la sagesse nous fait éprouver la honte, qu'elle rend l'homme sujet à la honte, et que la pudeur est précisément ce en quoi elle consiste."

Como vimos, esta segunda definição foi anunciada dramaticamente por Platão em 158c quando, ao ser solicitado a dizer se estaria, de fato, bem dotado de σωφροσύνη como afirmam, Carmides cora mostrando pudor (αἰδώς). Naquele momento Sócrates reconhece, de acordo com sua narrativa, que ficava bem ao rapaz, em razão de sua idade, aquela demonstração de pudor. Este comentário não deve significar, como bem observado por Dorion[227], que Sócrates considere Carmides suficientemente dotado de σωφροσύνη. Sócrates o considera, é certo, dotado de uma das formas tradicionais da σωφροσύνη representada pelo αἰδώς. Schmid[228] escreve: "Charmides is moderate because he has his eye on how he will look to others, and he wants to fulfill the standards he has been taught. It is this moral but heteronomous quality that is the inner essence of his moderation and the psychological essence of the traditional ideal."[229] É possível dizer, então, que Carmides, apesar de seu esforço em buscar em si mesmo, a partir de sua própria αἴσθησις e de seu próprio νοῦς, uma definição pessoal da σωφροσύνη, ele ainda continua refém do ideal tradicional da virtude. Como escreve North:[230] "... he next "looks within" and finds that sophrosyne is *aidôs*. He has indeed moved inward, but he is still bound by the inflexive Dorian tradition." Esta, de fato,

[225] Lamb (*in* Plato 1955), p. 33.
[226] Dorion (*in* Platon 2004), p 89.
[227] Dorion (*in* Platon 2004), n. 55, p. 122.
[228] Schimd (1998), p. 27.
[229] Na n. 9, p. 176 Schmid (1998) escreve: "Does Charmides blush because he is embarrassed by Socrates' suggestion that he might have *sophrosune*, or has Socrates uncovered his conceit that he really does have it, as the others say? I am inclined to think the latter, though perhaps he is merely embarrassed by his pleasure at the praise."
[230] North (1966), p. 156.

ele possui, mas não é ainda a verdadeira σωφροσύνη como Sócrates lhe demonstrará.

A demonstração de Sócrates da insuficiência ainda desta segunda definição apresentada, consiste em analisá-la utilizando um verso de Homero – representante maior do ideal tradicional de σωφροσύνη. Ele começa por retomar a admissão anterior (159c) de Carmides de que a σωφροσύνη é καλόν (bela); "sendo bela", diz Sócrates, "ela torna os homens temperantes ἀγαθοί (bons)[231]; algo que torna os homens bons deve necessariamente também ser ἀγαθόν (bom). A σωφροσύνη é, portanto, καλόν e ἀγαθόν. Mas Homero diz que o pudor (αἰδώς) não é algo bom para o homem necessitado! Assim, o pudor é, ao mesmo tempo, bom e não-bom. A σωφροσύνη, porém, é sempre bela e boa, pois ela torna bom o homem provido dela e o desprovido torna-se mal."

Note-se que Sócrates não afirma que Homero diz que o pudor é sempre, e em todas as circunstâncias, mal, mas que o é para o homem necessitado. Por isso ele diz (161a): αἰδὼς οὐκ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθόν. Dorion[232] afirma que Sócrates comete um paralogismo ao confundir uma atribuição relativa (o pudor é mal para o homem necessitado) e uma absoluta (o pudor é sempre mal). Não é o que acontece aqui. Se há confusão, ela se dá por parte de Carmides e não de Sócrates. Talvez por isso esta segunda definição seja examinada e descartada rapidamente. O argumento de Sócrates é perfeito: basta que em algumas circunstâncias o pudor seja mal para que ele não possa ser identificado à σωφροσύνη que é *sempre* bela e boa. H. North expressa-se assim: "For sophrosyne must be *agathon* (more inward than *kalon*) but Homer (*Od*. 17.347) denies that *aidôs* is always *agathon* (161A)."[233] O que se pode questionar é o fato de a σωφροσύνη ser *sempre* bela e boa. Mas esta foi a hipótese admitida por Carmides. O ponto importante aqui é que o argumento "utilise la plus grande autorité de l'éthique traditionnelle (Homère) pour critiquer une conception de la sagesse qui

[231] Dorion (*in* Platon 2004), n. 79, p. 126 escreve: "Si l'homme sage doit nécessairement savoir ce qu'est la sagesse (*cf.* 158e – 159a), l'homme bon devrait également savoir, en vertu du même principe, ce qu'est le bien. Or comme l'homme sage est bon, il doit aussi connaître le bien. Ce passage peut donc être lu comme une anticipation de la position suivant laquelle la sagesse est la connaissance du bien et du mal (*cf.* 174b-c)."

[232] Dorion (*in* Platon 2004), n. 81, p. 127: "Homère ne soutient pas que la réserve est mauvaise absolument parlant, c'est-à-dire pour tous les hommes en tous temps et en tous lieux, mais qu'elle l'est pour l'homme dans le besoin. Socrate commet donc ce type de paralogisme qui consiste à confondre une attribution relative ("la pudeur est mauvaise pour l'homme dans le besoin") et une attribution absolue ("la pudeur est toujours mauvaise")." Veja-se ainda a n. 83, p. 127.

[233] North (1966), n. 10, p. 156.

s'inspire de l'éthique traditionnelle."[234]

Apesar de esta segunda definição mostrar um progresso em relação à primeira,[235] dado que esta fazia referência a comportamentos e atitudes exteriores que alguém pode mecanicamente adotar, enquanto a segunda designa um sentimento interior e convicção íntima que é, portanto, mais autêntico que a tranquilidade do comportamento exterior[236], ela permanece sendo meramente uma concepção derivada da ética tradicional e, assim, não é em si mesmo e a partir de si mesmo que Carmides a encontra. Carmides continua incapaz de formular uma definição adequada de σωφροσύνη e, como escreve Dorion[237], em virtude do princípio enunciado em 159a que a presença da virtude na alma produz um efeito que não pode passar despercebido, de modo que aquele que possui uma virtude está necessariamente em condições de dizer em que consiste a virtude que reside nele, ao revelar-se incapaz de o fazer, Carmides revela novamente não possuir a virtude em questão, a σωφροσύνη. Novamente, ainda não é possível afirmar-se que Carmides não seja temperante. Ele ainda não sabe o que é a σωφροσύνη e, portanto, não pode dizer se é ou não bem-dotado dela.

Finalmente, é preciso dizer que também não houve propriamente refutação desta segunda definição, apenas a demonstração de sua inadequação, da mesma forma e pela mesma razão que não foi refutada - no sentido de demonstrar a falsidade - a primeira definição. Referindo-se às duas primeiras definições Friedländer escreve: "It is evident that these formulations touch only upon certain aspects of *sophrosyne*, but not upon its essential nature [...] In both cases, Socrates makes the criticism that quietness as well as modesty are qualities of neutral value whereas *sophrosyne* is said to be either something "beautiful" or something "good", depending on whether we look at it in its outward appearance or in its

[234] *Idem*, *ibidem*. Schmid (1998), p. 26 escreve: "The notion of *aidos* has a central place in the system of values surrounding traditional virtue. In fact, it is identified throughout the aristocratic Greek ethical tradition as the psychological core of *sophrosune* – and not only for youths. [...] Nor is this understanding of the role of shame in the psychology of traditional Greek virtue confined to Homer. We recall the definitive statement of traditional Spartan virtue by Archidamus in Thucydides: "We are warlike, because moderation (*sophrosune*) contains shame (*aidos*, i. e., the sense of honor and shame) as a chief constituent, and shame bravery" (*History* I.84). The concept of shame, then, identifies the traditional form of moral conscience, namely that form which corresponded to the traditional virtue of *sophrosune*."

[235] North (1966), p. 156: "Charmides' first suggestion is entirely external, as well as traditional in the aristocratic code of behavior: sophrosyne is a kind of quietness in walking, talking, and such activities (159B)."

[236] Dorion (*in* Platon 2004), p. 42.

[237] Veja n. 220 acima.

inner nature. *Sophrosyne*, in short, is something of value."[238]

2.4 – 3ª. definição de Carmides: executar suas próprias coisas (161b-162d)

A terceira definição de Carmides é opinião de alguém que ele não nomeia:[239]

τόδε δὲ σκέψαι τί σοι δοκεῖ εἶναι περὶ σωφροσύνης. ἄρτι γὰρ ἀνεμνήσθην ὅ ἤδη του ἤκουσα λέγοντος, ὅτι σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν.

Dorion traduz: "Mais examine un peu cette autre définition de la sagesse pour voir ce que tu en penses. Je viens en effet de me rappeler que j'ai entendu dire à quelqu'un que la sagesse consisterait à faire ses propres affaires."[240]

A tradução de Lamb é: "... but there is another view of temperance on which I would like to have your opinion. I remembered just now what I once heard someone say, that temperance might be doing one's own business."[241]

Vimos que as duas definições anteriores não foram estritamente pessoais, ainda que a segunda tenha dependido de um esforço pessoal e corajoso, merecendo, por isso, elogio de Sócrates. A terceira definição, no entanto, por ser declaradamente de um terceiro, marca uma regressão e revela a desistência de Carmides de buscar, por si mesmo e em si mesmo, uma definição da σωφροσύνη. Ao desistir, Carmides parece demonstrar, e aceitar, sua incapacidade em tentar definir adequadamente a σωφροσύνη. Assim, em razão da hipótese admitida em 158e – 159a que aquele que a possui é capaz de dizer em quê ela consiste, restaria, enfim, que ele não a possui e necessita dos encantamentos trácios.[242]

Mas para compreender adequadamente a desistência de Carmides é necessário levar

---

[238] Friedländer (1964), p. 71.
[239] Esta mesma definição da σωφροσύνη é dada à justiça em outros diálogos. Veja-se a nota 249 adiante.
[240] Dorion (*in* Platon 2004), p. 90.
[241] Lamb (*in* Plato 1955), p. 35.
[242] Dorion (*in* Platon 2004), n. 84, p. 127: "Le recours à l'opinion d'autrui est le signe que Charmide a épuisé ses propres ressources et qu'il est allé au bout de ses opinions concernant la nature de la sagesse. Charmide n'est donc pas sage, sinon la présence de la sagesse dans son âme produirait nécessairement un effet qu'il saurait percevoir e formuler."

em conta sua juventude, como Sócrates observará (162d-e). Méron, embora mencione este ponto, parece esquecê-lo, e emite o seguinte julgamento a respeito do desempenho de Carmides: "Vu le très jeune âge de l'interlocuteur, les réponses seront forcément conformes à l'usage courant dans son milieu; Charmide ne donne en effet aucun signe d'originalité; ses définitions ne lui tiennent guère à coeur car il ne fait nul effort pour les défendre contre les réfutations pourtant faibles de Socrate. Visiblement, le début du dialogue, mené sans profondeur avec un enfant, a pour rôle de proposer et repousser dès l'abord les aspects trop superficiels d'une notion importante..."[243] É evidente que, dada sua pouca idade, Carmides fez o que estava ao seu alcance fazer e, realisticamente, ele não poderia ir muito longe. Porém, lembremos que ele é considerado, mesmo que indevidamente mas por alguma razão, καλὸς καὶ ἀγαθός, φιλόσοφός e ποιητικός (154e – 155a) nessa sua tenra idade. Além disso, Sócrates o elogia pelo esforço corajoso (πάνυ ἀνδρικῶς) despendido na busca da segunda definição.[244]

O que é preciso considerar é que nenhuma das três definições propostas por Carmides são propriamente suas, nenhuma delas advém de suas próprias sensações, percepções ou crenças. Todas as três advêm da concepção tradicional de σωφροσύνη. Assim, se elas abordam "les aspects trop superficiels d'une notion importante", como diz Méron, é isto mesmo que Sócrates e Platão criticam.[245]

(161c) Sócrates surpreende-se com a definição apresentada por Carmides e diz que "foi de Critias ou de algum dos outros sábios que ele a ouviu." Critias imediatamente nega

[243] Méron (1979), p. 101. Na n. 74, p. 99 Méron escreve: "Il faut se le représenter comme un enfant. Le grec le désigne comme *meirakion* (154b), comme *néaniskos* (154d), ou même *néanias* (155a) sans suffixe diminutif, comme un de ceux *en tê hêlikia* (154b); mais pour traduire correctement ces expressions traditionnellement rendues par "jeune" ou "jeunesse", il faut regarder leur contexte: Platon ne l'appelle-t-il pas aussi *anêr* (154d), à ne pas traduire par "homme"? Or nous allons voir Charmide proposer des définitions de la "sagesse", correctes sans doute du point de vue de l'usage grec du mot, mais terriblement partielles et superficielles: le calme, la pudeur. Contrairement à Alcibiade qui aborde la vie politique et doit avoir de dix-huit à vingt ans, il se retire de la discussion dès qu'elle s'élève à un minimum de subtilité. D'ailleurs le texte est clair: non seulement Socrate lui oppose des arguments extrêmement simples, mais il s'attache à se mettre à sa portée par les exemples qu'il choisit et qui sont souvent empruntés à l'expérience scolaire de Charmide: [...]. Si long que soit le temps pris dans l'Antiquité pour apprendre à lire et à écrire il est difficile d'imaginer ces fortes études occupant les élèves jusqu'à l'adolescence! Par contre, si l'on estime le petit Charmide âgé de dix à treize ans, tous les éléments s'ordonnent fort bien."

[244] Veja-se Schmid (1998), p. 29.

[245] Schimd (1998), p. 30: "In this way, the third definition reflects the manner in which the traditional Greek ideal of *sophrosune* functioned through the institutions of social role and social responsibility, albeit in an ethic that was essentially heteronomous."

que tenha sido dele que Carmides a ouviu[246] e Carmides pergunta a Sócrates "que diferença faz saber se foi de Critias ou de um outro?" Sócrates diz que "não faz diferença, o importante é saber se ela é verdadeira ou falsa."

Dorion observa[247] que, aqui, um princípio caro a Sócrates parece ser violado. O princípio de que é imperativo responder em função do que realmente se pensa ou acredita. Sócrates parece reconhecer que o importante é examinar a falsidade ou verdade da definição independentemente daquele que a expressa. Mas, continua Dorion, como o seguimento da discussão mostrará, é impossível examinar uma tese independentemente de seu defensor real e, como Carmides não compreende verdadeiramente esta definição, o exame ao qual Sócrates o submete permanecerá superficial e será necessário que Critias reconheça ser o autor dela ou ao menos seu partidário.

A respeito ainda do princípio mencionado acima, gostaria de retomar a argumentação de Dorion[248] acerca da dialética socrática, o que, penso, reforçará minha opção por designar o exame socrático pelo termo ἐξέτασις em vez de ἔλεγχος entendido como refutação. A respeito das definições terceira e quinta, Dorion escreve que em outros diálogos[249] elas são apresentadas como definições adequadas da σωφροσύνη. Segundo o autor, as definições quarta e sexta também podem ser compreendidas num sentido que não sejam negadas por Sócrates. A questão, então, que precisa ser esclarecida, é a de saber por que elas são rejeitadas no *Carmides*. Será que isto se deve a uma evolução do pensamento de Platão? O principal defeito desta hipótese, escreve Dorion, é que ela não leva em conta uma característica essencial da dialética socrática. Não se deve concluir, do fato que uma proposição é refutada, rejeitada ou abandonada, que ela é intrinsecamente falsa. Uma proposição sustentada por um interlocutor de Sócrates pode ser refutada, não em razão de sua falsidade, mas em razão da

---

[246] De certo modo Critias tem razão em recusar a paternidade desta definição pois ela aparece no *Timeu* 72a como uma formulação justa da σωφροσύνη que remontaria a um passado distante e cujo autor é, portanto, desconhecido. Veja-se Dorion (*in* Platon 2004), n. 88, p. 128.
[247] Dorion (*in* Platon 2004), n. 89, p. 128.
[248] Dorion (*in* Platon 2004), p. 44-46.
[249] Dorion (*in* Platon 2004), p. 46 n. 3: "Cf. *Alc*. 127c; *Rep*. IV 433a-b, d, 434c, 435b, 441d-e, 443b, 443d; IX 586e. Que la même formule – "faire ses propres affaires" – puisse définir aussi bien la justice que la *soprosúne* est à rapprocher du fait que ces deux vertus sont très étroitement liées entre elles (cf. *Alc*. 134d; *Lach*. 198a; *Gorg*. 478d, 492c, 504d, 507d, 508a, b, 519a; *Ménon* 73a, b; *Banq*. 196c, 209a; *Rép*. II 364a, VI 490c, 500d, IX 591b; *Lois* III 696c, etc.)."; p. 46 n. 4: "Cf. *Alc*. 131b-c; *Timée* 72a.".

compreensão deficiente por parte daquele que a propõe ou a defende mal. Ou seja, Sócrates não se contenta com que seu interlocutor proponha uma definição que em si mesma seja correta; é preciso, além disso, que as razões que a sustentam sejam bem compreendidas e perfeitamente manejadas por aquele que a propõe.

Vê-se com isso, digo eu, que a aparente refutação de muitas das definições propostas pelos interlocutores de Sócrates – como é o caso da terceira e da quinta definições do *Carmides* - não é demonstração da falsidade de tais definições, mas sim da incompreensão e ignorância, por parte desses interlocutores, das razões que as sustentam. Assim, penso eu, ainda uma vez, o melhor termo para designar a dialética socrática é ἐξέτασις e não ἔλεγχος entendido como refutação. A propósito das definições propostas por Critias, Dorion escreve: "Les définitions avancées par Critias sont justes, mais comme il ne comprend pas en quel sens elles sont vraies, il est prêt à les laisser tomber dès la première difficulté que Socrate soulève à leur sujet, de sorte qu'elles sont plutôt abandonnèes en cours d'examen que réfutées en bonne et due forme. Si le propre du savoir et de la philosophie est de toujours dire la même chose sur les mêmes sujets, l'inconstance de Critias (...) est le signe probant de son ignorance ..."[250]

(161d-162d) Passa-se, então, ao exame desta terceira definição. Sócrates diz que "ela se parece com um enigma pois aquele que afirma que σωφροσύνη é executar (πράττειν) suas próprias coisas parece querer dizer algo diferente do que aparentemente diz. O mestre-escola não lê e escreve apenas seu próprio nome e não ensina seus alunos a escreverem apenas seus próprios nomes. Estes por sua vez não escrevem apenas seus próprios nomes mas também os de seus inimigos. E será que são intrometidos (ἐπολυπραγμονεῖτε)[251] ou intemperantes ao fazerem isso?"

"De modo algum", responde Carmides.

"Não executam (ἐπράττετε) apenas suas próprias coisas, se ler e escrever é executar (πράττειν) alguma coisa."

---

[250] Dorion (*in* Platon 2004), p. 45-46.

[251] O verbo πολυπραγμονέω utilizado aqui é o mesmo que na *República* descreve a atitude oposta ao do homem justo que se ocupa com seus próprios negócios. Veja-se Dorion (*in* Platon 2004), n. 92, p. 129. Friedländer (1964), p. 71 anota: "The well-known formula reads, "to do one's own (business)." It is evidently meant as the opposite of the truly Athenian fault of "busy-ness" (πολυπραγμονεῖν, 161D 11)."

Carmides concorda.

“Acredito que curar, construir, tecer, bem como produzir qualquer coisa com a ajuda de uma arte seja executar (πράττειν) alguma coisa, diz Sócrates. E seria bem administrada uma cidade onde a lei ordenasse que cada um tecesse e lavasse apenas suas próprias roupas, fabricasse (ἐργάζεσθαί) as próprias sandálias, frasco, raspador e tudo o mais, com base no mesmo princípio de não executar (πράττειν) coisas alheias mas apenas suas próprias coisas?”

“Em minha opinião não”, responde Carmides.

“E no entanto uma cidade temperante (σωφρόνως) seria bem administrada.”

“Como não?”

“Assim, σωφροσύνη não consistirá em executar (πράττειν) suas próprias coisas.”

“Parece que não”, diz Carmides.

Esta a primeira menção, no *Carmides*, da σωφροσύνη como garantia de boa administração da cidade. Estranhamente Friedländer[252] escreve que “Socrates proceeds to analyze the meaning of this statement by a method that seems to obscure it, employing a sophistic trick. He substitutes the words “make” and “produce” for the word “do” (ἐργάζεσθαι τε καὶ πράττειν, 162A 2).” Essa substituição, digo eu, ocorre somente no diálogo com Critias em 162e e não aqui com Carmides. Friedländer prossegue: com esta substituição, Sócrates inverte a tese original dada, por exemplo, no *Timeu* 72a, mas o jovem Carmides não é treinado o bastante – pelo sofista e seu tutor Critias, como sustenta Friedländer - para detectar o artifício. De acordo com a argumentação socrática, a cidade administrada com σωφροσύνη entendida como cada um executar suas próprias coisas, não seria uma cidade bem administrada. Esta modificação, segundo Friedländer, torna-nos conscientes das implicações políticas da σωφροσύνη: “We must look forward to the *Republic* where this formula, “to do one’s own”, determines the structure of the state. There it will be called “justice”, but justice and *sophrosyne* are often joined together and are very close to each other. Moreover, in the *Timaeus* (72A), Plato uses this formulation, “to do one’s own”, at least with regard to a subclass of *sophrosyne*. Thus, we may be sure that he did not

[252] Friedländer (1964), p. 71.

introduce it in the *Charmides* merely to have it refuted. Instead, it is meant to bring out the political meaning of this virtue; the fact that it is associated with Kritias points in the same direction."[253] Veremos mais adiante (173a-d e 174c) Sócrates desenvolver mais amplamente as relações entre esta virtude e a administração da cidade.[254]

Sócrates prossegue: "Como disse anteriormente, Carmides, quem afirma que σωφροσύνη é executar (πράττειν) suas próprias coisas fala por meio de enigmas ou é muito tolo; será que foi de um estúpido que você ouviu isto?"

"Longe disso, pois ele passa por ser muito sábio."

"Neste caso ele certamente propôs um enigma, dada a dificuldade em saber o que significa "executar (πράττειν) suas próprias coisas." Sócrates pergunta a Carmides se ele "pode dizer o que isto significa." Carmides diz que "não pode, mas que não é impossível que aquele que afirma isto seja capaz de explicar." Em seguida Carmides sorri furtivamente olhando em direção a Critias.

Note-se, por fim, que esta definição também não foi refutada.[255] Ela é verdadeira para alguns casos, mas não para todos. Uma cidade bem administrada não pode exigir que seus cidadãos executem apenas suas próprias coisas. Assim, ainda não se definiu adequadamente a σωφροσύνη. É preciso, portanto, investigar o significado deste "enigma".

A narrativa prossegue dizendo que já há algum tempo Critias se agitava pois ansiava por destacar-se aos olhos de Carmides e dos demais do grupo. Tendo se contido até então não podia mais fazê-lo. Sócrates diz que sua suspeita se confirmava: aquela definição de σωφροσύνη Carmides a ouvira de Critias. Como Carmides não mais quisesse responder por aquela definição, provocava Critias para que este a defendesse mostrando que ele é que havia sido refutado. Critias se insurge e pergunta asperamente a Carmides se ele verdadeiramente acredita que porque não sabe o significado da definição tampouco o sabe o homem que a afirmou. H. North escreve que com sua entrada no debate Critias torna a argumentação mais sofisticada (entre parênteses a autora acrescenta "no sentido original da palavra",

[253] Friedländer (1964), p. 71-72.
[254] Dorion (*in* Platon 2004), n. 94, p. 130: "La sagesse est une virtue éminemment politique, puisqu'elle est indispensable au citoyen, au dirigeant ainsi qu'à la cité elle-même."
[255] Vejam-se p. 82-83 acima e a nota 250.

evidentemente porque identifica Critias a um discípulo dos sofistas) e o espírito da discussão um pouco menos afável.[256]

Capítulo 3

3.1 – Exame das definições de Critias (162e-163d)

(162e) Sócrates pede a Critias que "não se irrite com o rapaz, pois por sua idade e estudos não é surpreendente que ele não saiba o significado daquela definição."

Este pedido de Sócrates demonstra a importância de se levar em conta a idade do interlocutor para a boa interpretação de um diálogo platônico e para o bom entendimento das definições propostas por este. Como observa Dorion, a juventude de alguns interlocutores de Sócrates, como é o caso de Carmides, é um limite e uma restrição para que o diálogo progrida além de um certo ponto. Além disso, Sócrates parece considerar a idade e, portanto, a experiência, como fatores coadjuvantes do aprendizado.[257]

Sócrates pergunta a Critias se ele "assume aquela definição da σωφροσύνη pois seria prazeroso discuti-la com ele." Critias diz "estar de acordo com aquela definição" e Sócrates pergunta-lhe se "concorda que os artesãos fazem (ποιεῖν) alguma coisa."[258]

Critias concorda.

(163a-b) "Fazem (ποιεῖν) somente suas próprias coisas ou as dos outros também?"

"Também as dos outros."

"São temperantes (σωφρονοῦσιν) ao não fazerem (ποιοῦντες) apenas suas próprias coisas?"

"Haveria algum impedimento para que assim seja?", pergunta Critias.

"Para mim nenhum", diz Sócrates, "mas haveria para aquele que depois de dizer que temperança é executar (πράττειν) suas próprias coisas, afirma em seguida que são

[256] North (1966), p. 156.
[257] Dorion (*in* Platon 2004), n. 100 e 101, p. 130-131.
[258] Aqui provavelmente a substituição a que se refere Friedländer. Veja acima p. 84.

temperantes também os que executam (πράττοντας) as coisas dos outros."

"Por ter concordado", pergunta Critias, "que são temperantes os que executam (πράττοντες) as coisas dos outros, teria eu concordado que são temperantes também os que fazem (ποιοῦντας) as coisas dos outros?"[259]

Dorion[260] chama a atenção para o fato de Sócrates passar subrepticiamente de 1) "executar (πράττειν) suas próprias coisas" a 2) "fazer (ποιεῖν) as coisas dos outros", e em seguida para 3) "executar (πράττειν) as coisas dos outros". Como 1 e 3 se contradizem, Sócrates atribui esta contradição à posição de Critias. Para Dorion, Critias estaria plenamente justificado ao insurgir-se contra isso pois tratar-se-ia de uma substituição ilegítima de termos. De fato, escreve Dorion, Sócrates passa de 1 a 3 como se "fazer" (ποιεῖν) as coisas dos outros equivalesse a "executar" (πράττειν) as coisas dos outros.

Primeiramente, lembro o que Lamb escreve sobre ποιεῖν e πράττειν: "The Greek word ποιεῖν ("make") can also mean the same as πράττειν ("do")."[261] Em segundo lugar, como veremos no seguimento da discussão, tanto Sócrates como o próprio Critias – depois de tentar, infrutiferamente, distingui-las - utilizam essas palavras como equivalentes e Critias parece não dar a mínima para suas próprias distinções.

(163b-c) Sócrates pergunta-lhe se "não considera terem o mesmo sentido fazer (ποιεῖν) e executar (πράττειν)?"

"Evidente que não", responde Critias, "assim como não uso no mesmo sentido trabalhar (ἐργάζεσθαι) e fazer (ποιεῖν), pois aprendi com Hesíodo que "trabalhar (ἔργον) não é desonroso."[262] Ou pensas que ele atribuiria os termos ἐργάζεσται e πράττειν aos trabalhos (ἔργα) que mencionaste; pensas que ele diria que não há desonra em fazer sapatos, vender peixe ou prostituir-se? Não Sócrates, isto não é possível. Creio que ele considerava fazer (ποίησιν)[263] coisa diferente de executar (πράξεως)[264] e de trabalhar (ἐργασίας)[265], e que uma

[259] Alfred Croiset (*in* Platon 1972), p. 64 traduz a fala de Critias assim: "Reconnaître qu'on peut être sage en fabriquant pour autri, est-ce donc dire qu'on peut l'être en faisant les affaires des autres?"
[260] Dorion (*in* Platon 2004), n. 104, p. 131.
[261] Lamb (*in* Plato 1955), n. 1, p. 42.
[262] Hazebroucq (1997), n. 9, p. 45: "Citation tronquée d'Hesiode (*Les Travaux et les jours*, v. 309) qui se poursuit ainsi: "il est honteux de ne pas travailler". Na tradução brasileira de Mary de Camargo Neves Lafer (*in* Hesíodo 1996) trata-se do v. 311 e diz: "O trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é!"
[263] Isidro Pereira, S.J., (1998), p. 465: "Ποιέω (*fut.* ποιήσω, *aor.* ἐποίησα, *pf.* πεποίηκα) *I tr.* || fazer || fabricar ||

coisa feita (ποίημα) merece reprovação se não for acompanhada de beleza, enquanto o trabalho (ἔργον) jamais merece reprovação. Assim, ele chamava trabalhos (ἔργα) às coisas feitas (ποιούμενα) tendo em vista a beleza e a utilidade (καλῶς τε καὶ ὠφελίμως). Coisas feitas (ποιήσεις) deste jeito são para ele trabalhos (ἐργασίας) e execuções (πράξεις). Por isso, Hesíodo e todo homem sensato, chama temperante (σώφρονα) quem executa (πράττοντα) as próprias coisas."

A argumentação enviesada – ou como diz Sócrates, com evidente ironia, no início da *Apologia* (17b), κεκαλλιεπημένους γε λόγους -[266] de Critias finaliza por dizer que temperança é executar (πράττειν) ou fazer (ποιεῖν) coisas com beleza (καλῶς) e utilidade (ὠφελίμως). Ou seja, o importante é que as coisas sejam feitas ou executadas tendo em vista a beleza e a utilidade.[267] Em suma, ele utiliza as palavras πράττειν e ποιεῖν equivalentemente pois, afinal, não importa o nome que se dê - executar ou fazer - o importante é o resultado, e Sócrates compreende perfeitamente isto como demonstra em sua fala seguinte.

Lembrando a dimensão apologética do diálogo, Dorion[268] escreve que a tentativa de Critias de distinguir os termos πράττειν e ποιεῖν possui um viés aristocrático e elitista. Se a temperança permite fazer belas coisas, como afirma Critias, e fazer sapatos, vender peixes e prostituir-se não são belas coisas, segue-se que várias categorias de artesãos e trabalhadores não podem ser temperantes e, portanto, não podem ter acesso à virtude fundamental que é a σωφροσύνη. No entanto, na *República* IV 431e – 432a Sócrates sustenta que todos os cidadãos, inclusive os artesãos, têm acesso à σωφροσύνη e a devem praticar. A concepção de

---

produzir, levar || causar || criar, imaginar, inventar, compor um poema || proporcionar a alguém || fazer, nomear, eleger || exercer influxo, ser eficaz. *II intr*. trabalhar, manobrar, ocupar-se. *III méd*. || fazer, ocasionar por si mesmo || tomar, eleger, ganhar a alguém para si || levar, colocar alguma coisa a."

[264] *Idem*, p. 477: "Πρᾶξις, εως, *s.f.* (πράσσω) *I* || acção, acto || actividade, exercício || execução, realização || empresa, empresa pública (política de guerra) || comércio, negócio || reivindicação, manejo, intriga. *II* || maneira de obrar, conduta || maneira de ser, situação, sorte, fortuna, destino || resultado, consequência."

[265] *Idem*, p. 227-228: "'Εργασία, ας, *s.f.* (ἔργον) || trabalho || preparação || prática || confecção, construção."

[266] André Malta (*in* Platão 2012), p. 65-66 traduz: "... discursos "beletrificados", [...] bem ordenados nas expressões e palavras ...".

[267] Dorion (*in* Platon 2004), n. 108, p. 131: "Critias a affirmé, quelques lignes plus haut, qu'Hésiode considère, à son avis, que la fabrication (*poíesis*) est quelque chose d'autre que l'action (*prâxis*) et le travail (*ergasía*). Or il affirme maintenant qu'Hésiode appelle actions (*práxeis*) et travaux (*ergasíai*) les productions (*poiéseis*) d'une certaine sorte, à savoir celles qui conjuguent beauté et utilité. Mais comme cette variété de production est nécessairement une espèce de la production en général, et que celle-ci est en principe différente de l'action et du travail, il s'ensuit que les distinctions de Critias sont confuses et incohérentes."

[268] Dorion (*in* Platon 2004), p. 47-48.

Critias é portanto, obviamente elitista.

(163d) Sócrates diz: "Já sabia que chamarias boas (ἀγαθὰ) as coisas que nos são próprias e que nos dizem respeito, e o fazer (ποιήσεις) essas coisas boas, de executá-las (πράξεις)."[269] Também já ouvi Pródico fazer tais distinções entre nomes e aceito que também as faças, mas procures deixar claro a que coisa aplicas este ou aquele nome."

"Voltando então ao começo, Critias, executar (πρᾶξιν) coisas boas ou fazê-las (ποίησιν), ou seja lá o nome que queiras dar, é isto que dizes ser a σωφροσύνη?"

"Sim", responde Critias.

"Não é temperante (σωφρονεῖ) quem executa (πράττων) coisas más (κακὰ) mas coisas boas (ἀγαθά)?"

"Esta não é também tua opinião?", pergunta Critias.

"Não é minha opinião que examinamos agora mas a tua", responde Sócrates.

Todo este período não é nada mais nada menos que a tentativa de Critias de explicar o enigma "executar (πράττειν) suas próprias coisas". Para isto ele procura, por meio de um discurso "beletrificado" - κεκαλλιεπμένους γε λόγους - produzir um efeito diante de sua cara assistência. O resultado é que tanto faz - πράττειν ou ποιεῖν -, o importante é executar (πράττειν) ou fazer (ποιεῖν) coisas boas. Examinemos isto, diz Sócrates.

3.2 – 1ª. definição de Critias: σωφροσύνη é executar coisas boas (163e-164c)

A primeira definição de Critias é:

Ἀλλὰ μέντοι ἔγωγε, ἔφη, τὸν μὴ ἀγαθὰ ἀλλὰ κακὰ ποιοῦντα οὔ φημι σωφρονεῖν, τὸν δὲ ἀγαθὰ ἀλλὰ μὴ κακὰ σωφρονεῖν. τὴν γὰρ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξιν σωφροσύνην εἶναι σαφῶς σοι διορίζομαι.

[269] A ironia destas palavras é sonora. Friedländer (1964), p. 72 escreve: "Kritias, then, admits to being the author of this third definition, and he cannot be subdued by a sophistic trick. He has studied semantics and sees through the transparent confusion of terms. Socrates passes somewhat cavalierly over the semantic distinctions."

A tradução de Lamb é: “Well, all the same, I say, he replied, that he who does evil instead of good is not temperate, whereas he who does good instead of evil is temperate: for I give you “the doing of good things is temperance” as my plain definition.”[270]

Dorion assim traduz: “Eh bien j’affirme, répondit-il, que celui qui ne fait pas le bien, mais le mal, n’est pas sage, et que celui qui fait le bien, et non le mal, est sage. Que la sagesse consiste à faire le bien, voilà la définition claire que je te soumets.”[271]

(163e) “Digo que quem não faz (ποιοῦντα) o bem mas o mal não é temperante (σωφρονεῖν). E quem faz (ποιοῦντα) o bem mas não o mal é temperante (σωφρονεῖν). Eis a definição clara que te dou: σωφροσύνη é executar (πρᾶξιν) coisas boas.”

Observe-se que Critias utiliza as palavras ποιεῖν e πράττειν equivalentemente e toda a argumentação para diferenciar os nomes resta inútil e esquecida. A modificação realizada por Critias na definição diz respeito às qualidades de ser boa e útil a coisa feita (ποιεῖν) ou executada (πράττειν). A propósito da modificação realizada por Critias, de “fazer suas próprias coisas” para “fazer coisas boas”, H. North[272] comenta que é uma pequena mudança mas que permitirá a Sócrates introduzir o tema da utilidade (σωφροσύνη pode ser de alguma maneira benéfica), comparar o homem σώφρων com o artesão e, finalmente, identificar σωφροσύνη com conhecimento.[273] Ao meu ver, é Critias quem identifica σωφροσύνη com conhecimento. É a própria modificação operada por Critias – como argumenta H. North - e a argumentação de Sócrates que o levam a esta assimilação. Senão, vejamos.

(164a-d) “Nada impede que o que dizes seja verdadeiro”, diz Sócrates, “mas o que me espanta é o fato de sustentares que os homens temperantes (σωφρονοῦντας ἀνθρώπους) ignoram (ἀγνοεῖν) que são temperantes (σωφρονοῦσιν).”

Critias afirma “não ter sustentado isso.”

“Mas não afirmaste”, diz Sócrates, “que nada impede que os artesãos (δημιουργοὺς) sejam temperantes (σωφρονεῖν) ao fazerem (ποιοῦντας) as coisas dos outros?”

---

[270] Lamb (*in* Plato 1955), p. 45.
[271] Dorion (*in* Platon 2004), p. 94.
[272] North (1966), p. 156-157.
[273] Semelhantemente Friedländer (1964), p. 72 escreve: “This formulation, of course, opens the gateway to “the good” and directs us toward the central focus of Plato’s thought.”

“Sim, mas que tem isso”, pergunta Critias.

“Nada”, diz Sócrates, “mas diz-me: o médico ao cuidar da saúde de alguém faz (ποιῶν) algo útil para si mesmo e para aquele de quem cuida?”

“Sim.”

“E quem executa (πράττει) isso não executa (πράττων) seu dever?”

“Sim.”

“E quem executa (πράττων) seu dever não é temperante (σωφρονεῖ)?”

“Sim, é temperante (σωφρονεῖ).”

“E o médico sabe necessariamente quando é vantajoso curar e quando não é? O artesão sabe em que casos tirará proveito do trabalho que executa (πράττῃ) e em que casos não?”

“Provavelmente não”, responde Critias.

“Então, às vezes, o médico executa (πράξας) o vantajoso ou o danoso sem saber exatamente o efeito de sua ação (ἔπραξεν). Quando executa (πράξας) o vantajoso, ele age (ἔπραξεν) de maneira temperante (σωφρόνως). É isto o que dizes?”

“Sim.”

“Assim, às vezes, quando executa (πράξας) o que é útil, ele o executa (πράττει) com temperança (σωφρόνως) e é temperante (σωφρονεῖ), mas ignora (ἀγνοεῖ) que é temperante (σωφρονεῖ)?”

Critias diz que se Sócrates “pensa que esta é a consequência necessária de sua definição, voluntariamente renunciarei a ela, pois não é possível admitir que o homem temperante não conheça a si mesmo.”

Note-se, antes de mais nada, que em toda esta passagem Sócrates utiliza os verbos πράττειν e ποιεῖν equivalentemente e Critias não se opõe a isso fazendo ele o mesmo.

O espanto de Sócrates está no fato de que, a aceitar a definição de Critias, o homem temperante (σώφρων) não poderá saber que é temperante senão depois de avaliar o resultado de sua ação. A σωφροσύνη revela-se propriedade de ações cujo resultado é um bem em vez de propriedade de homens. Haverá ações temperantes. Os homens serão ora temperantes, ora

não-temperantes a depender do resultado de sua ação. É o que acontece com o médico e todos os δημιουργός que nem sempre sabem quando sua ação resultará em bem e utilidade.[274] A definição de Critias equipara o saber moral – representado pela σωφροσύνη - ao saber técnico: num e noutro campo nem sempre, ou quase nunca, é possível saber se a ação resultará em bem ou mal. É com esta equiparação que Sócrates se surpreende, já que Critias tende a desvalorizar o saber técnico como revelou sua argumentação em 163b-c. O exame da questão, no entanto, fica em suspenso, pois Critias rejeita esta possibilidade e assimila σωφροσύνη a conhecimento. A σωφροσύνη deve ser um conhecimento diverso do técnico, pois, diz ele, não é possível admitir que o homem temperante não se conheça. Ele não tem problemas em admitir que o saber técnico não é perfeito, mas não pode fazer o mesmo com o saber moral. A definição é então abandonada para ser retomada no final do diálogo.

Para Hazebroucq,[275] Critias rejeita a consequência de sua primeira definição porque compartilha o intelectualismo dos sofistas e não pode admitir a ausência de saber na virtude. Assim, é obrigado a reconhecer a exigência de saber. Do exemplo do médico, escreve a autora, Critias retira a convicção de que o que diferencia a moderação – como ela traduz σωφροσύνη - da σοφία do especialista que produz seus específicos καλά ἔργα mas que não sabe que produz o bem em todas as circunstâncias, é uma σοφία distinta da precedente e que é conhecida por meio da inscrição délfica: "conhece-te a ti mesmo". Como o médico ignora que sempre age bem, tendo, portanto, uma σοφία limitada, Critias conclui que a σοφία do homem moderado é justamente saber o que o artesão não sabe: saber que ele é moderado. Daí, então, passa-se à segunda definição: "σωφροσύνη é conhecer-se a si mesmo".[276]

3.3 – 2ª. definição de Critias: σωφροσύνη é conhecer-se a si mesmo (164c-166e)

[274] Veja-se Dorion (*in* Platon 2004), n. 121, p. 133 que em parte escreve: "Dans le *Charmide*, la raison pour laquelle le médecin ne se connaît pas lui-même est qu'il est impuissant à déterminer, en tant que médecin, s'il agit réellement en vue du bien."
[275] Hazebroucq (1997), p. 230.
[276] Friedländer (1964), p. 72-73: "Moreover, the very etymology of *so-phro-syne* suggests a reference to "mind" that is overlooked in the simple definition of "doing good actions". For can we not perform what commonly are called "good actions" without any insight into what we are doing? "Soundness of mind", however, requires such insight, Socrates suggests. Whereupon Kritias, withdrawing all his previous statements (a move characteristic of a disciple of the Sophists), proposes a new definition on a still higher level: *sophrosyne* is "self-knowledge".

Em razão de considerar inaceitável a consequência produzida por sua definição, Critias é obrigado a modificá-la ainda uma vez. Para isso ele recorre à inscrição de Delfos e diz em 164e-165a:

τὸ γὰρ γνῶθι σαυτόν καὶ τὸ σωφρόνει ἔστι μὲν ταὐτόν, ὡς τὰ γράμματά φησι καὶ ἐγώ

Lamb[277] traduz: "... for "Know thyself!" and "Be temperate!" are the same, as the inscription and I declare..."

Dorion[278] assim: "Connais-toi toi-même" et "sois sage", c'est du pareil au même, comme les inscriptions et moi le prétendons..."

(164d-165b) "Afirmo que a temperança (σωφροσύνην) é conhecer-se a si mesmo (τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν) e estou de acordo com aquele que gravou esta inscrição em Delfos. Ao meu ver, esta inscrição serve como saudação do deus àqueles que penetram seu templo no lugar de "Regozijai-vos!". Em vez de "Regozijai-vos!", pois esta forma de saudação não parece conveniente, devemos exortar-nos a ser temperantes (σωφρονεῖν). É assim que o deus se dirige àquele que entra em seu templo, distinguindo-se nisso dos homens, como eu já havia compreendido, bem como aquele que fez gravar esta inscrição. A todo homem que penetra seu templo o deus não diz outra coisa senão seja sábio (σωφρόνει). É de maneira enigmática, como um adivinho (ὡς μάντις) que ele se exprime: "conhece-te a ti mesmo" e "seja sábio" (τὸ γὰρ γνῶθι σαυτόν καὶ τὸ σωφρόνει ἔστι). Poder-se-ia pensar que se tratasse de outra coisa, como aqueles que fizeram gravar as inscrições posteriores pensaram: "Nada em demasia" e "Compromisso atrai desgraça" (τό τε μηδὲν ἄγαν καὶ τὸ ἐγγύη πάρα δ' ἄτη). Eles imaginavam que o "conhece-te a ti mesmo" (τὸ γνῶθι σαυτόν) fosse um conselho e não uma saudação do deus àqueles que entravam."[279]

---

[277] Lamb (*in* Plato 1955), p. 49.
[278] Dorion (*in* Platon 2004), p. 95.
[279] Lamb (*in* Plato 1955), n. 1, p. 48: "Throughout this passage there is allusion to the *thought* or *wisdom* implied in σωφρονεῖν, and here Critias seeks to identify φρόνει ("think well", "be wise") with γνῶθι ("know",

Schmid[280] comenta a ironia que há em que a concepção profundamente religiosa da σωφροσύνη seja apresentada por Critias, um homem que provará ser inigualavelmente imoderado na história grega antiga – em seu comportamento sexual; em sua conduta política ao liderar a Tirania dos Trinta e mandar assassinar Teramenes (um homem moderado segundo Xenofonte, *Helênicas*, II.3) e em suas empresas intelectuais (no seu *Sísifo* parece haver a primeira declaração explícita de ateísmo na literatura grega).[281]

Critias complementa em 165b:[282]

νῦν δ' ἐθέλω τούτου σοι διδόναι λόγον, εἰ μὴ ὁμολογεῖς σωφροσύνην εἶναι τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν.

Lamb[283]: "... and to proceed instead to satisfy you of this truth, if you do not admit it, that temperate is knowing oneself."

Dorion[284]: "Pour le moment, si tu ne conviens pas que la sagesse consiste à se connaître soi-même, je suis prêt à te rendre raison de cette position."

Momento crucial do diálogo, pois, como bem comentado por H. North,[285] a discussão a partir daqui investigará o elemento intelectual implícito na virtude da σωφροσύνη. A autora escreve ainda: "Picking up the clue in the word *gnôthi*, Socrates suggests that sophrosyne is indeed some forme of knowledge (165C); the consideration of this hypothesis occupies the remainder of the dialogue. All subsequent definitions are variants of *epistêmê*: sophrosyne is knowledge of itself (supposedly a paraphrase of *gnôthi sauton*), knowledge of other sciences and of itself, knowledge that one knows and does not know, and finally knowledge of what

---

"understand") in the inscription γνῶθι σαυτόν at Delphi."

[280] Schmid (1983), p. 340-341.

[281] Veja-se acima ***Critias***, p. 30-34.

[282] Friedländer (1964), p. 73: "This "Delphic saying", to which Plato's Socrates always ascribes the highest significance, Kritias now praises in exalted language; at the end of the sophistically embellished speech, "self-knowledge" is proclaimed once more as the goal and new definition of *sophrosyne*."

[283] Lamb (*in* Plato 1955), p. 49.

[284] Dorion (*in* Platon 2004), p. 96.

[285] North (1966), p. 157. Friedländer (1964), p. 73: "To know oneself" (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ) – to clarify the meaning of this phrase is the great struggle henceforth through the remainder of the dialogue. [...] In the course of the discussion, moreover, it is clarified to mean "knowledge of what a man knows and does not know" [...] and "knowledge of itself and of the other sciences" [...] Again and again, Socrates turns and tests the formula probingly."

one knows and does not know." Observe-se ainda, digo eu, que o elemento intelectual da σωφροσύνη - o saber, ou o ter consciência – havia sido mostrado por Sócrates na sua argumentação anterior em 164a-c e é agora, por assim dizer, adotado por Critias, como observado por Hazebroucq.[286]

(165b-c) Sócrates diz a Critias: "Falas como se eu soubesse o assunto a respeito do qual investigamos. Mas não é isto que acontece. Investigo (ζητῶ) contigo o assunto, justamente porque não sei, e somente após um exame (σκεψάμενος) completo é que estarei em condições de concordar contigo. Calma, então, até que eu o examine (σκέψωμαι)."

A filosofia socrática não se cansa de alertar que somente um exame completo poderá dar conta, se possível, de revelar a verdade de algo.

"Examine-o então (σκόπει δή)", responde Critias.

"Pois bem, se conhecer algo (γιγνώσκειν γέ τί), é o que é a temperança (σωφροσύνη), é claro que ela é uma ciência e tem um objeto (ἐπιστήμη τις ἂν εἴη καὶ τινός)", diz Sócrates. "Não é isto?"

(165c-166a) "Este *algo*", responde Critias, "é si mesmo (ἑαυτοῦ γε)."

"A medicina é a ciência (ἐπιστήμη) da saúde?", pergunta Sócrates.

"Sim", responde Critias.

"Então, se me perguntasse para que serve a medicina e o que produz, responder-te-ia que sua utilidade não é pequena já que ela produz saúde que para nós é um belo resultado (καλὸν ἡμῖν ἔργον ἀπεργάζεται)."

"Concordo."

"Em relação à arquitetura responder-te-ia que é a ciência (ἐπιστήμην) da construção de habitações e o resultado de sua produção são as habitações. E assim em relação a todas as outras técnicas (τῶν ἄλλων τεχνῶν). Pois bem Critias, sendo a temperança (σωφροσύνη) ciência de si mesmo (ἐπιστήμη οὖσα ἑαυτοῦ), qual é o belo produto (τί καλὸν ἡμῖν ἔργον ἀπεργάζεται) que ela produz em nosso interesse?"

Critias não explicita este "si mesmo" a respeito do qual a temperança é ciência. A

[286] Veja-se acima p. 89-92.

medicina é ciência da saúde e produz saúde, a arquitetura é ciência da construção de habitações e produz habitações, então, quer saber Sócrates, o que é este "si mesmo" que é o objeto da temperança e qual belo produto produz. Rademaker escreve: "In discussing this fourth definition (para este autor esta é a quarta definição do diálogo) of σωφροσύνη as self-knowledge, Socrates suggests that it implies that σωφροσύνη is a form of 'knowledge' with a certain object (ἐπιστήμη ... τις καὶ τινός (165C5) and Critias specifies that the object is ἑαυτοῦ. [...]. On the analogy of the crafts, Socrates asks Critias to identify a specific *product* of 'knowledge of oneself', but Critias protests that self-knowledge is not like ordinary productive crafts (165D-166A). Socrates then states that crafts have an object outside themselves, and invites Critias to name a similar object for self-knowledge. Again, Critias protests that self-knowledge is unlike the other crafts: it has no object outside itself, but is unique in being 'knowledge of other types of knowledge and of knowledge itself' [...].[287]

"Mas", diz Critias, "não conduzes a investigação como se deve Sócrates. A temperança é diferente das outras ciências (ἐπιστήμαις), que aliás, não são semelhantes umas às outras e julgas que elas são semelhantes. Responda-me, o que a geometria (γεωμετρικῆς) e o cálculo (λογιστικῆς τέχνης) produzem de semelhante à casa que é obra da arquitetura ou à roupa que é produto da tecelagem e todas as obras produzidas pelas diversas técnicas (πολλῶν τεχνῶν)? Poderias dizer-me que obras produzem essas duas ciências, a geometria e o cálculo? Certeza que não poderás."

(166a-166c) "É verdade", diz Sócrates. "Contudo, eu poderia mostrar que essas duas ciências cuidam de objetos que são distintos delas mesmas. Por exemplo, o cálculo considera o ímpar e o par e as relações que os números mantêm entre si. Também a arte de pesar (στατική) lida com o mais pesado e o mais leve; mas, embora o leve e o pesado sejam objetos da arte de pesar, são distintos dela."

Critias concorda.

"Diga-me, então, a temperança (σωφροσύνη) é ciência (ἐπιστήμη) de qual objeto que é distinto dela mesma?"

[287] Rademaker (2005), p. 333.

“Pois é Sócrates! Chegas, pela tua investigação, a compreender em que a temperança se distingue das outras ciências mas, em seguida, buscas uma semelhança entre a temperança e as outras ciências. Mas não é assim, pois todas as outras ciências aplicam-se sobre outras coisas mas não sobre si mesmas, enquanto a temperança é a única que se aplica sobre si mesma (ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς). Esta é a diferença que não percebes. Mas creio que buscas tão somente refutar-me (ἐλέγχειν) sem nenhuma consideração com o objeto da discussão.”

Hazebroucq[288] comenta que Critias demonstra sua recusa dos procedimentos dialéticos, em particular a busca pela semelhança, que inclui a busca pela diferença, e pretende apontar apenas a diferença. Escreve a autora: “La vraie question est de savoir si la différence postulée existe, selon l’exigence dialectique qui consiste non seulement à respecter les différences mais aussi à les penser.” Diga-se, ainda, que Critias demonstra impaciência com o procedimento de Sócrates o que revela sua total falta de espírito filosófico. Daí sua acusação de que Sócrates pretenda apenas refutá-lo.

(166c-166e) “O que te faz crer que se te refuto (ἐλέγχω) tenho outro motivo para refutar (ἐλέγχειν) senão examinar a fundo (διερευνῴμην) o que eu mesmo digo com medo de acreditar saber o que de fato não sei? Asseguro-te que é em meu próprio interesse que examino o argumento (τόν λόγον σκοπεῖν) e talvez no interesse de meus amigos. Não acreditas que é um bem comum a todos os homens obter clareza a respeito da natureza das coisas?”

“Certamente Sócrates!”

“Coragem então, amigo, responde a questão sem te preocupares se é Critias ou Sócrates que é refutado (ἐλεγχόμενος). Examina o argumento (τῷ λόγῳ σκόπει) e veja como ele se sai depois de refutado (ἐλεγχόμενος). Que sustentas a respeito da temperança (σωφροσύνης)?”

Dorion escreve[289]: “L’accusation de Critias est gravissime, puisqu’elle revient à dire que Socrate se comporte comme un éristique qui se préoccupe davantage de réfuter son

[288] Hazebroucq (1997), n. 2, p.51.
[289] Dorion (*in* Platon 2004), n. 137, p. 136.

interlocuteur que de trouver une solution au problème qui fait l'objet de la discussion."

Ao meu ver, a defesa que Sócrates faz de seu procedimento indica que ele quer marcar a diferença entre o ἔλεγχος meramente erístico - que Critias acredita ser o caso na argumentação de Sócrates - e sua ἐξέτασις, ou seja, seu exame que tem por objetivo a busca pela verdade e esclarecimento das questões, como o próprio Sócrates diz, enquanto o erístico busca simplesmente vencer a discussão.[290] Não houve propriamente refutação da definição, como acusa Critias, o que houve foi sua recusa em admitir sua incapacidade para explicar o objeto - o "si mesmo" - de que a temperança é ciência, e o belo resultado que produz, sendo ela, como quer Critias, uma ciência.[291] O exame da questão resta interrompido. Critias mais uma vez, modifica sua definição.

3.4 – 3ª. definição de Critias: ciência de si mesma e das outras ciências (166e - 175d)

A terceira definição de Critias é:

Λέγω τοίνυν, ἤ δ' ὅς, ὅτι μόνη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αὐτή τε αὑτῆς ἔτι καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη.

A tradução de Lamb[292] é: "Why, I mean, he said, that it alone of all the sciences is the science both of itself and of the other sciences."

Dorion[293] traduz: "J'affirme donc, répondit-il, qu'elle est la seule de toutes les sciences qui soit à la fois science d'elle-même et des autres sciences."

(166e) "Afirmo", diz Critias, "que entre todas as ciências, somente ela é, ao mesmo tempo, ciência de si mesma e das outras ciências."

---

[290] Cf. **Introdução**, p. 16-26.
[291] Dorion (*in* Platon 2004), p. 56: "Si cette définition est finalement abandonée en cours d'examen, plutôt que rejetée au terme d'une réfutation en bonne et due forme, c'est en raison de l'incapacité de Critias à justifier en quel sens la sagesse consiste en la connaissance de soi."
[292] Lamb (*in* Plato 1955), p. 55.
[293] Dorion (*in* Platon 2004), p. 98.

“Se é ciência da ciência, ela é também ciência da falta de ciência? (ἀνεπιστημοσύνης ἐπιστήμη ἄν εἴη, εἴπερ καὶ ἐπιστήμης;)” é a pergunta de Sócrates.

“Certamente”, responde Critias.

Há dois pontos a destacar aqui. Primeiramente, Critias, que antes afirmara que σωφροσύνη era ciência de si mesmo (ἑαυτοῦ, 165c), modifica sua definição para dizer que σωφροσύνη é ciência de si mesma (ἑαυτῆς, 166c). E mais, além de ser ciência de si mesma, diz Critias, ela é a única que é ciência das outras ciências. Ele não explicita o “si mesmo” a respeito do qual havia admitido anteriormente (165c) ser o objeto da σωφροσύνη e, agora, abandona o “si mesmo” em prol de “si mesma”. O segundo ponto a destacar diz respeito ao princípio utilizado por Sócrates para perguntar se a σωφροσύνη sendo ciência de si mesma, é também ciência da falta de ciência.

A respeito do primeiro ponto, Dorion[294] escreve que nada autoriza a substituição de ἑαυτοῦ (si mesmo) por ἑαυτῆς (si mesma) e essa substituição somente pode ser compreendida se a atribuirmos à teimosia de Critias em recusar-se a reconhecer com Sócrates que as ciências se assemelham por possuírem objetos distintos de si mesmas aos quais elas se aplicam.[295]

Friedländer[296] não vê problema algum nesta substituição, ao contrário, para ele há, na verdade, uma correção: “The formulation is modified – and correctly so, if we understand “self-knowledge” in the Platonic rather than the modern sense – to read “knowledge of itself” (ἐπιστήμη ἑαυτῆς).” Em nota[297] acrescenta: “Arnim speaks of the perplexing identification of two entirely different things and of a crude fallacy. Stenzel thinks it is “logically dubious”. Yet there is no intentional deception here – just as this difference is nowhere cleared up, not

[294] Dorion (*in* Platon 2004), p. 57-58.

[295] Observe-se que, embora Critias tenha acusado Sócrates de ser erístico (166c), é ele quem age como tal, pois incapaz de explicar aquele “algo” a que se aplica a σωφροσύνη, ele, teimosamente, diz que a σωφροσύνη é a única dentre as ciências que não se aplica a nenhum objeto senão a si mesma, além de ser ciência das outras ciências. É preciso explicar de que modo esta ciência é ciência das outras ciências! Seriam elas, então, o objeto da σωφροσύνη? Dorion escreve que ainda que seja correto dizer que a σωφροσύνη domina os outros conhecimentos porque fixa a cada um a tarefa a realizar para alcançar o bem, isto não significa que ela seja uma espécie de ciência universal. Enquanto conhecimento do bem e do mal (174b-d), escreve Dorion, “... la sagesse commande aux autres sciences dans la mesure où elle sait ce que chacune doit accomplir pour realiser le bien; mais elle ne sait pas pour autant ce que chacune sait, contrairement à ce que s’imagine Critias.”

[296] Friedländer (1964), p. 73.

[297] Friedländer (1964), n. 8, p. 309-310.

even by a hint – and still less is there any unintentional deception. We must set aside our present-day concept of self-knowledge and instead think of an insight into the objective structure of the soul and the order of rank within it. Then, when Socrates knows himself (ἑαυτόν), it is at the same time the knowledge which makes itself (ἑαυτήν) its own object."

Rademaker parece seguir o entendimento de Friedländer e também não vê falácia nesta substituição, pois, segundo ele, ela se segue naturalmente da interpretação socrática do conceito de autoconhecimento. O autor escreve: "As we have seen earlier on, it is Socrates' assumption that someone who is σώφρων will be aware of his σωφροσύνη and will be able to say what σωφροσύνη is (158E-159A). Given that, in Socratic terms, virtue is a kind of knowledge, this could be reformuled in a more general statement that 'if one has 'knowledge of *x*', one will be aware of one's 'knowledge of *x*', and be able to say what 'knowledge of *x*' is. On this reading, if one has self-knowledge, this self-knowledge will (among many other things that one may happen to know about oneself) include an awareness of this knowledge, and produce the ability to say what this knowledge is. Thus, on a Socratic reading, the interpretation of 'self-knowledge' as 'knowledge what knowledge is and whether one has it, or not', is not fallacious but at most a reduction of the inclusive notion of self-knowledge to its most salient feature."[298]

A dificuldade que percebo na avaliação que fazem estes autores é que eles parecem considerar que a substituição de ἑαυτοῦ por ἑαυτῆς é operada por Sócrates e não por Critias. Se fosse Sócrates a fazer a substituição, poderíamos falar em correção - como quer Friedländer - ou decorrência de princípios enunciados anteriormente – como quer Rademaker. Porém, é Critias quem faz esta substituição. Em nota Dorion[299] escreve: "Tuckey (1951, p. 37-38)[300] soutient que Socrate est responsable de cette substituition d' "elle-même" à "soi-même". Or les questions de Socrate sont une invitation à élucider en quoi consiste le soi, et non pas à lui substituer un autre objet."

[298] Rademaker (2005), p. 334.
[299] Dorion (*in* Platon 2004), n. 1, p. 58.
[300] *Plato's Charmides*, Cambridge, Cambridge University Press, XIV-116 p.; réimpression: Amsterdam, Hakkert, 1968. (Citado por Dorion).

Tendo em vista a discordância entre os comentadores, Dorion[301] se pergunta se há, de fato, substituição de objeto aqui: "conhecimento de si mesmo", por "ciência de si mesma". Para alguns comentadores, diz Dorion, há ressonância platônica aqui e a substituição de objeto, mais aparente que real, é legítima. Para outros, somente o conhecimento de si mesmo interessa a Platão e a ciência da ciência apareceria como uma reflexividade vã. Posicionando-se favoravelmente ao lado dos segundos, Dorion escreve que a concepção de σωφροσύνη de Critias, além de demasiadamente intelectualista, é paradoxal pois ambiciona assimilar todos os saberes e, no entanto, como mostra o seguimento da discussão (169d-171c), ela é incapaz de substituir os diferentes saberes que se aplicam sobre objetos precisos. Assim, conclui Dorion: "La science d'elle-même et des autres sciences apparaît finalement pour ce qu'elle est: une réflexivité vaine et sans objet qui tourne à vide."

A propósito do segundo ponto enunciado por Sócrates, e que conta com a concordância de Critias, que se uma ciência é ciência da ciência é também ciência da falta de ciência, Dorion[302] escreve que é a aplicação do princípio segundo o qual um conhecimento se aplica sobre um objeto e sobre seu contrário. O autor cita o *Fédon* 97d onde lemos: "E pareceu-me ainda que a única coisa que o homem deve procurar é aquilo que é melhor e mais perfeito, porque desde que ele tenha encontrado isso, necessariamente terá encontrado o que é o pior, visto que são objetos da mesma ciência."[303] Assim, é dito da medicina, por exemplo, que ela é conhecimento da saúde e da doença (170e e 171a).

(167a) O exame socrático prossegue: "Somente o homem temperante (σώφρων)", diz Sócrates, "conhecerá a si mesmo (ἑαυτον γνώσεται) e estará apto a examinar (ἐξετάσαι) o que realmente sabe e o que não sabe, e ainda terá a capacidade de examinar (ἐπισκοπεῖν) outros a respeito do que sabem e do que creem saber, quando de fato sabem, e inversamente a respeito do que creem saber, quando de fato não sabem; e ninguém mais terá esta capacidade. É isto o ser temperante (σωφρονεῖν) e a temperança é conhecer-se a si mesmo (τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γιγνώσκειν), é saber o que se sabe e o que não se sabe. É isto o que

[301] Dorion (*in* Platon 2004), p. 58-59.
[302] Dorion (*in* Platon 2004), n. 140, p. 137.
[303] Platão (1983), p. 104.

dizes?”

“Sim”, responde Critias.

Sobre esta passagem Schmid[304] escreve que há três pontos a destacar: (1) moderação (como ele traduz σωφροσύνη) e autoconhecimento são definidos em conjunto como saber o que se sabe e o que não se sabe; (2) moderação e autoconhecimento parecem ser o resultado ou produto do processo elêntico; (3) o homem moderado parece não somente ser paciente ou sujeito do exame, mas é dito ser ele o único capaz também de examinar outros. Além destes três pontos, Schmid ainda aponta um quarto: a passagem, diz ele, refere-se inequivocamente a Sócrates; e apoia esta afirmação sobre passagens da *Apologia* (21d e 29d para o autoconhecimento de Sócrates; 21c e 22d para o reconhecimento do conhecimento ou ignorância em outros.).

A respeito de (1), digo eu, é preciso destacar que a conclusão de Sócrates é derivada da afirmação de Critias de que a σωφροσύνη é a única que é conhecimento de si mesma e das outras ciências. Não se trata propriamente, então, de uma definição *de* Sócrates, e ainda necessitará ser examinada quanto a sua consistência. Sobre (2) penso ser mais adequado dizer que moderação e autoconhecimento parecem ser resultado ou produto do exame (ἐξέτασις) ou dialética, compreendendo o processo elêntico como apenas uma parte do exame – e uma parte não necessariamente refutativa. Sobre (3) é preciso reformulá-lo para dizer que *se há*, de fato, um homem moderado no sentido indicado pela definição de Critias, então segue-se o que se diz. É preciso investigar essa possibilidade, e é o que dirá e fará Sócrates. Sobre o quarto ponto, reproduzo aqui o que escreve Schmid[305] em nota: “The Greek of 167a3-4, in particular, is very similar to the Greek of *Apology* 21d4-6. But Gregory Vlastos has pointed out to me that Socrates does not say in the *Apology* that he knows what he knows and does not know, only that he does not think he knows what he does not know. This is an important difference (prossegue Schmid), but it does not compel us to reject 167a as an accurate description of Socratic moderation and self-knowledge, given the right interpretation of what it means to “know what you know and do not know”. As I understanding it, it means to know your moral

[304] Schmid (1983), p. 342.
[305] Schmid (1983), n. 13, p. 342.

beliefs in the manner Socrates knows them – the manner he demonstrates in the *Apology*, *Crito* and *Gorgias*; and yet to also know that you do not possess final or infallible moral knowledge – to be aware, in the manner of the philosophically humble man as described in this article, of the inherently discursive and consensual nature of moral knowledge." E finalmente: "... in fact the dialogue ends aporetically, so that it is not all obvious that the definition or description were meant to be taken as Socratic or early Platonic doctrine."[306]

(167b) "Examinemos em primeiro lugar", diz Sócrates, "se é possível ou não, em relação ao que se sabe e ao que não se sabe, saber o que se sabe e o que não se sabe. Em seguida, sendo isto possível, examinemos qual seria, para nós, a utilidade de um tal saber."

"É preciso examinar", diz Critias.

Sócrates estabelece um plano preciso de investigação: em primeiro lugar é necessário examinar a possibilidade de um saber por meio do qual sabe-se o que se sabe e o que não se sabe; em seguida, verificada a possibilidade de um tal saber, examinar sua utilidade.[307]

Acompanhemos atentamente a investigação socrática destes pontos.

Diz Sócrates: "examina (σκέψαι) então tu, Critias, que tens mais recursos que eu, pois estou em dificuldades (ἀπορῶ). Queres que te explique por que estou em dificuldades?"

"Sim", responde Critias.

"Se", diz Sócrates, "o que dizes é correto, significa que há somente uma ciência (ἐπιστήμη) que é ciência de si mesma e ciência de todas as ciências (τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη), além de ser ciência da falta de ciência (ἀνεπιστημοσύνης) ao mesmo tempo."

"Perfeitamente", diz Critias.

(167c) "Mas veja que estranha afirmação fazemos amigo. Se examinares a mesma posição aplicada a outros domínios creio que ela se revelará impossível."

"Como e em que casos", pergunta Critias.

"Nestes casos: examina se em tua opinião existe uma espécie de visão que não seja visão das coisas vistas pelas outras visões, mas seja visão de si mesma, das outras visões e

[306] Schmid (1983), p. 342-343.
[307] Veja-se Dorion (*in* Platon 2004), n. 146, p. 138.

também da não-visão e, embora seja visão, ela não vê nenhuma cor mas vê a si mesma e as outras visões. Em tua opinião, uma tal coisa existe?”

“Por Zeus, não acredito”, responde Critias.

(167d) “E há uma audição que não ouve som algum mas ouve a si mesma e as outras audições e também as não-audições?”

“Isto também não existe.”

“Em relação a cada uma de todas as sensações, examina se, em tua opinião, há uma que seja sensação das sensações e de si mesma mas que não sente o que sentem as outras sensações.”

“Não há.”

(167e) “Em tua opinião existe um desejo que não seja desejo de nenhum prazer mas que seja desejo de si mesmo e dos outros desejos?”

“Seguramente não.”

“E nem há, acredito, uma vontade que não queira nenhum bem, mas queira a si mesma e às outras vontades? E dirias que há um amor que não ame nada de bom, mas é amor de si mesmo e dos outros amores?”

“Jamais diria isso.”

(168a) “Já pensastes num temor que teme a si mesmo e todos os outros temores mas que não teme nenhuma coisa temível?”

“Nunca pensei uma tal coisa.”

“E uma opinião que é opinião das opiniões e de si mesma, mas que não opine a respeito de nenhum objeto sobre que opinam as outras opiniões?”

“De modo algum.”

“Mas afirmamos, parece-me, que existe uma ciência tal que não é ciência de nenhum objeto, mas que é ciência de si mesma e das outras ciências?”

“Afirmamos.”

“Não seria uma coisa estranha, supondo que ela exista?”

“Parece.”

“Não afirmemos ainda com segurança que ela não existe, mas continuemos a examinar para determinar se existe.”

(168b) “Dizes bem.”

Apesar de a argumentação aparentemente demonstrar a estranheza de que coisas como a visão, a audição e os outros sentidos, bem como o desejo, a vontade, o temor e a opinião, possam aplicar-se a si mesmas e aos contrários de si mesmas, Sócrates não está disposto, ainda, a admitir, por isso, a inexistência de uma ciência capaz disso. É preciso continuar a examinar. Critias mostra-se precipitado – “parece” que tal coisa não existe, apressa-se ele em dizer - mas, diante da observação de Sócrates – “não afirmemos ainda com segurança, continuemos a examinar” -, reconhece a pertinência de agir com cautela – “dizes bem”.

“Prossigamos. Esta ciência é ciência de alguma coisa e ela tem uma certa faculdade (δύναμιν) que lhe permite ser ciência dessa coisa. Não é isso?”

“Certamente.”

“Assim como afirmamos que o maior tem uma certa faculdade (δύναμιν) que lhe permite ser maior que qualquer coisa.”

“De fato.”

“E ele é maior que uma coisa menor se é verdade que é maior.”

“Necessariamente.”

“Se descobrirmos alguma coisa maior que é maior que si mesma e que as outras coisas maiores, mas que não é maior que nenhuma das coisas em relação às quais as outras são maiores, suponho que esta propriedade lhe pertença mais certamente, ou seja, se é verdade que ela é maior que si mesma, então ela é menor que si mesma. Ou não?”

(168c-169a) “Com toda necessidade, Sócrates.”

“Pois bem, se há um dobro que seja o dobro de si mesmo e de outros dobros, ele seria o dobro da metade que é ele mesmo e outros dobros, pois o dobro não se aplica senão a uma coisa que é a metade.”

“Verdade”, concorda Critias.

“Mas o que é superior a si mesmo não será ao mesmo tempo inferior a si mesmo; o

mais pesado ao mesmo tempo mais leve que si mesmo, e o mais velho ao mesmo tempo mais jovem, e assim para todas as outras coisas? O que exerce uma faculdade (δύναμιν) em relação a si mesmo, não possuirá em si mesmo a essência daquilo pelo qual exerce essa faculdade (δύναμις)? Eis o que quero dizer: a audição, por exemplo, afirmamos que não é audição senão de um som."

Critias concorda.

"Neste caso", prossegue Sócrates, "se ela ouve a si mesma, ouvirá o som que possui em si mesma, caso contrário não se ouviria."

"Necessariamente", diz Critias.

"Do mesmo modo a visão, se pode ver a si mesma, deverá ver uma cor, pois não pode ver algo incolor."

"Ela é incapaz", diz Critias.

"Veja então Critias, que para alguns exemplos que examinamos parece completamente impossível que eles possam exercer sua faculdade (δύναμιν) em relação a si mesmos, e para outros bastante duvidoso. Pois para as grandezas, as quantidades e coisas deste gênero, é absolutamente impossível, não é?"

"De fato", concorda Critias.

"Quanto à audição e à visão, ou ao movimento que se move a si mesmo, o calor que se aquece a si mesmo e casos deste tipo, para alguns deles parece bastante duvidoso que possam aplicar-se sobre si mesmos, mas para outros talvez possível. É, portanto, de um grande homem que necessitamos para distinguir em todos os casos e com cuidado, se há algum que, por natureza, possa exercer sua faculdade (δύναμιν) em relação a si mesmo mais do que em relação a um outro ser, ou se alguns podem e outros não e, na hipótese de que alguns possam exercê-la em relação a si mesmos, podemos contar entre esses a ciência (ἐπιστήμη) – em que consiste a σωφροσύνη, como dissemos."

Ao comentar esta passagem, Friedländer[308] convida-nos a olhar para obras posteriores de Platão pois, ele acredita, fazer isso pode lançar luz para a compreensão dela. A propósito

[308] Friedländer (1964), p. 74.

da resposta negativa de Critias à questão socrática de haver uma visão que é visão de si mesma e das outras visões, Friedländer escreve que se lembrarmos da "visão da mente" no *Banquete* (219A) e do "olho da alma" na *República* (VII 533D) poderemos ter dúvidas a respeito da resposta de Critias. No *Fedro* (245C e seg.) Platão fala da alma como "automovente". No *Timeu* (89A) ele fala que o mais perfeito movimento é aquele que se move a si mesmo: o movimento do pensamento e do universo. Nas *Leis* (X 894C), o último na série das dez diferentes formas de movimento é aquele que se move a si mesmo e tudo o mais. O autor conclui: "At the time of the *Charmides*, to be sure, Plato was still far from developing such a system; he was on his way toward it, however, and he was certainly not so perplexed as he makes Socrates pretend to be."

Ao meu ver, o mais importante em toda esta passagem, ao menos no que diz respeito ao *Carmides* e à filosofia socrática, é o momento em 168e-169a, que é também comentado por Friedländer, em que Sócrates menciona o poder do automovimento e da autopercepção e enfatiza que essas relações podem ser consideradas duvidosas para alguns tipos de coisas mas talvez não para outras, e é de um *grande homem* que necessitamos para poder determinar, em todos os casos e com cuidado, se há, no universo do ser, algo que, por sua própria natureza, tem o poder de relacionar-se consigo mesmo.[309] Esse exame, diz Sócrates, exigiria ainda que, após determinar a existência de coisas com esta capacidade, pudéssemos determinar se a σωφροσύνη está entre elas.

Este "grande homem", escreve Hazebroucq, "... est, davantage que le grande philosophe que Platon deviendra, le dialecticien. Celui-ci, pour procéder à l'analyse des choses, cherche à les diviser selon leurs articulations naturelles; il possède, par conséquent, des principes pour effectuer cette espèce d'anatomie conceptuelle; tandis que dans un monde

[309] Dorion (*in* Platon 2004), n. 156, p. 140: "Qui est ce grand homme? Certains commentateurs croient qu'il s'agit de Socrate lui-même (cf. Sprage 1976: *Plato's Philosopher-king. A study of the Theoretical Background*, Columbia, U. of South Carolina Press, XVII-129 p., p. 39), ou encore de Platon (cf. T. A. Szlezák, *Le Plaisir de lire Platon*, Paris, Cerf, 1996, p. 72 n. 1), mais d'autres refusent cette hypothèse sous prétexte que ce serait une faute de goût de la part de Platon (cf. Kahn 1996, p. 196 n.22: *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, XXI-431p.). Kahn a sans doute raison de rapprocher cette mention d'un "grand homme" d'un passage du *Parménide* (135a-b), où Parménide affirme qu'il faudrait un homme richement doué (*pánu euphués*) pour résoudre les difficultés soulevées par la doctrine des Formes intelligibles."

où presque tout n'est que corps, la méthode de recensement exhaustif de tous les cas particuliers de δύναμις ainsi que leur classement empirique requièrent effectivement les forces d'un *surhomme* pour une tâche qui, à être sans principe, est interminable."[310]

O que Sócrates quer mostrar, digo eu, é que o exame deve ser completo, global, sistemático, rigoroso, incansável e por que não dizer, temperante. Nenhuma etapa deve ser negligenciada, e é necessário identificar cuidadosamente cada questão a solucionar. Neste caso específico, antes de se poder afirmar com segurança que a σωφροσύνη é ciência de si mesma e ciência das outras ciências, é preciso determinar que coisas são capazes de relacionar-se consigo mesmas, depois, que entre elas encontra-se a σωφροσύνη que, graças a esta capacidade, seria ciência de si mesma. Um empreendimento hercúleo, quase praticamente irrealizável (daí a necessidade de um *grande homem*, diz Sócrates; digo eu com Hazebroucq, seria necessário um super-homem, um homem sobrenatural, um deus talvez, capaz de terminar o interminável). Um projeto que, penso eu, ainda não terminamos.[311] A argumentação de Sócrates parece mostrar que ele se surpreenderia se encontrasse um homem capaz disso. Ele mesmo dirá a seguir, não se considerar competente para realizá-lo. No entanto, como verdadeiro filósofo que é, Sócrates não está disposto a desistir.

(169a-c) "No que me concerne, não creio ser competente para fazer tais distinções", diz Sócrates. "Por isso, não posso sustentar com firmeza a possibilidade de uma ciência da ciência, nem admitir, se se assevera que tal possibilidade é real, que a σωφροσύνη consiste nela, antes de examinar se a σωφροσύνη, assim compreendida, nos seria útil, ou não, em alguma coisa. Pois, que a σωφροσύνη seja alguma coisa útil e boa (ὠφέλιμόν τι καὶ ἀγαθὸν)

[310] Hazebroucq (1997), p. 294-295.

[311] Brann (2004), p. 81-82: "Socrates thinks it is impossible. He cites all kinds of disparate examples of aboutness. [...] none of these can be completed reflexively: vision of vision, opinion of opinion, desire of desire – none of these capacities seem to apply to themselves. But Socrates doesn't trust himself to be up to analyzing this question further. [...] We moderns might not agree that these second-level capacities are so unthinkable: "Desire of desire" is a well-known Romantic notion, that of self-excitation. "Opinion of opinion" pretty exactly describes opinion research, a respectable second-level subject in political science. But "knowledge of knowledge", above all, is more than a mere possibility for us, for the chief task philosophers of the seventeenth and eighteenth century set themselves was to establish a knowledge of knowledge, even a science of science, and its name was epistemology. Its great aim was not only to certify the discoveries of science and thus to be truly a master-knowledge, but also to set the limits of human knowing, to be a knowledge of ignorance. I name Descartes and Kant [...]; this epistemological project is checked by Hegel's grand critique of it in his introduction to the *Phenomenology of Spirit*. [...] Socrates does not so much deny this reflexivity (which is the turn toward the future) as he finds himself not up to affirming it."

eu acredito (μαντεύομαι). Como sustentas, filho de Calaiscro, que a σωφροσύνη é ciência da ciência (ἐπιστήμην ἐπιστήμης), assim como da não-ciência (ἀνεπιστημοσύνης), demonstre-nos que esta ciência é possível e, em seguida, que ela é igualmente útil além de ser possível. Talvez possas mostrar-me que dizes coisas justas sobre a natureza da σωφροσύνη."

Se a σωφροσύνη é bela e boa, digo eu, como especulado por Sócrates em 159c e 160e respectivamente, deve-se concluir que ela é, por isso mesmo, útil. A respeito da utilidade do bem, Dorion[312] lembra-nos que se trata de uma utilidade de ordem moral e não material que é, de fato, a única que importa aos olhos de Sócrates. A virtude é eminentemente útil ao homem, escreve Dorion, na medida em que ela lhe permite ser melhor, efetuar boas coisas e ser feliz. Acerca disso Dorion[313] indica-nos *A República* IV 505a-b onde lemos: "É que já me ouviste dizer muitas vezes que o estudo mais importante é a idéia do bem e que é através dela que as ações justas e outras ações se tornam úteis (ὠφέλιμα) e proveitosas."[314] A ligação entre σωφροσύνη e utilidade é-nos dada, aponta Dorion,[315] no *Protágoras* 332a, por exemplo, onde lemos: "Quando os homens regulam os seus actos pelo bem e pelo útil (ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως), julgas tu que são prudentes (σωφρονεῖν), conduzindo-se assim, ou imprudentes? São prudentes (Σωφρονεῖν) – respondeu ele."[316]

A respeito da crença ou conjetura (μαντεύομαι) de Sócrates de que a σωφροσύνη é boa e útil, indicando, com isto, uma origem divina de algo em que se crê, ou se deve crer, por tratar-se de uma declaração dos deuses, Dorion, que entende μαντεύομαι[317] como "je prophétise" ou "je donne un oracle", atribui essa fala à declaração de ignorância de Sócrates. Ele não pode dizer, escreve Dorion, que sabe que a σωφροσύνη é, de fato, útil e boa, e Platão pretende, com isto, respeitar a coerência de sua representação de Sócrates.[318] Ao meu ver, não se trata apenas disso, mas também da prudência ou temperança própria de um filósofo como

---

[312] Dorion (*in* Platon 2004), p, 179-180.
[313] Dorion (*in* Platon 2004), n. 1, p. 180: "L'utilité du bien vient également de son caractère architectonique: lui seul peut fixer les objectifs que doivent poursuivre les sciences et les techniques pour qu'elles contribuent au bien de l'homme et de la cité."
[314] Platão (2006), p. 254. Parêntese meu.
[315] Dorion (*in* Platon 2004), n. 158, p. 140.
[316] Platão (1945), p. 48. Os parênteses são meus.
[317] Isidro Pereira (1998), p. 356: "Μαντεύω (μάντις) ‖ fazer oráculos, predizer ‖ consultar um oráculo ‖ interpretar um oráculo ‖ adivinhar, conjeturar."
[318] Dorion (*in* Platon 2004), n. 159, p.140.

Sócrates.

(169c) Sócrates prossegue seu relato : “Ao ver-me em dificuldade, pareceu-me que também Critias experimentava o mesmo embaraço e dificuldade. Mas como ele tinha em grande conta sua reputação, sentiu-se envergonhado diante da assistência e não estava disposto a admitir sua incapacidade em fazer as distinções que eu o estava convidando a fazer. Critias nada dizia de claro e dissimulava seu embaraço.”

O embaraço, dificuldade e vergonha experimentados também por Critias são atribuídos à consideração que ele tem de sua própria reputação posta à prova diante da assistência, e não à sua preocupação com elucidar a questão de saber em que consiste a σωφροσύνη.[319] Sobre isto Dorion escreve: “L’attitude même de Critias, telle qu’elle est dépeinte dans ce passage, montre, une fois de plus, qu’il n’a pas compris le sens profond de la reformulation de sa définition en 167a. Si la sagesse consiste à reconnaître ce que l’on sait et ce que l’on ne sait pas, il donne ici la démonstration de son absence de sagesse.”[320]

(169d) Para dar prosseguimento à discussão, Sócrates propõe a Critias: “Admitamos a existência de uma ciência da ciência (ἐπιστήμην ἐπιστήμης) e deixemos para outra ocasião o exame de sua possibilidade.”

“Então”, diz Sócrates, “supondo que uma tal ciência seja possível, em que medida se estará mais habilitado a saber o que se sabe e o que não se sabe? Pois é nisto que dissemos consistir o conhecer-se a si mesmo e o ser temperante (εἶναι τὸ γιγνώσκειν αὑτὸν καὶ σωφρονεῖν), não é isto?”

“Certamente”, responde Critias, “e isto seguramente se segue, Sócrates, pois, quando se possui a ciência que se conhece a si mesma (εἰ γάρ τις ἔχει ἐπιστήμην ἥ αὐτὴ αὑτὴν γιγνώσκει), ter-se-á a mesma natureza disto que se possui. Do mesmo modo que se é rápido quando se possui a rapidez, belo quando se possui a beleza e quem possuir o conhecimento conhecerá. Assim, é quando tiver o

[319] Méron (1979), p. 102: “Le caractéristique constante du personnage, au cours du dialogue, est son obstination à sauver la face par tous les moyens, sans jamais pénétrer au coeur du problème.” E p. 105: “... Critias est l’opposé de Socrate sur le plan du caractère: insoucieux de la vérité, incapable de dialoguer, modifiant sans cesse ses propos pour les besoins, non de la cause, mais de sa réputation ...”
[320] Dorion (*in* Platon 2004), n. 163, p. 141.

conhecimento que se conhece a si mesmo que se conhecerá a si mesmo (γνῶσιν αὐτὴν αὑτὴς τις ἔχῃ, γιγνώσκων που αὐτὸς ἑαυτὸν τότε ἔσται).”

“Não é isto que discuto”, diz Sócrates, “que quando se possui o conhecimento que se conhece a si mesmo, se conhecerá a si mesmo (ὅταν τὸ αὑτὸ γιγνῶσκόν τις ἔχῃ, αὐτὸς αὑτὸν γνώσεται), mas que necessidade há em, tendo isto, se saiba o que se sabe e o que não se sabe.”

Critias mantém sua tese de que “a σωφροσύνη é ciência de si mesma e aquele que possuir esta ciência se conhecerá a si mesmo.” Hazebroucq escreve: “... pour Critias, la γνῶσις (l’action de connaître, et la connaissance résultat de la γνώμη) d’elle-même est identique à la science (ἐπιστήμη) d’elle-même.”[321] Para a autora, há aqui um sofisma evidente. Critias passa da ciência e do objeto que ela possui (ela mesma, αὐτῆς) ao sujeito possuidor desta ciência que, graças a ela, torna-se sujeito que se conhece a si mesmo (ἑαυτόν). É por isso, diz Hazebroucq, que Sócrates corrige o sofisma de Critias, substituindo o feminino γνῶσις pelo neutro τὸ γιγνῶσκόν (le connaissant), e o genitivo αὐτῆς pelo acusativo αὐτό. Com esta correção, Sócrates transforma o argumento de Critias numa tautologia, sublinhando o caráter puramente verbal da solução apresentada. Conclui a autora: “si on possède le “se connaissant soi-même”, on se connaît soi-même, c’est incontestable, mais on n’obtient jamais que le nom de baptême d’une fonction, et non pas l’assurance de ses effets ni la connaissance de leur nature.”[322]

Semelhantemente, Dorion comenta que Critias não responde a questão apresentada por Sócrates. Enquanto Sócrates pergunta-lhe como a ciência da ciência permite saber o que se sabe e o que se ignora, Critias responde que aquele que possui a ciência de si mesma torna-se, pelo fato mesmo de possuí-la, alguém que se conhece a si mesmo, como se o conhecimento de si decorresse de uma ciência que se adquire.[323] Sobre a resposta de Sócrates, Dorion[324] escreve que o que Sócrates discute agora não é a posição segundo a qual aquele que possui a ciência de si mesma (γνῶσιν αὑτὴς) se conhecerá a si mesmo (γιγνώσκων... ἑαυτὸν...

[321] Hazebroucq (1997), n. 3, p. 60.
[322] Hazebroucq (1997), p. 300.
[323] Dorion (*in* Platon 2004), n. 167, p. 142.
[324] Dorion (*in* Platon 2004), n. 168, p. 143-144.

ἔσται), mas se aquele que detém o que se conhece a si mesmo (τὸ αὐτὸ γιγνῶσκόν) se conhecerá a si mesmo (αὐτὸς αὐτὸν γνώσεται). Dorion atribui esta confusão por parte de Critias à sua teimosia em não querer admitir que o "si mesmo" objeto da σωφροσύνη é a alma. Dorion escreve: "Alors que Critias opère une dérivation illégitime de la connaissance de soi à partir de la science d'elle-même, Socrate soutient plutôt que l'homme qui se connaît lui-même est en fait un "soi", c'est-à-dire une âme, qui se connaît lui même."

Sobre esta questão lembro o que escreve Friedländer: "Then, when Socrates knows himself (ἑαυτόν), it is at the same time the knowledge which makes itself (ἑαυτήν) its own object."[325] Creio ser possível dizer ainda que Critias confunde, propositadamente ou não, o exame da possibilidade da existência da ciência de si mesma e das outras ciências – examinada anteriormente – com o exame de sua utilidade. Agora, admitida sua possibilidade, trata-se de examinar sua utilidade.

(170a) "É que essas duas coisas, Sócrates, são idênticas."

"Talvez", responde Sócrates, "mas temo permanecer no mesmo estado, pois ainda não compreendo como conhecer o que se conhece e o que não se conhece podem ser idênticos."

"Que queres dizer?", pergunta Critias.

"Isto: supondo que exista uma ciência da ciência, poderá ela fazer mais que distinguir, entre duas coisas, que uma é ciência e que a outra não é?"

"Não, isto é tudo que ela poderá fazer.", responde Critias.

(170b) "Ora, a ciência e a não-ciência (ἐπιστήμη τε και ἀνεπιστημοσύνη) da saúde é o mesmo que a ciência e a não-ciência da justiça?"

"De modo algum", é a resposta de Critias.

"A primeira", diz Sócrates, "é a medicina, a segunda é a política, enquanto a outra é apenas ciência."

"Como não?", diz Critias.

"Assim, se não se possuir o conhecimento da saúde e da justiça mas somente o conhecimento da ciência, dado que se possui somente a ciência, poder-se-á verdadeiramente

[325] Friedländer (1964), n.8, p. 310. Veja-se ainda a discussão de questão semelhante nas p. 98-100 acima.

saber, em si mesmo e nos outros, que se sabe alguma coisa e se possui uma certa ciência; não é mesmo?"

"Sim."

(170c) "E o que se conhece, como se poderá saber por meio dessa ciência? Pois se conhece a saúde por meio da medicina, não por meio da temperança (σωφροσύνῃ), a harmonia pela música, não pela temperança, a arte de construir, pela arquitetura, mas não pela temperança, e assim por diante."

"Aparentemente."

"Então, como se saberá por meio da temperança, se ela é verdadeiramente a ciência das ciências, que se conhece a saúde e a arquitetura?"

"De maneira alguma."

"Aquele que ignora esses saberes particulares não saberá o quê ele sabe, mas somente que sabe."

"É o que parece."

Sócrates tenta mostrar que se a σωφροσύνη é ciência das ciências, como pretende Critias, ela deve obviamente conhecer o conteúdo de saberes ou ciências particulares tais como a medicina e a arquitetura, sendo ela ciência das ciências. Uma ciência das ciências que não tivesse conhecimento dos conteúdos dessas ciências, apenas saberia que sabe, mas o quê sabe ela não poderia dizer. A inutilidade de uma tal ciência das ciências já aparece claramente aqui. Dorion escreve: "L'argument de Socrate consiste à montrer que la sagesse ainsi comprise ne peut pas se substituer aux différents savoirs particuliers – comment savoir en quoi consistent la santé et maladie sans avoir étudié la médicine? – et qu'elle se borne à reconnaître *que l'on sait* sans pouvoir identifier *ce que l'on sait*."[326]

(170d) "O fato de ser sábio (σωφρονεῖν) e a temperança (σωφροσύνη) não consistiriam, portanto, em saber o quê se sabe e o quê não se sabe, mas somente que se sabe e que não se sabe."

"É possível."

[326] Dorion (*in* Platon 2004), n. 170, p. 143.

“Um tal homem não será capaz de examinar (ἐξετάσαι) aquele que pretende conhecer alguma coisa, para verificar se ele sabe, ou não, o que pretende saber. Tudo o que ele saberá, parece, é que o outro possui uma certa ciência, mas de quê, a temperança (σωφροσύνη) não lhe poderá dizer.”

“Aparentemente não”, responde Critias.

O que contradiz, digo eu, o afirmado em 167a que o homem temperante será o único capaz de examinar aqueles que sabem e os que não sabem, já que, para isso, ele precisaria possuir, além da σωφροσύνη, os conhecimentos das demais ciências. Em outras palavras, a temperança (no sentido de ciência das ciências) do homem temperante, ser-lhe-á completamente inútil ou irrisória. Ele apenas poderá saber que o outro possui um saber mas não poderá saber de quê é este saber. Hazebroucq comenta: “L’argument de l’incapacité de l’homme modéré est à la charnière entre la démonstration de l’impuissance de la modération et celle de son inutilité.”[327]

Sócrates prossegue:

(170e) “Ele não poderá, portanto, reconhecer aquele que se passa por médico sem o ser, e aquele que o é verdadeiramente; nem em nenhuma ciência ele será capaz de reconhecer aqueles que sabem e aqueles que não sabem. Examinemos um exemplo: se o sábio (σώφρων) ou não importa quem, quiser reconhecer o médico verdadeiro e aquele que não o é, conversará com ele sobre medicina, pois a medicina não se ocupa de nada além da saúde e da doença, não é?”

“Sim, é assim.”

“Mas ele não sabe nada da ciência (ἐπιστήμης), posto que isto atribuímos exclusivamente à temperança (σωφροσύνῃ).”

“Sim.”

“O médico sabe de medicina dado que a medicina é uma ciência (ἐπιστήμη).”

“Verdade.”

(171a) “Que o médico possui uma certa ciência (ἐπιστήμην) o sábio (σώφρων) poderá

[327] Hazebroucq (1997), p. 298.

reconhecer; mas, se quiser saber qual é essa ciência, examinará outra coisa que não seus objetos? Cada ciência não se define, não pelo fato de ser somente uma ciência, mas por ser uma ciência particular com objetos particulares?”

“É o que as define.”

“E ao definir a medicina como ciência da saúde e da doença a diferenciamos das outras ciências.”

“Sim.”

(171b) “Assim, aquele que quiser examinar a medicina deve necessariamente examinar os objetos aos quais ela se aplica e não os que lhe são estranhos.”

“Não, certamente.”

“São, portanto, sobre casos de saúde e doença que o médico, enquanto especialista em medicina, será examinado por aquele que conduz corretamente seu exame (ὁ ὀρθῶς σκοπούμενος).”

“Aparentemente.”

“São os discursos e os atos médicos que ele examinará; os discursos, para assegurar-se de sua verdade, e os atos, para verificar se são corretamente executados.”

“Necessariamente.”

“Mas ele poderia, sem competência médica, realizar um ou outro desses exames?”

“Certamente não.”

(171c) “Ninguém a não ser um médico o poderia, e nem mesmo o homem temperante (σώφρων), pois este deveria ser médico além de possuir a temperança (σωφροσύνῃ).”

“É isso mesmo.”

“Não há, portanto, nenhuma dúvida de que se a temperança (σωφροσύνη) é somente a ciência da ciência e da falta de ciência (ἐπιστήμης ἐπιστήμη μόνον ἐστὶ καὶ ἀνεπιστημοσύνης), não será capaz de distinguir o médico que detém a ciência de sua arte, daquele que não a detém mas finge ou imagina deter, nem ninguém entre aqueles que detêm uma ciência, nem de quê eles têm ciência, salvo quando possuir a mesma competência que eles, como também os outros artesãos.”

“Manifestamente.”

O paradoxo da ciência da ciência e da não-ciência, comenta Hazebroucq,[328] consiste em que ela é somente *ciência* sem conhecer nenhum objeto que conhece cada uma das ciências particulares. Ela é ciência de todas as ciências sem possuir nenhum dos saberes da totalidade a que ela, no entanto, pertence. Ora, o homem temperante, dotado de σωφροσύνη, estará reduzido a saber somente que sabe e que não sabe, e não poderá examinar as competências deste ou daquele profissional, e se contentará com reconhecer que este ou aquele é sábio em alguma coisa, sem conhecer nada daquilo que este profissional conhece. Se pretende controlar os outros saberes, o homem temperante deve acrescentar, à ciência da ciência, a ciência particular do profissional que ele pretende examinar.

(171d-172a) “Que proveito (ὠφελία), Critias, poderíamos ter da temperança (σωφροσύνης) se ela for isto? Pois, se o homem temperante (σώφρων), como admitimos em nossa hipótese, sabe as coisas que sabe e as coisas que não sabe, que umas ele sabe e outras ele não sabe, e é capaz de examinar se outro homem está no mesmo estado, seria, para nós, imensa vantagem ser temperante (σώφροσιν εἶναι), pois poderíamos viver toda a vida sem cometer erros, tanto nós que possuímos temperança (σωφροσύνην) como todos os lugares sob nosso governo. De fato, não nos ocuparemos do que não conhecemos, mas faremos somente aquilo para o qual tenhamos competência, e não atribuiremos tarefas aos outros a não ser que eles as possam realizar corretamente, a saber, aquelas para as quais eles tenham a ciência (ἐπιστήμην). Assim, com temperança (σωφροσύνης), a casa será bem administrada, a cidade bem governada, e todas as coisas feitas com temperança (σωφροσύνη) serão bem feitas. Pois, sendo abolido o erro e a exatidão predominar, é necessário que os homens tenham disposição para agir bem em todas suas ações e sejam felizes. Não é isto, Critias, que queremos dizer a respeito da temperança (σωφροσύνης) quando dizemos que seria um grande bem saber o que se sabe e o que não se sabe?”

“Perfeitamente”, responde Critias.

“Mas tu vês que nenhuma ciência (ἐπιστήμη) dessa espécie existe em nenhum lugar?”

[328] Hazebroucq (1997), p. 303.

“Correto.”

Dorion comenta que Sócrates vem considerando unicamente a atividade técnica bem realizada, como se a felicidade dependesse do sucesso da atividade técnica mas, como se verá adiante (174b-c) a verdadeira condição para a felicidade reside no “bem agir” moral. “Une action parfaitement exécutée du point de vue de la compétence technique peut ne pas être conforme aux exigences de la raison morale; or, il n’ya, pour Socrate, que le “bien agir” moral qui soit réelement synonyme de bonheur.”[329]

Esta declaração de Dorion somente se torna compreensível se aceitarmos a consistência da tese da infalibilidade do saber moral ou, dito de outro modo, da impossibilidade da ἀκρασία atribuída a Sócrates, inclusive por Aristóteles.[330] Segundo esta tese, Sócrates teria defendido a ideia de que a posse do saber moral (no caso do *Carmides*, representado pela σωφροσύνη) garantiria a vida feliz, pois o homem dotado deste saber passaria a vida toda sem cometer erros, ou seja, agiria sempre bem e seria feliz. Ora, não me parece, ao contrário do que diz Dorion, que nesta passagem Sócrates considere que o saber técnico bem-sucedido garanta a felicidade mais que o saber moral. A hipótese da passagem é a de que se houvesse alguém dotado de uma ciência que garantisse que ele sabe o que sabe e o que não sabe e ainda lhe permitisse examinar o que outros sabem e o que não sabem, este alguém não erraria em *todas as suas ações* (morais ou técnicas) e não deixaria que outros errassem, garantindo, para si e para os demais, a vida feliz. Mas Sócrates não parece convencido da existência desta ciência e, muito menos, de alguém com esta ciência, seja técnica, seja moral. Daí sua questão: Acreditas, Critias, que exista uma tal ciência (moral ou técnica) em algum lugar? Nem Critias acredita!

A mim me parece que a tese da infalibilidade do saber moral, ou da impossibilidade do erro moral em presença do saber moral, atribuída a Sócrates, necessita ser corrigida: de

---

[329] Dorion (*in* Platon 2004), n. 182, p. 146.

[330] Aristóteles (1979), *Ética a Nicômaco* 1145b 20-26, p. 158: “Podemos perguntar agora (1) como é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta. Alguns afirmam que tal conduta é incompatível com o conhecimento; pois seria estranho – assim pensava Sócrates, - que, existindo o conhecimento num homem, alguma coisa o pudesse avassalá-lo e arrastá-lo após si como a um escravo. Com efeito, Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço, e segundo ele não existia isso que se chama incontinência (ἀκρασίας). Ninguém depois de julgar – afirmava -, age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância.” (Parêntese meu).

fato, parece que Sócrates sempre examinou, como excelente e verdadeiro filósofo, mais do que afirmou ou defendeu - ao menos no que tange ao Sócrates de Platão - a ideia da infalibilidade do saber moral ou da impossibilidade da ἀκρασία. Esta questão deve ser compreendida à luz da declaração de ignorância de Sócrates (165b) e de sua moderação em relação à capacidade humana de produzir conhecimento genuíno a respeito de moral e política.[331] Isto está implícito no que escreveu Schmid:[332] "The *Apology* tells the story of his discovery that although the people of his time had achieved genuine knowledge in fields of technical expertise, they confused this limited knowledge with wisdom, or thought they also had genuine knowledge in moral and political life, which they did not have (21a-23b, esp. 22a)."

Cornford,[333] provavelmente apoiando-se sobre a parte final do *Protágoras* escreve: "Este é o significado dos paradoxos socráticos: "A virtude é o conhecimento", "Ninguém erra deliberadamente." As pessoas normalmente dizem: "Eu sabia que era errado, mas não pude evitá-lo." Sócrates responde: "Isso nunca é realmente a verdade. Tu podes ter sabido que outras pessoas acham que o que fizeste era ruim, ou que te haviam dito que era ruim; mas se tivesses sabido por ti mesmo que era ruim, não o terias feito. Teu erro foi a falta de esclarecimento. Não viste o bem; foste enganado por algum prazer que parecia bom naquele momento. Se tivesses visto o bem, também o terias desejado e agido para obtê-lo. Ninguém age mal por sua verdadeira vontade, pelo menos quando essa vontade foi direcionada para seu objeto, o bem, por uma visão genuína e esclarecida."

Ao meu ver, tanto no *Protágoras* como aqui no *Carmides*, trata-se de examinar a questão e, ao final, nada definitivo se afirma a respeito. Se disséssemos que Sócrates afirma algo, tanto no *Protágoras* como no *Carmides*, negaríamos a evidente aporia da filosofia socrática dos primeiros diálogos de Platão e a tão cara declaração de não-saber de Sócrates, ou seja, negaríamos a Sócrates sua sinceridade e inteligência. Ao falarmos em paradoxo

[331] Schmid (1983), n. 13, p. 342: "... and yet to also know that you do not possess final or infallible moral knowledge – to be aware, in the manner of the philosophically humble man [...], of the inherently discursive and consensual nature of moral knowledge."
[332] Schmid (1983), p. 341.
[333] Cornford (2005), p. 47.

socrático, devemos entender isto: para Sócrates o saber moral, a ciência moral, o conhecimento moral e também político, como o concebem pessoas como Critias, *deveria* ser útil, bom e infalível, mas, aparentemente, não é, como a discussão no *Carmides*, mas também no *Protágoras*, parece mostrar. É espantoso, a considerar-se este saber como um saber infalível, que ele não se mostre como tal, e é por isso que esta questão é tão relevante. É isto que Sócrates quer investigar. É isto que Sócrates deseja que as pessoas investiguem. As questões que se põem, aqui no *Carmides* e também no *Protágoras*, são: há um saber que possa garantir que os homens não errem, e ao mesmo tempo impeçam que outros errem, garantindo, assim, a felicidade de todos? Em caso afirmativo, há um homem, ao menos, dotado de tal saber? Estas são algumas das grandes questões discutidas no *Carmides* e também no *Protágoras*. Não admira que muitos leitores-autores tenham defendido a ideia de que o verdadeiro exame no *Carmides* seja o da virtude entendida como ciência e não a virtude particular da σωφροσύνη, sobretudo quando se considera apenas esta parte final do diálogo.

H. North[334] comenta sobre esta passagem que ela prenuncia o *Górgias* na comparação que faz do homem σώφρον com o possuidor de uma arte (τέχνη). Para a autora a questão do conhecimento é levantada – o médico ou outro qualquer artesão sabe quando é provável que ele se beneficie com sua arte? (164b) -, mas, diz ela, muito mais ênfase é dada à questão da utilidade da arte (164b, 165c, 167b, 172d etc.). E é ligada à questão da utilidade que as implicações políticas da σωφροσύνη são introduzidas pela primeira vez na discussão. A σωφροσύνη beneficiaria o Estado se o homem σώφρον soubesse o que sabe e o que não sabe e pudesse observar esta mesma condição nos outros. Assim, o Estado governado pelo homem σώφρον seria bem governado (172a).

Sobre isto quero dizer que não me parece que a ênfase está posta muito mais sobre a utilidade da arte e menos sobre o conhecimento, como diz North. O conhecimento nunca é colocado em segundo plano aqui. A arte bem executada, ou seja, a arte realmente útil, diz Sócrates, segundo a definição de Critias, seria aquela que tivesse pleno e infalível conhecimento. O problema é: há uma tal ciência? Sócrates responde com sua argumentação e,

[334] North (1966), p. 157-158.

bem entendido, considerando a definição de Critias: em nenhum lugar há essa espécie de ciência ou conhecimento.[335]

(172b-d) "É que a temperança (σωφροσύνην)", diz Sócrates, "se mantivermos o que descobrimos a respeito dela – que é ciência da ciência e da falta de ciência (ἐπιστήμην ἐπίστασθαι καὶ ἀνεπιστημοσύνην) – possibilita àquele que a possui aprender mais facilmente todas as coisas e todas as coisas lhe aparecerão mais claramente sendo dado que ele as aprende à luz da ciência (ἐπιστήμην). E ele examinará (ἐξετάσει) melhor outros a respeito do que ele mesmo tiver aprendido, enquanto que aquele que proceder a esse exame (ἐξετάζοντες) sem possuir esse conhecimento, chegará a resultados incertos e medíocres. São vantagens dessa espécie que podemos esperar da temperança (σωφροσύνης)? Será que não chegamos a algo maior do que ela é realmente?"

"Pode ser", responde Critias.

"Talvez. Mas talvez também, não tenhamos encontrado nada de proveitoso. É que me aparecem certos absurdos a respeito da temperança (σωφροσύνης) se ela for o que supomos que seja. Admitamos, se queres, que seja realmente possível uma ciência da ciência (ἐπίστασθαι ἐπιστήμην) e nossa posição inicial a respeito da natureza da temperança (σωφροσύνην) – saber o que se sabe e o que não se sabe (τὸ εἰδέναι ἅ τε οἶδε καὶ ἅ μὴ οἶδε) – não a rejeitemos, mas a aceitemos. Assim concordando, examinemos melhor se a temperança, assim definida, nos poderá ser de algum proveito. Pois, se a temperança possuir uma tal natureza, a mim me parece, Critias, que será um grande bem que ela seja nosso guia na organização da casa e da cidade, e a teremos concebido como convém."

"Como assim?", pergunta Critias.

"É que foi com ligeireza que concordamos que seria um grande bem para os homens que cada um de nós se ocupasse das coisas que sabe e deixasse para as pessoas competentes ocuparem-se das coisas que não sabemos."

(172e) "Não tínhamos razão em concordar com isso?", pergunta Critias.

[335] Dorion (*in* Platon 2004), n. 183, p. 146: "L'observation de Socrate doit être comprise comme un constat non seulement d'inexistence, mais aussi d'impossibilité."

“Creio que não”, responde Sócrates.

“Dizes coisas verdadeiramente absurdas, Sócrates.”

“Pelo cão! Tenho a mesma impressão, pois como disse, aparecem-me coisas absurdas e creio que não realizamos corretamente nosso exame. Em verdade, se a temperança (σωφροσύνη) é algo desse gênero, não vejo como ela possa realizar algo de bom para nós.”

(173a-d) “Como assim?”, pergunta Critias. “Fale para que saibamos o que queres dizer.”

“Creio que deliro”, diz Sócrates. “É preciso examinar o que se apresenta e não deixar passar ligeiramente, se ao menos se tem algum cuidado consigo mesmo.”

“Tens razão”, responde Critias.

“Escuta então o sonho que me veio da porta do chifre ou da porta do marfim.[336] Se a temperança (σωφροσύνη), como a definimos, nos governasse com a maior autoridade, toda atividade se faria de acordo com as ciências (τὰς ἐπιστήμας), e ninguém nos enganaria dizendo-se piloto sem o ser, nenhum médico ou estratego, nem ninguém que simulasse um saber sem o possuir, passaria despercebido. Se assim fosse, que outra coisa resultaria para nós senão termos corpos mais saudáveis que agora, a vida salva quando confrontados com riscos no mar ou na guerra, ferramentas, vestimentas, sandálias e todos os outros bens realizados de acordo com as regras da arte (τεχνικῶς), já que, para isso, empregaríamos verdadeiros artesãos? E se quiseres, convenhamos que a adivinhação é a ciência (ἐπιστήμην) do que deve acontecer, e que a temperança (σωφροσύνην), se comanda a adivinhação, afasta os impostores e confirma em nosso interesse os verdadeiros adivinhos capazes de predizer o futuro. Que o gênero humano, assim provido, levaria sua vida e suas ocupações de acordo com a ciência (ἐπιστημόνως), eu concedo, pois a temperança (σωφροσύνη), nossa guardiã, não deixaria a falta de ciência (ἀνεπιστημοσύνην) intrometer-se e tornar-se nossa colaboradora. Mas que

[336] Dorion (*in* Platon 2004), n. 193, p. 148: “Allusion à un passage de l’*Odyssée*, où Pénélope explique à Ulysse, qu’elle n’a pas encore reconnu, qu’il existe deux types de rêves: “Les songes vacillants nous viennent de deux portes; l’une est fermée de corne; l’autre est fermée d’ivoire; quand un songe nous vient par l’ivoire scié, ce n’est que tromperie, simple ivraie de paroles; ceux que laisse passer la corne bien polie nous cornent le succès du mortel qui les voit. Mais ce n’est pas de là que m’est venu, je crois, ce songe redoutable! nous en aurions, mon fils et moi, trop de bonheur!” (XIX 562-569, trad. Mazon). En affirmant qu’il ne sait pas si ce rêve est passé pas les portes de corne ou par celles d’ivoire, Socrate laisse assez clairement entendre, semble-t-il, qu’il ne se prononce pas encore sur le caractère véridique ou trompeur du rêve dont il s’apprête à faire le récit.”

agindo de acordo com a ciência (ἐπιστημόνως), agiremos bem e seremos felizes (εὐδαιμονοῖμεν), é algo que ainda não podemos saber, Critias."

Sócrates deseja ainda examinar o que se admitiu sem exame, o que um verdadeiro filósofo não deve fazer: "... foi com ligeireza que concordamos que seria um grande bem para os homens que cada um de nós se ocupasse das coisas que sabe e deixasse para as pessoas competentes ocuparem-se das coisas que não sabemos" (172d). Não rejeitemos que possa existir uma ciência que se denomina σωφροσύνη e que ela é a ciência das ciências. Admitamos que se esta ciência nos governasse com toda autoridade, o gênero humano se beneficiria grandemente pois ninguém se enganaria em seus afazeres e nem se deixaria enganar por outros. Tudo seria feito de acordo com a ciência. Mas que seríamos felizes agindo assim, diz Sócrates, resta examinar: "É preciso examinar o que se apresenta e não deixar passar ligeiramente, se ao menos se tem algum cuidado consigo mesmo." (173a).

O que Sócrates faz aqui é recuperar, para o exame, a alma, ou melhor, recuperar o todo que é o homem: corpo e alma. Sabemos, pelo prólogo, que Zalmoxis disse que o homem é um todo (corpo e alma) e que é da alma que decorrem para ele, os bens e males, tanto da alma como do corpo, e não o contrário. Sócrates admite concordar em que a existência de uma ciência das ciências permitiria ao homem ter um corpo são e salvo, já que tudo seria feito de acordo com esta ciência, preservando o gênero humano de erros. Mas a questão de Sócrates é: a alma se beneficiaria do mesmo modo? Seríamos realmente felizes, como admitimos anteriormente? Não podemos admitir isto sem exame.

Dorion[337] comenta que os conhecimentos técnicos exemplificados (sapateiro, médico, piloto) têm por objetivo o cuidado do corpo e seu bem-estar. Ora, a σωφροσύνη, de acordo com a lição do prólogo (156e-157c), ocupa-se prioritariamente da alma, já que é dela que vêm os males e bens que atingem o corpo. Assim, prossegue Dorion, a concepção de σωφροσύνη exposta aqui é necessariamente falsa, visto que sua utilidade consiste em controlar conhecimentos técnicos que se preocupam exclusivamente com o cuidado do corpo.

Não diria que a concepção de σωφροσύνη exposta aqui é "necessariamente falsa"

[337] Dorion (*in* Platon 2004), n. 194, p. 148.

como faz Dorion. Sócrates vê alguma vantagem na existência da σωφροσύνη assim concebida, ainda que apenas para o corpo. Mas, diz Sócrates, ainda que esta suposta ciência das ciências nos propiciasse os benefícios das técnicas realizadas de acordo com ela, poderíamos nos considerar felizes por isso? Digo, portanto, que esta concepção de σωφροσύνη não é completa, pois não inclui o mais importante, a alma. Ou, ainda melhor, ela não é completa, pois não considera o todo: corpo e alma (o homem). Daí a pergunta de Sócrates "Seríamos felizes?" traz implícita esta outra: a alma se beneficiaria da mesma forma que o corpo? Ainda não é possível saber. É preciso examinar. Foi com muita ligeireza que admitimos isto, diz Sócrates. Ainda que fosse possível demonstrar a existência da σωφροσύνη como ciência que comanda as demais ciências, teríamos que, em seguida, demonstrar que, agindo de acordo com ela, seríamos felizes. Eva Brann comenta: "Suppose soundmindedness regulated everything, and there was no pretense in the professions. We would indeed be healthier and safer and have better utensils. But in always acting knowledgeably, would we necessarily do well and be happy? That's what we haven't yet been able to learn, my dear Critias, he says."[338]

"Mas então", responde Critias, "não encontrarás facilmente nenhum outro fim para a boa ação se não atribuíres nenhum valor à atividade conforme a ciência (ἐπιστημόνως)."

"Responda-me, então, a uma pequena coisa, diz Sócrates. De qual atividade conforme a ciência (ἐπιστημόνως) queres falar? É da atividade de cortar o couro?"

(173e) "Não, por Zeus", responde Critias.

"Do trabalho com o bronze, então?"

"De modo algum."

"Então é do trabalho com a lã, com a madeira ou com um outro material desse tipo?"

"Seguramente não."

"Não somos, portanto, fiéis à proposição segundo a qual aquele que vive conforme a ciência (ἐπιστημόνως ζῶντα) é feliz, visto que não reconheces que essas pessoas, que vivem conforme a ciência (ἐπιστημόνως ζῶντες), são felizes. Mas me parece que definias o

[338] Brann (2004), p. 84.

homem feliz como aquele que vive conforme a ciência (ἐπιστημόνως ζῶντα) em certos domínios. Talvez te refiras àquele de quem eu falava há pouco, o adivinho que é capaz de ver o futuro? É deste que falas ou de outro?"

(174a) "Dele, mas também de outro", responde Critias.

"De qual? Não é daquele que além do futuro, conhece o passado, o presente e nada ignora? Admitamos que um tal homem exista. Pois não acredito que possas citar outro que viva mais conforme a ciência (ἐπιστημονέστερον ζῶντα εἶναι)."

"Seguramente não."

"Há ainda algo que desejo saber: entre as ciências (ἐπιστημῶν), qual é a que o faz feliz (ποιεῖ εὐδαίμονα)? Ou todas o fazem igualmente?"

"De modo algum", responde Critias.

(174b-e) "E qual contribui mais? A que lhe permite o conhecimento do presente, do passado ou do futuro? Ou o conhecimento do jogo de tabuleiros?"

"Jogo de tabuleiros?", surpreende-se Critias.

"O conhecimento do cálculo?"

"De modo algum."

"Então o conhecimento da saúde?"

"Também não."

"Mas essa ciência que dizemos que contribui para a felicidade, que é que nos permite conhecer?"

"O bem e o mal (Ἦι τὸ ἀγαθόν, ἔφη, καὶ τὸ κακόν)", responde Critias.

Como comenta Dorion,[339] o seguimento da discussão mostrará que a definição de Critias é formalmente exata mas ele é incapaz de justificar sua posição contra as críticas que Sócrates apresentará a fim de pôr à prova sua compreensão. No *Laques* 199c-e, prossegue Dorion, a busca por uma definição de coragem tende à identificação da coragem com o conhecimento do bem e do mal. Ali, Sócrates rejeita esta definição sob pretexto que o objeto da investigação é a definição de uma parte da virtude – a coragem -, e não da virtude inteira.

[339] Dorion (*in* Platon 2004), n. 206, p. 150-151.

No *Carmides*, ao contrário, a assimilação da σωφροσύνη ao conhecimento do bem e do mal, parece não ser rejeitada.

H. North escreve que Critias admite que o conhecimento que nos faz felizes não é a σωφροσύνη mas o conhecimento do bem e do mal, e nós finalmente percebemos que o verdadeiro objeto de investigação do diálogo foi a equação socrática virtude-conhecimento e não algum aspecto de uma virtude particular.[340]

Antes dela Friedländer[341] escrevera: "It is clear that the discussion on the Kritias level encompasses a much wider scope. What is being defined there is the "royal" art, i.e., something of which *sophrosyne* is only a part. Quite similarly, the *Laches* and the *Thrasymachus*, setting out to define courage and justice, instead come to encompass the whole range of *arete*. One cannot grasp the part without the whole – or without the other parts, i.e., without a method of division (diaeresis). Thus, the objective of the *Charmides* was to clarify the comprehensive concept rather than the specific one. Since we have now surveyed the whole field, it would not be difficult to assign to each virtue its proper place."

Ao meu ver, o que diz Friedländer colabora para esclarecer esta questão. Ao dizer que não é possível compreender o todo sem compreender a parte – ou sem compreender as partes -, parece-me que a investigação da σωφροσύνη no *Carmides* – ou da coragem no *Laques* e da justiça no *Trasímaco* (Livro I da *República*) – é, por isso mesmo, de fundamental importância. Dizer que o verdadeiro objeto da investigação é a virtude como um todo, como o faz North, é esquecer o importante detalhe de que é preciso antes compreender a parte (?)[342] da virtude que é a σωφροσύνη. Daí Platão dedicar este diálogo a esta investigação, pois, parece-me, ele estava consciente de que Sócrates considerava importante este passo. A não ser assim, poderíamos pensar que o "verdadeiro objeto" de todos os diálogos platônicos – e não apenas o *Carmides* - que tratam de uma virtude em particular, é a suposta "equação socrática virtude-conhecimento".

---

[340] North (1966), p. 157.
[341] Friedländer (1964), p. 80-81.
[342] Ressalto que, para mim, esta é uma questão não resolvida para Sócrates, observando que considero a filosofia socrática como eminentemente aporética.

Também o comentário de Hazebroucq[343] é importante para esclarecer este ponto. A autora escreve: "Tout au long de mon analyse, j'ai pris comme principe que le *Charmide* était un dialogue *entièrement* consacré à la vertu de *sophrosunè*". Ela continua argumentando que se se considera que há uma primeira parte consagrada à refutação de definições correntes da temperança à qual sucede uma segunda que, perdendo de vista a especificidade da virtude em questão, aborda o problema mais geral da virtude-ciência, da virtude considerada como ciência, a unidade do diálogo não pode ser mantida, sua estrutura encontra-se descentrada, sem falar do prólogo cuja extensão parece então literalmente fora de propósito. Além disso, ao se dissociar os dois problemas – o da σωφροσύνη e o da ciência – corre-se o risco de fazer do *Carmides* uma exceção entre os diálogos socráticos, visto que Sócrates não tem neles mais que por única preocupação a filosofia moral. Se todo esforço, em diálogos como o *Laques* e o *Eutífron*, é a busca pela definição, o *Carmides* orienta este esforço para a busca da essência da ciência que é a virtude da temperança e termina numa *aporia*: Sócrates não sabe a que Realidade corresponde o nome de σωφροσύνη quando conhecer-se a si mesmo é idêntico à reflexividade vã da ciência da ciência.

Sócrates prossegue: "Criatura vil! Há um bom tempo me fazes girar em círculo dissimulando que não é a vida conforme a ciência que faz com que se aja bem e se seja feliz (τὸ ἐπιστημόνως ἦν ζῆν τὸ εὖ πράττειν τε καὶ εὐδαιμονεῖν ποιοῦν), nem o conjunto de todas as ciências (τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν), mas uma só e única ciência, a que diz respeito ao bem e ao mal (περὶ τὸ ἀγαθόν τε καὶ κακόν). Sendo assim, Critias, se quiseres separar esta ciência das outras ciências (τὴν ἐπιστήμην ἐκ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν), em quê a medicina será menos capaz de nos curar, o sapateiro de nos dar sapatos, a tecedura de nos fornecer roupas, a arte do piloto ou do estratego de impedir que nos percamos no mar ou na guerra?"

"Em nada menos", responde Critias.

"Mas, querido Critias, o que há de bom e útil em cada uma dessas atividades nos faltará na ausência desse conhecimento."

"Dizes a verdade", responde Critias.

[343] Hazebroucq (1997), p. 327-328.

“Essa ciência”, diz Sócrates, “parece não ser a temperança (σωφροσύνη), mas aquela cuja função é nos ser útil. Pois ela não é ciência das ciências e da ausência das ciências (οὐ γὰρ ἐπιστημῶν γε καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν ἡ ἐπιστήμη ἐστίν), mas do bem e do mal (ἀλλὰ ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ). Portanto, se é esta a ciência que é útil, a temperança (σωφροσύνη) é coisa diferente para nós.”

Creio ser importante reproduzir aqui o comentário de Dorion: “La position de Socrate, dans le *Charmide*, est assez paradoxale: en dépit des apparences, ce ne sont pas les techniques artisanales (cordonnier, médecine, etc.) qui nous sont utiles, mais la connaissance du bien et du mal qui préside à leur activité. Les techniques artisanales ne nous sont utiles que si la connaissance du bien et du mal fixe à chacune la finalité qu’elle doit poursuivre.”

A mim me parece que a posição paradoxal é de Critias e não de Sócrates. O argumento de Sócrates pode, a meu ver, ser reproduzido da seguinte maneira: as várias técnicas possuem algo de bom e de útil, ou seja, produzem bens e fazem bens aos homens e são capazes de evitar os males. A ausência do conhecimento do bem e do mal é impossível, ou seja, não lhes falta, pois elas produzem bens e evitam males e, portanto, possuem o conhecimento do bem e do mal. Se é esta a ciência que nos é útil, a ciência do bem e do mal, diz Sócrates, então a σωφροσύνη é outra coisa, já que este conhecimento está presente nas diversas técnicas e ciências. Nenhuma posição de Sócrates é defendida aqui. Tudo se resume à avaliação da posição de Critias.

“Mas por que”, pergunta Critias, “a temperança não seria útil? Pois se a temperança é acima de tudo ciência das ciências (ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ σωφροσύνη) e dirige as outras ciências (ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις), ela nos será útil justamente porque também comanda, imagino, essa ciência que se refere ao bem (περὶ τἀγαθὸν ἐπιστήμης).”

Critias demonstra, mais uma vez, não compreender o que Sócrates diz. Dorion[344] comenta que Critias, em vez de renunciar a uma concepção errônea de σωφροσύνη, ele subordina, com sua fala, o conhecimento do bem à ciência das ciências, o que significa dizer que o conhecimento do bem não é o conhecimento supremo.

[344] Dorion (*in* Platon 2004), n. 211, p. 152.

Sócrates prossegue: “É ela igualmente que nos proporciona a saúde, e não a medicina? É ela que realiza as tarefas das diferentes técnicas (τὰ τῶν τεχνῶν), e não aquelas, cada uma tendo a função que lhe é própria? Não havíamos reconhecido antes que é somente da ciência e da ausência da ciência que ela é ciência e de nada mais? (ὅτι ἐπιστήμης μόνον ἐστὶ καὶ ἀνεπιστημοσύνης ἐπιστήμη, ἄλλου δὲ οὐδενός). Não é isto?”

“Parece que sim.”

“Ela não será, portanto, produtora de saúde?”

“Seguramente não”, responde Critias.

(175a-d) “Pois a saúde, dissemos, é produto de outra arte (τέχνῃ), não é?”

“Sim.”

“Ela não produz nada de útil, meu amigo, já que é a outra arte (τέχνῃ) que atribuímos essa função, não é?”

“Perfeitamente.”

“De que modo, portanto, a temperança (σωφροσύνη) nos poderia ser útil se ela não produz nenhuma obra útil?”

“Ao que parece, Sócrates, de nenhuma maneira.”

“Vês então Critias como era bem fundado meu temor e que eu tinha razão em me censurar por realizar um exame estéril a respeito da temperança (σωφροσύνης)? Pois o que convimos ser a mais bela de todas as coisas (ὅ γε κάλλιστον πάντων ὁμολογεῖται εἶναι) não nos apareceria desprovida de utilidade se eu mesmo tivesse me revelado útil na condução de uma boa investigação. Mas fomos vencidos e não somos capazes de descobrir a que realidade o legislador deu o bom nome de temperança (σωφροσύνην). E, contudo, admitimos muitas coisas que não concordam com nossa argumentação. De fato, concordamos que havia uma ciência da ciência (ἐπιστήμην ἐπιστήμης εἶναι), enquanto a discussão não permitia e mesmo excluía que houvesse uma. Atribuímos, igualmente, a esta ciência o conhecimento das obras das outras ciências (καὶ ταύτῃ αὖ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἔργα γιγνώσκειν) – e isto

quando a discussão não o permitia -, a fim de encontrar um sábio (σώφρων) que sabe, para as coisas que sabe, que ele sabe, e para as coisas que não sabe, que ele não sabe (ἐπιστήμων ὧν τε οἶδεν, ὅτι οἶδε, καὶ ὧν μὴ οἶδεν, ὅτι οὐκ οἶδε). Fizemos essa concessão com muita generosidade, sem considerar que é impossível saber de alguma maneira aquilo sobre o que não se tem o menor conhecimento; pois àquilo que não se sabe, nosso acordo pretende que se saiba. Ora, nada há, ao meu ver, que possa parecer mais absurdo."

O que é belo e bom, digo eu, não poderia deixar de ser útil (159c, 160e, 169a-c). Contudo o resultado da conversa com Critias é o de que a σωφροσύνη é completamente inútil e, portanto, não-bela. Conclusão inaceitável e contraditória, e Sócrates diz que a investigação não foi bem-sucedida.[345] Para Dorion o fracasso da investigação deve-se à incapacidade de Critias e não de Sócrates: "L'echec (apparent) de la discussion incombe en fait à Critias, puisqu'il ne comprend pas en quel sens les définitions qu'il a soumises sont vraies, et qu'il n'a pas voulu démordre, jusqu'à la fin, d'une définition absurde – la science d'elle-même et des autres sciences – dont Socrate lui a pourtant démontré l'impossibilité et l'inutilité."[346] A mim me parece que o fracasso da investigação deve ser atribuído, não somente a Critias, mas também às limitações do λόγος ou do exame, como admite Sócrates. O fracasso da investigação deve ser atribuído ao absurdo de pretender saber o que não se sabe.

3.5 – Conclusão (175d-176d)

(175d-176a) "Apesar de nossa indulgência e complacência, nossa investigação não foi capaz de descobrir a verdade, e mesmo zomba desta no momento em que a natureza da temperança (σωφροσύνην), com a qual havíamos concordado, nos aparece desprovida de utilidade, o que é o cúmulo da insolência. No que me concerne, minha indignação não é muito grande; mas em relação a ti, Carmides, ela é total. Ainda que tenhas essas formas e a alma temperante (εἰ σὺ τοιοῦτος ὢν τήν ἰδέαν καὶ πρὸς τούτῳ τὴν ψυχὴν σωφρονέστατος),

[345] North (1966), p. 158 escreve: "Since the result of the conversation with Critias is the paradox that sophrosyne is not beneficial (169B) – a conclusion that Socrates refuses to accept – the quest for a definition is suspended."
[346] Dorion (*in* Platon 2004), n. 217, p. 153.

não tiras nenhum proveito dessa temperança (σωφροσύνης), e a presença dela em ti não te é de nenhuma vantagem na conduta da vida. Mas o que mais me desconcerta é este encantamento que aprendi do trácio, pois dediquei-me muito a aprender a aplicá-lo e ele não tem nenhum valor. Não posso, contudo, acreditar (οἴομαι) que seja assim, eu é que sou um péssimo pesquisador (ἀλλ' ἐμὲ φαῦλον εἶναι ζητητήν). Continuo a crer que a temperança (σωφροσύνην) é um grande bem e que tu, se realmente a possuis, és bem-aventurado (μακάριον εἶναί σε). Vês então se a possuis e se não necessitas do encantamento, e se de fato a possuíres, te aconselho a me ter como um tagarela incapaz de buscar algo por meio do discurso, e tu tão feliz como és temperante (σωφρονέστερος)."

Dois resultados são alcançados na discussão realizada com Critias. Primeiro, diz Sócrates, a σωφροσύνη mostra-se totalmente inútil e, sendo assim, mesmo que Carmides tenha a alma temperante (τὴν ψυχὴν σωφρονέστατος), isto não lhe será de nenhuma vantagem na vida. Segundo, também inútil será o encantamento aprendido com o trácio já que nenhuma vantagem haverá em se produzir a temperança na alma de alguém.

Sobre isto, Dorion[347] comenta: se o encantamento designa a dialética, esta apareceria como inútil, já que não colaboraria para tornar alguém temperante. Contudo, como Sócrates atribui o resultado dessa investigação ao fato de ele ser um mal pesquisador, pois não pode crer nem que a σωφροσύνη, nem que a dialética sejam inúteis, diz a Carmides para verificar se possui ou não a temperança e se precisa ou não do encantamento. Ainda sobre o fato de Sócrates dizer a Carmides que se ele possui a temperança é bem-aventurado, Dorion considera que isto confirma a identificação da σωφροσύνη com o conhecimento do bem e do mal. Sua argumentação é a seguinte: "Comme Socrate a affirmé, en 174c, que c'est la connaissance du bien et du mal qui rend heureux, et qu'il voit ici dans la sagesse la source du bonheur (cf. aussi 176a4-5), il s'ensuit, pour peu que le bonheur ait une seule cause, que la sagesse est identique à la connaissance du bien e du mal."[348] A única condição para que Carmides seja feliz, diz Dorion, é que ele, de fato, possua a virtude que é a temperança.

Não posso deixar de reconhecer a elegância do argumento de Dorion. Mas não se pode

[347] Dorion (*in* Platon 2004), n. 226, p.154-155.
[348] Dorion (*in* Platon 2004), n. 227, p. 155.

esquecer que seu argumento está embasado numa hipótese, ou melhor, numa crença e não numa afirmação de Sócrates. O que Sócrates diz aqui deve ser aproximado do que ele já havia dito em 169b, como muito bem lembra Hazebroucq.[349] Em 169b, vimos,[350] Sócrates faz profissão de fé (μαντεύομαι) em que a σωφροσύνη era boa e útil. Aqui, é de modo semelhante que Sócrates diz οἴομαι - que pode significar crer, supor, prever, pressentir [351] - no fato que a σωφροσύνη é boa e útil e assim também o encantamento trácio ou a dialética. Aliás, é assim que Dorion traduz o trecho: "Je ne puis cependant me résoudre à croire qu'il en soi ainsi; c'est plutôt moi qui suis un piètre chercheur. Je persiste à croire que la sagesse est un grand bien ...".[352] Hazebroucq também traduz οἴομαι por "crois": "Pourtant, je ne le crois pas, je crois au contraire que c'est moi qui suis un piètre chercheur; que, par suite, la modération est un très grand bien ...".[353] Dorion afirma que a σωφροσύνη é idêntica ao conhecimento do bem e do mal porque, para ele, a aporia do *Carmides* é somente aparente. Ao meu ver, não parece ser possível defender a tese de que o *Carmides* não é um diálogo plenamente aporético.[354] E se lembrarmos a declaração de ignorância socrática, e a considerarmos sincera, e mais que isso, verdadeiramente filosófica, como penso, não é possível dizer que Sócrates assimila, ao menos de maneira definitiva e dogmática, aqui no *Carmides*, a σωφροσύνη ao conhecimento do bem e do mal. Com o que diz em 175d-176a, parece-me, Sócrates demonstra duas coisas: primeiro, é possível viver com base em crenças – inclusive crenças relativamente fortes, como Sócrates parece deixar patente em relação à virtude da temperança como conhecimento do bem e do mal e, portanto, útil e boa; segundo, muito poucas coisas, no que respeita à vida moral, podem ser definitivamente demonstradas de modo argumentativo, como, me parece, o diálogo quer demonstrar. É preciso, sempre, desconfiar do λόγος.[355]

[349] Hazebroucq (1997), n. 8, p. 70.
[350] Veja p. 108 acima.
[351] Isidro Pereira (1998), p. 400-401.
[352] Dorion (*in* Platon 2004), p. 111-112.
[353] Hazebroucq (1997), p. 70.
[354] Kierkegaard (2013), p. 69: "Uma grande parte daqueles primeiros diálogos termina *sem resultado*, ou, como Schleiermacher observa, todos os diálogos que antes da *República* tratam de uma ou outra virtude não descobrem a correta explicação; cf. *Platons Werke*, 3a parte, t. I, p.8: "Assim tratava o *Protágoras* a questão da unidade e *da ensinabilidade* da virtude, mas sem estabelecer o conceito desta, assim também no Laques é o caso da coragem e no Cármides, da sensatez. E como também a oposição entre amigo e inimigo constitui um importante momento na questão da justiça, nós podemos aqui mencionar o Lísis". Sim, que eles se encerram sem resultado, pode-se ainda determinar de maneira mais precisa dizendo que eles acabam num *resultado negativo*."
[355] André Malta (*in* Platão 2012), p. 13: "Essa aporia, característica de parte dos diálogos platônicos [...] tem uma

A este respeito Schmid escreve: “The *Charmides* is a dialogue in which the *logos* is self-critical, and in this way thus invites the reader into the process of thinking through the issues for herself. The arguments are not to be taken as the final word; they even tell us that themselves.”[356]

(176a-176d) À solicitação de Sócrates, Carmides responde: “Mas por Zeus, Sócrates, não sei se a possuo ou não! Poderia eu saber o que dizeis que sois incapazes, de descobrir o que esta coisa é? Porém não estou convencido e creio (οἶμαι) firmemente, Sócrates, que necessito do encantamento e, no que me concerne, não vejo nenhum impedimento para que tu o cante para mim todos os dias até que consideres que seja suficiente.”

“Em boa hora”, diz Critias, “se fazes isto – submeter-te aos encantamentos de Sócrates e não deixá-lo afastar-se um passo – será, para mim a confirmação de que és temperante (σωφρονεῖς).”

“Pois bem, não o deixarei ir”, responde Carmides. “Eu faria algo terrível se não obedecesse a tu, meu tutor, e se não executasse tuas ordens.”

“Pois bem, é uma ordem”, diz Critias.

“Vós dois, o que tramais?”, pergunta Sócrates.

“Nada, pois já está decidido”, responde Carmides.

“E usarás de força, sem mesmo me permitir decidir?”, pergunta Sócrates.

“Sim, usarei, responde Carmides, pois Critias me ordena, vejas tu o que é melhor fazer.”

“Mas não me resta nenhuma possibilidade, pois ninguém te poderá opor quando decides fazer algo e ainda usas de força.”

“Neste caso tu não te oporás.”

“Não me oporei”, responde Sócrates.

H. North[357] comenta que Platão termina o diálogo onde começou, com a instintiva e

---

dupla função: desqualificar a sabedoria e o comportamento dos que apregoavam certo domínio intelectual, e mostrar que a *presunção de ignorância e a desconfiança* são princípios básicos de qualquer tentativa de conhecimento – senão o mais importante de todos os saberes.” (Grifos meus.).

[356] Schmid (1998), p. 149.

[357] North (1966), p. 158.

não-filosófica σωφροσύνη de Carmides: αἰδώς. Para ela o diálogo, além de expor como artificial as mais amplamente aceitas definições da σωφροσύνη e empregar caracterizações de modo a deixar uma impressão da diferença entre falsa e verdadeira, superficial e profunda σωφροσύνη, Platão também examina a igualdade entre virtude e conhecimento e a analogia entre conhecimento e várias técnicas.

Isto pode ser verdade, porém, minha percepção do *Carmides* e da filosofia socrática é de concordância com o que escreve Hazebroucq:[358] um dos principais ensinamentos do *Carmides* é o de que o racionalismo sem alma é insensato e, por isso, é o contrário do que Sócrates quer mostrar que a σωφροσύνη é: um bem e não somente uma qualidade intelectual. A autora continua: "La contradition dans laquelle se trouve enfermés ceux qui, comme H. North, veulent à toute force opérer une distinction tranchée entre "intellectuel" et "moral" est l'indice que la thèse de la vertu-science, qu'on dit socratique, est radicalement différente de la simple croyance en la toute puissance de la raison sur l'irrationalité du désir. J'ai donc jugé bon d'abandoner l'hypothèse circulaire d'une théorie qui, à être strictement morale, n'aurait nul besoin d'une conception métaphysique de l'âme, et ne serait morale qu'en raison – et à proportion – de l'absence d'une telle conception. Celle-ci, dit-on, "aurait dérangé [chez Socrate] sa conception de la vertu morale et sapé sa doctrine concernant l'impossibilité de l'absence de maîtrise de soi (*akrasia*)"[359]. C'est plutôt la présence d'une telle théorie qui risque de déranger la conception qu'on se fait de la vertu dans les premiers dialogues de Platon."

3.6 – Considerações finais.

Σωφροσύνη

Não somente o *Carmides* é um diálogo aporético, mas a própria filosofia socrática é

[358] Hazebroucq (1997), p. 326-327.
[359] Hazebroucq (1997), n. 1, p. 326: "C'est ainsi que G. Vlastos interprète le fait que Socrate maîtrise rapidement son émoi amoureux face au beau Charmide et continue à débattre sereinement."

aporética. Significa que não temos neste diálogo e, talvez, em nenhum dos chamados diálogos socráticos ou de juventude de Platão, nenhuma definição conclusiva sobre a virtude em análise; no caso do *Carmides*, a temperança (σωφροσύνη). Sócrates confessa que nada sabe, e é por isso que o deus considera que ninguém é mais sábio que ele. E também por isso, as definições apresentadas por Carmides e Critias, no diálogo *Carmides*, não podem ser conclusivas, corretas ou adequadas, pois então, eles seriam mais sábios que Sócrates. O diálogo é, portanto, logicamente, aporético.

No entanto, como mostra o diálogo, Sócrates tem crenças a respeito do que seja a temperança. Deste modo, a σωφροσύνη é-nos dada, no *Carmides*, em suas nuances ou possíveis significações. Como vimos[360], a virtude da σωφροσύνη possui dois aspectos, o intelectual e o propriamente moral. Estes dois aspectos estão intimamente ligados: é graças ao aspecto intelectual da virtude que o agente pode produzir ações morais. A arte de Platão põe em cena, e não apenas em discussão, essas duas nuances. Os gestos, as ações, as intenções e as falas dos personagens deixam-nos ver e perceber características da posse da σωφροσύνη e da falta dela.

O desejo irresistível de Sócrates de retomar suas discussões habituais após longa ausência (153a), sua aceitação da mentira de que é médico e possui um remédio para a dor de cabeça pelo desejo de ver e conversar com Carmides (155b) e sua perda de controle ao (inadvertidamente?) olhar dentro do manto do belo Carmides e inflamar-se (155d). Mesmo Sócrates não é apresentado como exemplo inequívoco de σωφροσύνη. A guerra fratricida que se inicia, o descontrole demonstrado por Querefonte ao ver Sócrates (155b), a disputa dos jovens enamorados pela preferência de Carmides (154a-c), a verdadeira guerra que todos travam para ter Carmides sentado ao seu lado (155c), a intenção de Carmides de escrever a receita do remédio sem considerar se Sócrates estaria disposto a recitá-la para ele (156a), a disposição de Critias em defender a beleza física e intelectual de Carmides sem nem mesmo considerar a necessidade da avaliação da verdade disso (157d), a irritação de Critias porque Carmides não sabe o significado de "fazer suas próprias coisas" e, ironicamente, duvidar que

[360] Vejam-se p. 55-58.

aquele que disse isto (seu próprio tio e tutor), o sabe (162c-d), a preocupação de Critias com a própria honra diante da assistência em vez de com a verdade de suas afirmações (162c), Critias dissimulando sua dificuldade em resolver as questões propostas por Sócrates, para, assim, manter sua reputação (169c-d). A afirmação de Carmides de que usará de força caso Sócrates se recuse a tê-lo como "aluno" (176c). Tudo são indícios que nos dá Platão acerca de ações que expressam a falta de σωφροσύνη.

O autocontrole demonstrado por Sócrates ao, com muito esforço, dominar sua inflamação erótica diante da beleza de Carmides (156d), a modéstia de Carmides ao não responder, nem afirmativamente, nem negativamente, à pergunta de Sócrates a respeito de sua temperança (158b-d), Critias disposto a reconhecer seu erro, abandonar e modificar sua definição (164c-d), o reconhecimento de Sócrates de que está em dificuldades na investigação acerca da virtude da temperança (169c), a modéstia (irônica?) de Sócrates ao dizer que não é um bom examinador e é por isso que o discurso não foi bem-sucedido (175a-e), seu reconhecimento de que, apesar disso, a σωφροσύνη dever ser boa e útil para todos os homens, especialmente para Carmides (176a), o bom senso demonstrado por Carmides ao reconhecer sua menor experiência e sabedoria diante dos mais velhos Critias e Sócrates, e aceitar a imposição de Critias e a proposta de Sócrates de continuarem a encontrar-se (176a-d). Todas demonstrações que nos dá Platão acerca do que seja a σωφροσύνη e de ações derivadas da posse dela.

O exame crítico das definições apresentadas mostra-nos a dificuldade que há em apresentar um discurso (λόγος) preciso e definitivo a respeito da virtude da temperança. Daí a aporia da discussão. Primeiro foi preciso lançar mão de um mito – é um deus, Zalmoxis, quem afirma que a sede da σωφροσύνη é a alma; que é preciso cuidar dela antes que somente ao corpo – ou seja, é preciso cuidar do todo que é o homem -; que é da alma que decorrem os males que afetam tanto a alma como o corpo; que são os belos discursos que fazem nascer a temperança na alma tornando o todo (o homem) são – para que se alcançasse um acordo entre os interlocutores acerca da necessidade da investigação sobre a σωφροσύνη (156d-157c). Daí em diante investiga-se, ao mesmo tempo, o que é a temperança, se o jovem Carmides a possui

e se alguém pode possuí-la. O resultado é a aporia em relação aos três pontos, restando somente a crença de que a temperança é benéfica (útil e boa) para o homem e de que o verdadeiro espírito filosófico não deve desistir jamais da investigação, apesar das dificuldades.

O exame da primeira definição de Carmides mostra-se incapaz de revelar seja a falsidade seja a verdade dela. Mostra-se apenas sua insuficiência (158e-160d). Recorrer ao discurso homérico, na segunda definição, também não surte resultado satisfatório (160d-161b). O exame da terceira definição mostra-se também incapaz de negá-la ou afirmá-la, sendo necessária a intervenção atabalhoada de Critias para tentar rearranjá-la. Modificada, ela não é negada, simplesmente abandonada (161b-164c).

Sobre a primeira definição de Critias de que a temperança é conhecer-se a si mesmo, pode-se dizer que ela também é abandonada, pois Critias simplesmente se recusa a responder a questão posta por Sócrates acerca de saber que obra bela e digna realiza a σωφροσύνη. Ele opta por modificá-la para "σωφροσύνη é ciência de si mesma e das outras ciências" (164c-166e). Se, diz Sócrates, existe uma tal ciência e um homem dotado de tal ciência, então ele seria capaz de examinar a si mesmo e saber o que sabe e o que ignora, bem como seria capaz de examinar outros acerca do que sabem e não sabem e poderia dizer o que eles de fato sabem e o que imaginam saber mas não sabem. Sócrates diz que este seria um grande homem (μεγάλου ἀνδρὸς) se fosse capaz de fazer isto, e afirma considerar-se incapaz de afirmar a existência de uma tal ciência e, ainda, no caso de ela ser possível, se se indentifica com a temperança. Isto deixa-nos a impressão de que é impossível, ou extremamente difícil, afirmar-se de um homem que ele é verdadeiramente temperante, dada a tarefa aparentemente irrealizável de determinar-se o que é a temperança. No entanto, Sócrates afirma sua crença em que a σωφροσύνη é útil e boa. Resta então, abandonar a questão de sua existência e examinar sua utilidade (167a-169d).

O exame acerca da utilidade da temperança, concebida como conhecimento de si mesma e das outras ciências, revela que o homem dotado da ciência que é a temperança, mas sem o conhecimento de ciências como a medicina, não poderá ter a ciência que o médico tem,

o mesmo se aplicando às demais ciências. Além disso, o homem temperante não poderá, por exemplo, distinguir o verdadeiro médico daquele que nada sabe de medicina. De outra parte, o médico, porque não possui a ciência das ciências, a temperança, não poderá saber de quê a medicina é ciência, já que ciência é somente a temperança. Entretanto, em relação ao médico, podemos estar certos de que ele possui a ciência da doença e da saúde, podendo, assim, tratar o doente e restituir-lhe a saúde. Mas em relação ao homem temperante, que bem ele poderá produzir? Aparentemente, o homem temperante não poderá distinguir nem mesmo a verdadeira da falsa ciência sem o conhecimento das demais ciências. Apenas se possuir o conhecimento das demais ciências, poderá ele saber algo. A temperança perde o caráter de ciência soberana. Se a σωφροσύνη fosse, de fato, o conhecimento daquilo que se sabe e daquilo que não se sabe, ela seria extremamente útil já que ninguém faria aquilo que não sabe. Todos se ocupariam apenas daquilo que sabem e todas as cidades seriam bem administradas. No entanto, onde encontrar uma tal ciência das ciências? Das duas uma: ou a temperança não é isto que afirma Critias ou ninguém é temperante. (169c-172a).

No entanto, prossegue Sócrates, mesmo que a temperança fosse a ciência das ciências e os homens fossem temperantes – fizessem apenas aquilo que de fato conhecessem – não se vê como ela poderia contribuir para a felicidade dos homens. Ou seja, Sócrates dispõe-se a examinar até mesmo sua própria crença de que a temperança é útil e boa, produtora de felicidade. Critias não pode concordar em que a temperança não contribua para a felicidade dos homens, e finalmente afirma que a temperança é o conhecimento do bem e do mal. Mas Sócrates mostra a Critias que este conhecimento não pode faltar, e não falta, às demais ciências, não sendo, portanto, exclusividade de uma suposta ciência das ciências. A σωφροσύνη parece não possuir, assim, nenhuma utilidade particular (173d-175a).

Sócrates não aceita o resultado obtido e atribui o fracasso à sua própria incapacidade de conduzir bem a investigação e à aparente insuficiência do λόγος em nos dar a verdade a respeito de algo. Apesar de considerar-se “um tagarela incapaz de buscar algo por meio do discurso”, ele mantém sua crença nos benefícios da temperança e Carmides propõe-se a continuar todos os dias a ouvir os belos discursos de Sócrates, buscando assim tornar-se

temperante (174a-176d).

Todo o exame realizado por Sócrates no *Carmides*, bem como sua fala final permanecem, assim, como uma grande imagem do que seja a temperança. A atitude final de Carmides, tanto no referente à sua disposição de acompanhar Sócrates todos os dias, como em sua aceitação da imposição de seu tutor Critias vão no mesmo sentido.[361]

A σωφροσύνη é boa e útil? Acreditamos que sim, diz Sócrates. Ela faz os homens melhores e felizes? Parece que sim, torna Sócrates. Podemos, pelo λόγος, demonstrar isto? Ainda não. É a σωφροσύνη uma espécie de conhecimento? De alguma forma sim, diz Sócrates. É conhecimento do bem e do mal? Parece que sim, torna Sócrates. Podemos, pelo λόγος, provar isto? Ainda não. Isto é tudo o que podemos dizer do exame realizado no *Carmides*.

A filosofia socrática ou o exame (ἐξέτασις) socrático

A filosofia socrática deve ser compreendida como a filosofia do exame (ἐξέτασις) incansável, persistente, perspicaz, e não como a filosofia da refutação (ἔλεγχος). E não se trata de qualquer exame, mas do exame mais importante, o exame da vida. Isto está claro desde a passagem da *Apologia* 38a que serve de epígrafe a este trabalho, mas também de várias passagens do *Carmides*.

São os adversários de Sócrates que o acusam de ironia (*Rep*. 337a-b) e de sempre simplesmente buscar refutar seu oponente (*Carm*. 166c). Ele rejeita tais acusações, afirmando que o que busca é a elucidação das teses de seus interlocutores, pois acredita, com isso, cumprir o mandato que o deus lhe deu (*Ap.* 33b-c) e contribuir para a melhora das almas de seu interlocutores (*Ap.* 30a-b). E é claro que toda investigação comporta refutações ou demonstrações de incongruências e contradições. Caso contrário não seria uma investigação.

[361] Croiset A. (*in* Platon 1972), p. 81, n. I: "Charmide reste fidèle à son caractère sage et modeste: il sait qu'il ne sait pas. C'est le premier degré de la sagesse aux yeux de Socrate et le trait par lequel se font reconnaître les hommes capables de philosophie. Ceux-là seuls sont ses vrais disciples, sur lesquels peut s'exercer sa *maïeutique*: il peut accoucher leurs esprits, parce qu'ils ont en eux le germe de la sagesse. Ceux qui manquent de cette sagesse ou d'une curiosité vraiment philosophique, il les renvoie à Prodicos; on sait que Xénophon passe pour avoir été l'élève de Prodicos en même temps que de Socrate."

Por ser perspicaz, Sócrates aparece como irônico ou um simples refutador, mas o que ele é mesmo é um exímio filósofo e incansável examinador. Um dos sentidos de εἰρωνεία, sobretudo quando aplicada a Sócrates, é fingir ignorância.[362] R. Robinson escreve: "This denial that he is conducting an elenchus is insincere, and constitutes what is known as the Socratic slyness or irony. [...] The statements that he is 'seeing whether the answer is true' are insincere. [...] Insincere also is the pose of suffering from bad memory."[363] Ora, tomo como sinceras as constantes declarações de não-saber de Sócrates[364], caso contrário, obrigar-me-ia a concordar com a VII Tese de Kierkegaard: "Aristófanes chegou perto da verdade ao descrever Sócrates"[365], e teria que admitir que seus acusadores estavam certos.

Já no início do diálogo *Carmides* (153a), Sócrates nos diz estar ansioso por retomar suas habituais ocupações (τάς ξυνήθεις διατριβάς) de antes de servir como hoplita no exército ateniense em Potideia. Vai a uma palestra encontrar os amigos e fazer o que mais gosta: filosofar. Encontra seus conhecidos e amigos, Querefonte, Critias e Carmides. Após os elogios à beleza física de Carmides, não é sobre ela que Sócrates quer falar, mas sobre a beleza de sua alma (154d-e). A alma bela é aquela dotada de σωφροσύνη e, segundo Zalmoxis, são os belos discursos que a tornam bela (τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς), ou seja, temperante (157a-b). Para verificar se a alma de Carmides possui ou não a temperança é necessário que realizem juntos uma investigação (κοινῇ ἄν εἶναι σκεπτέον) para descobrir o que é a temperança. Tal investigação torna-se possível graças ao λόγος já que ele, aparentemente, acredita Sócrates, pode nos fazer aceder ao que há na alma. Assim, Sócrates solicita a Carmides que fale. O rapaz resiste corajosamente a três tentativas de definição da temperança - ele é apenas um rapazinho - e transfere a responsabilidade para seu tio, mais experiente.

---

[362] Cf. Isidro Pereira (1998), p. 169. Acredito que a ironia socrática possui muito mais o sentido **B** que nos dá Lalande (1993), p. 598: "No sentido moderno e corrente, espécie de antífrase: figura de retórica que consiste em fazer entender aquilo que se pretende dizer, dizendo precisamente o contrário, com uma intenção de zombar ou censurar."

[363] Robinson, R., (1996) "Elenchus" in *Socrates critical assessments of leading philosophers*, p. 10-11.

[364] Platão (2012), *Ap*. 23, p. 76: "Pois os circunstantes toda vez pensam que eu mesmo sou sábio nas coisas a respeito das quais refuto (ἐξελέγξω) alguém, mas corre-se o risco, varões, de na realidade o *deus* ser sábio, e com aquele oráculo afirmar isto: que a sabedoria humana pouco ou nada vale." O tradutor André Malta traduz ἐξελέγξω por "refuto", porém a palavra pode significar simplesmente "convencer" ou "demonstrar". A tradução francesa de Maurice Croiset (*in* Platon 1970), p. 147 faz exatamente isso, traduzindo a palavra por "convainc".

[365] Kierkegaard (2013), p. 21.

Ao propor sua segunda definição (165a-b), Critias fala como se acreditasse que Sócrates sabe e pode dizer o que é a σωφροσύνη. Sócrates afirma não saber, e é, por isso mesmo, que realiza um exame e ensina que, somente após detido e aprofundado exame, é possível dizer sobre a verdade ou falsidade de algo.

Ao ser acusado de pretender apenas refutar por refutar em 166b-c, Sócrates explica que se o que acontece é a refutação das teses do adversário, isto se deve ao seu desejo de avaliar o valor dessas ideias e ao seu temor de acreditar saber o que não sabe, além de sua preocupação com seus amigos (como é o caso do próprio Critias): livrá-los também do erro que é acreditar saberem o que, de fato, não sabem. Isto, para Sócrates, só é possível dedicando-se a um exame detalhado das questões.

Ao declarar em 169a-b sua incapacidade para realizar tão difícil exame (descobrir se há uma ciência das ciências e se ela se identifica com a temperança), e que somente um grande homem poderia fazê-lo, afirma também sua crença em que a σωφροσύνη é bela e útil e que está em dificuldades (ἀπορία). Critias, aparentemente, teria desistido da investigação, Sócrates porém, incansável, incentiva-o a prosseguir admitindo-se, mesmo sem prova, como mera hipótese, a existência de tal ciência e avaliar o quê esta ciência permite saber. Mesmo depois de verificada a aparente inutilidade de tal ciência, em 173a Sócrates afirma ter uma ideia que não pode ser rejeitada sem exame. É a crença de que a σωφροσύνη, sendo boa e útil no governo das cidades e das vidas das pessoas, possa produzir felicidade. Tudo deve ser examinado. Nada deve ser admitido sem exame. Isto é demonstração de temperança e de espírito filosófico.

Finalmente, mesmo o λόγος não tendo permitido demonstrar o que a temperança é, Sócrates volta a afirmar sua crença em que ela é útil e que os belos discursos é que poderão fazer nascer a temperança na alma do jovem Carmides. Carmides, então, afirma seu desejo de ouvir Sócrates todos os dias e usufruir dos encantamentos propiciados por suas investigações. Isto é demonstração de temperança e de espírito filosófico.

Gostaria de terminar retomando uma passagem da *Apologia* para reforçar a concepção da filosofia socrática como a filosofia do exame e não, primariamente, da refutação. Sócrates

explica na *Ap*. 21b-c que após ouvir o oráculo do deus dando conta de que ninguém era mais sábio que ele, põe-se à incrível, inglória e fracassada tarefa de refutar (ἐλέγξων) o dito do deus, mesmo sabendo que o deus não pode mentir. A tarefa torna-se ainda mais inacreditável visto que Sócrates afirma que, para refutar o oráculo, deve ir a *todos* aqueles que passam por possuir algum saber (*Ap*. 21e). É óbvio que ele não conseguirá, e não conseguiria jamais, refutar o deus, mas, incrivelmente, ele afirma: "... ainda agora circulando, investigo e interrogo (ζητῶ καὶ ἐρευνῶ) em conformidade com o deus – se penso que alguém, seja dos cidadãos, seja dos estrangeiros, é sábio. E sempre que me parece que não, prestando um auxílio ao deus, mostro-lhe (ἐνδείκνυμαι) que não é sábio."[366]

A explicação de Sócrates, para mim, é paradigmática. Ele se dispõe a fazer algo de que tem consciência que não conseguirá jamais: refutar o deus. É praticamente uma necessidade. Para refutar o deus, Sócrates teria de ir a todos aqueles que se julgam sábios em alguma coisa. Empreendimento impossível em si mesmo. A tarefa da vida de Sócrates é, logo no início, premonitória: ele não conseguirá refutar o deus e não conseguirá mais do que descobrir que nada sabe pois, "a sabedoria humana pouco ou nada vale."[367] Nem por isso Sócrates desiste, ao contrário, sua vida e sua atividade de todo tempo são exemplos para nós de como se é um verdadeiro filósofo: "... se vocês [...] me dissessem: "Sócrates, agora não obedeceremos a Anito e o liberaremos, mas com esta condição, de você não filosofar mais nem passar seu tempo se dedicando a essa investigação. Se você for pego a fazer ainda isso, morrerá"; se vocês portanto me liberassem, como eu disse, nessas condições, eu lhes diria:

"Varões atenienses, eu os saúdo e amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar..." (*Ap*. 29d-e).[368]

[366] Platão (2012), p. 76. Os parênteses são meus.
[367] *Idem*, p. 76.
[368] Platão (2012), p. 88-89.

Bibliografia

Adorno, F., *Sócrates*, Tradução de José António Pinto Ribeiro, Edições 70, Lisboa, 1986.

Aristóteles, *Dos argumentos sofísticos*, Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, 'Os Pensadores', Abril Cultural, São Paulo, 1978.

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, 'Os Pensadores', Abril Cultural, São Paulo, 1979.

Aristóteles, *Metafísica*, Trad., Textos adicionais e Notas de Edson Bini, Edipro, Bauru, 2006.

Aristóteles, *De Anima*, apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis, Editora 34, São Paulo, 2012.

Brann, E. with Peter Kalkavage and Eric Salem, *The music of the Republic - Essays on Socrates conversations and Plato's writings*, Cap. 4 "The tyrant's temperance: Charmides", p. 66-87, Paul Dry Books, Philadelphia, 2004.

Brickhouse, C. T. and Smith, D. N., *Plato's Socrates*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1994.

Chauí, M., *Introdução à história da Filosofia 1 - Dos pré-socráticos a Aristóteles*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

Cornford, F. M., *Antes e depois de Sócrates*, Tradução de Valter Lellis Siqueira, Martins Fontes, São Paulo, 2005.

Dherbey, G. R., *Les sophistes*, Presses Universitaires de France, 2.ed., 1989.

Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Trad. de Mário da Gama Kury, Editora UNB, Brasília, 1988.

Dorion, L-A., *Compreender Sócrates*, Trad. de Lúcia M. Endlich Orth, Editora Vozes, Petrópolis, 2011.

Friedländer, P., *Plato 2, The dialogues first period*, Translated from the german by Hans Meyerhoff, Bollingen Foundation, New York, 1964.

Hazebroucq, M-F., *La Folie Humaine Et Ses Remèdes - Platon*, Charmide *Ou* De la Modération, Traduction nouvelle, notes et commentaire, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997.

Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* (Primeira Parte), Tradução, Introdução e Comentários de Mary de Camargo Neves Lafer, Iluminuras, São Paulo, 1996.

Isidro Pereira, S.J., *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 8ª edição, Livraria A. I. – Braga, 1998.

Jaeger, W., *Paidéia, A Formação do Homem Grego*, Trad. Artur M. Parreira, Martins Fontes, São Paulo, 2001.

Kahn, C. H., *Plato And The Socratic Dialogue - The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Kierkegaard, S. A., *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls, Editora Vozes, Petrópolis, 2013.

Lalande, A., *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*, Tradução de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza, Martins Fontes, São Paulo, 1993.

Lampert, L., *How philosophy became socratic: a study of Plato's* Protagoras, Charmides *and* Republic, The University of Chicago Press, Chicago, USA, 2010.

Magalhães-Vilhena, V., *O problema de Sócrates - O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1984.

Magalhães-Vilhena, V., *Platão e a lenda socrática - A idealização de Sócrates e o utopismo político de Platão*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998.

Méron, E., *Les idées morales des interlocuteurs de Socrates dans les dialogues platoniciens de jeunesse*, J. Vrin, Paris, 1979.

Mondolfo, R., *Sócrates*, Tradução de Lycurgo Gomes da Costa, Editora Mestre Jou, São Paulo, 1972.

Mossé, C., *O processo de Sócrates*, Trad. de Arnaldo Marques, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1990.

North, H., *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1966.

Platão, *Protágoras e Crítone*, Tradução e notas de A. Lôbo Vilela, Lisboa, 1945.

Platon, *Oeuvres complètes*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Société D'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1949.

Plato, *Charmides - Alcibiades - Hipparchus - Lovers - Theages - Minos - Epinomis*, Translated by W. R. M. Lamb, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1955.

Platon, *Oeuvres Complètes, Tome III, Protagoras*, Texte établi et traduit par Alfred Croiset, Société D'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1955.

Platon, *Oeuvres Complètes, Tome I, Introduction, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, Texte établi et traduit par Maurice Croiset, Société D'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1970.

Platão, *Diálogos*, Trad. de Carlos Alberto Nunes, Edições Melhoramentos, São Paulo, 1970.

Platon, *Oeuvres Complètes, Tome II, Hippias Majeur – Charmide – Lachès – Lysis*, Texte établi et traduit par Alfred Croiset, Société D'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1972.

Platão, *Diálogos, O Banquete, Fédon, Sofista, Político*, Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha, Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa, Abril Cultural, São Paulo, 1983.

Platão, *Cartas*, Trad., de Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinda Melo, Editorial Estampa, Lisboa, 1989.

Platão, 'Defesa de Sócrates' in *Sócrates*, 'Coleção Os Pensadores', Trad. de Jaime Bruna,

Líbero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski, Nova Cultural, São Paulo, 1996.

Platon, *Charmide, Lysis*, Traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion, GF Flammarion, 2004.

Platon, *Apologie de Socrate, Criton*, traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson, GF Flammarion, Paris, 2005.

Platão, *A República* [ou *sobre a justiça, diálogo político*], Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Martins Fontes, São Paulo, 2006.

Platón, *Diálogos I - Apologia, Críton, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras*, Introducción de Emilio Lledó, Traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 2008.

Platão, *Diálogos, Crátilo, Cármides, Laques, Íon, Menexeno*, Tradução, textos complementares e notas Edson Bini, Edipro, Bauru, 2011.

Platão, *Apologia de Sócrates* precedido de 'Sobre a piedade' (*Êutifron*) e seguido de 'Sobre o dever' (*Críton*), Introdução, tradução do grego e notas de André Malta, L&PM, Porto Alegre, Reimpressão 2012.

Prior, W. J., 'Introduction' in *Socrates critical assessments of leading philosophers*, Edited by William J. Prior, Routledge, London and New York, 1996.

Rademaker, A., Sophrosyne *And The Rhetoric Of Self-Restraint, Polysemy & Persuasive Use Of An Ancient Greek Value Term*, Brill, Leiden-Boston, 2005.

Robinson, R., "Elenchus" in *Socrates critical assessments of leading philosophers*, Edited by William J. Prior, Routledge, London and New York, 1996.

Schmid, W. T., "Socratic moderation and self-knowledge", *Journal of the History of Philosophy* (21) p. 339-348, 1983.

Schmid, W. T., "Socrates' practice of elenchus in the *Charmides*" in *Socrates critical assessments of leading philosophers*, Edited by William J. Prior, Routledge, London and New York, 1996.

Schmid, W. T., *Plato's* Charmides *and the socratic ideal of rationality*, State University of New York, Albany, 1998.

Tarrant, H., '*Elenchos* and *Exetasis*: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation' in *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, edited by Gary Alan Scott, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, USA, 2002.

Taylor, C. C. W., *Sócrates*, Tradução de Marcio Hack, L&PM Editores, Porto Alegre, 2010.

Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, Trad. de Mário da Gama Curi, Editora UNB, Brasília, 1986.

Vlastos, G., *Socrates, ironist and moral philosopher*, Cornell University Press, New York, 1991.

Vlastos, G., 'The socratic elenchus' in *Plato 1 - Metaphysics and Epistemology*, Edited by Gail Fine, Oxford University Press, New York, 1999.

Xénophon, *Helléniques*, Tome I (Livres I-III), Texte établi et traduit par J. Hatzfeld, "Les belles lettres", Paris, 1973.

Xenofonte, "Ditos e feitos memoráveis de Sócrates", in *Sócrates*, Seleção de textos de José Américo Pessanha, Tradução de Jaime Bruna, Líbero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski, Coleção Os Pensadores, Nova Cultural, São Paulo, 1996.

Watanabe, L. A., *Platão por mitos e hipóteses*, Editora Moderna, São Paulo, 1996.

Wolff, F., *Sócrates, O sorriso da razão*, Trad. Franklin Leopoldo e Silva, Editora Brasiliense, São Paulo, 1982.

Zingano, M., "Virtude e saber em Sócrates" in *Estudos de ética antiga*, Discurso Editorial, São Paulo, 2007.