

COIMBRA • 2015

60

BOLETIM DE

**ESTUDOS
CLÁSSICOS**

ASSOCIAÇÃO
PORTUGUESA
DE ESTUDOS
CLÁSSICOS

INSTITUTO
DE ESTUDOS
CLÁSSICOS

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

O CRÍTIAS ORACULAR E A PSICOLOGIA DE SÓCRATES: TEMPERANÇA NO *CÁRMIDES* DE PLATÃO

THE ORACULAR CRITIAS AND SOCRATES' PSYCHOLOGY: TEMPERANCE IN THE *CHARMIDES* OF PLATO

LUCIANO COUTINHO¹
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
lucianocoutinho1@gmail.com

33

Resumo: A temperança é, sem dúvida, uma das principais temáticas no *Cármides* de Platão. Nesse diálogo, entram em tensão as noções oracular e realista, defendidas por Crítias e por Sócrates respectivamente, acerca das capacidades do temperante. É sob esse embate que Platão fundamenta sua teoria da necessidade da constante busca do conhecimento. A *psyche* é, portanto, dimensionada segundo sua capacidade de ação para a busca da temperança por meio do que seria um tipo de encantamento filosófico. Pretende-se, portanto, neste trabalho, observar essa tensão criada entre Crítias e Sócrates, a fim de averiguar a temperança filosófica como uma consequência psíquica do encantamento filosófico.

¹ Luciano Coutinho é Doutorado em Estudos Clássicos (Filosofia Antiga) pela Universidade de Coimbra – UC, é Mestre em Filosofia Antiga pela Universidade de Brasília – UnB e Mestre em Arquitetura e Urbanismo (Linha de Estética e Semiótica) pela Universidade de Brasília – UnB.

Palavras-chave: Crítias Oracular; Psicologia de Sócrates; *Psyche*; Encantamento Filosófico; Temperança.

Abstract: The temperance is, undoubtedly, one of the main themes in Plato's Charmides. In this dialogue, the oracular and realistic notions come into tension, which are advocated by Critias and Socrates, respectively, with regards to the capabilities of the temperate. It is in this clash that Plato bases his theory of the necessity of a constant pursuit of knowledge. Therefore the psyche is scaled according to its capacity of action for the pursuit of the temperance through what would be a kind of philosophical enchantment. Thus this work aims to observe this tension that is created between Critias and Socrates, in order to ascertain the philosophical temperance as a psychic consequence of the philosophical enchantment.

Keywords: Oracular Critias; Socrates' psychology; *Psyche*; Philosophical Enchantment; Temperance.

34

A TEMPERANÇA ORACULAR DE CRÍTIAS

Para tentar fundamentar seu posicionamento, Crítias afirma que a inscrição do templo de Delfos “conhece-te a ti mesmo e sê temperante são equivalentes”², fazendo alusão ao pensamento de Sócrates acerca da temperança: “olha para dentro de ti próprio”³.

Crítias sustenta a noção de que o temperante estaria resguardado até mesmo do futuro, uma vez que ele seria capaz de reconhecer os

² *Chrm.* 164e7-165a1: τὸ γὰρ Γνῶθι σαυτὸν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταῦτόν.

³ *Chrm.* 160d5-6: εἰς σεαυτὸν ἐμβλέψας. Frase proferida a Cármides por Sócrates, para que aquele perceba que o passo inicial para o caminho da temperança é manter a *psyche* ativa diante de suas próprias ações.

“verdadeiros profetas”⁴, conseguindo, assim, “deter os charlatões”⁵. A adivinhação, nesse sentido, seria o conhecimento científico do futuro⁶. Em outras palavras, o temperante saberia tudo.

A inscrição do oráculo de Delfos torna-se objeto de comparação de Crítias à máxima “sê temperante” pela capacidade de predizer o futuro e de exigir de seu consultor temperança, para que possa interpretar a mensagem oracular com sabedoria. Afinal a mensagem, sempre expressa de modo metafórico e ambíguo, levaria o não temperante a uma má interpretação e à sua derrocada. Crítias pressupõe, com isso, que aquele que consultar o oráculo deverá ser sábio, a fim de analisar, dentro de si, a resposta oracular e alcançar sua mais profunda compreensão. Disso depende o sucesso ou o fracasso do consultor e de toda sociedade que da sua interpretação depende.

Se nas tragédias gregas os heróis entram num ciclo de desventuras, é porque os oráculos não teriam sido bem compreendidos.⁷ Assim, a comparação torna-se válida para Crítias, na medida em que o temperante demonstraria um conhecimento interior e, com isso, conseguiria compreender de modo correto o oráculo.

O fundamento de Crítias, portanto, estabelece que, mesmo quando o temperante desconhece algum objeto de conhecimento, como no caso da adivinhação, ele estaria apto a reconhecer quem o detém, agindo acertadamente ao contratar seus serviços, tornando a vida na *polis* segura, sem erros⁸.

⁴ *Chrm.* 173c6: ἀληθῶς μάντις.

⁵ *Chrm.* 173c5: ἀλαζόνας ἀποτρέπειν.

⁶ *Chrm.* 173c3-4: τὴν μαντικὴν εἶναι συγχωρήσωμεν ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι.

⁷ Veja, na trilogia tebana de Sófocles, o ciclo trágico criado pelas más compreensões de Laio e Édipo acerca dos oráculos.

⁸ *Chrm.* 171d1-8.

A TEMPERANÇA PSÍQUICA DE SÓCRATES

A personagem Sócrates, ao contrário, sustenta uma visão psicológica a respeito da temperança. Assim, ele busca estabelecer um embate com seu interlocutor, para demonstrar que a temperança, na verdade, determina os próprios limites da *psyche* humana, no que diz respeito ao conhecimento.

Para Sócrates, o principal fundamento de Crítias, de que o oráculo é algo confiável, mesmo em seu plano de ambiguidade⁹, é, em si, um problema. A ironia de Sócrates pauta-se nas predições oraculares que conduzem seus consultores a enlaces trágicos dos mais diversos e incontornáveis. Assim, Sócrates deixa entrever o fato de que o temperante sequer iria a um oráculo que o pudesse conduzir a um final que pervertesse sua intenção consultiva. É nesse sentido que Sócrates nega a afirmação de Crítias que determina a temperança como “a única ciência das outras coisas e de si própria”¹⁰.

36

Sócrates busca, com isso, demonstrar que a falha da tese de Crítias está no fato de entender que a temperança, por si, é capaz de conduzir o temperante também aos objetos de conhecimento de todas as outras ciências, tornando o temperante em alguém que “sabe o que sabe e sabe o que não sabe”¹¹.

Ao contradizer a noção oracular de Crítias, Sócrates sustenta o fato de que a temperança não dá à *psyche* a capacidade de saber todo conhecimento acerca das outras ciências, quase como um processo de adivinhação interior. Para Sócrates, o temperante tem a capacidade de

⁹ Nas tragédias gregas, é notória essa relação de ambiguidade entre sabedoria e ignorância dos heróis. O caso mais famoso talvez seja o de Édipo, que aparentemente é sábio por desvendar o enigma da esfinge, mas logo vê sua ignorância ao desprezar os fatos que lhe estavam bem à frente. Para ilustrar essa questão, Lessing diz “Vemos portanto que o poeta imita tanto mais fielmente a verdade geral quanto mais se afasta da verdade individual e específica” (Lessing 2005: 161).

¹⁰ *Chrm.* 166c2-3: ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς.

¹¹ *Chrm.* 171d3: ἦδει ὁ σὼφρων ἅ τε ἦδει καὶ ἃ μὴ ἦδει.

aprender mais rápida e facilmente do que os não temperantes. Sua defesa acrescenta ainda a capacidade que o temperante tem de criticar o que aprendeu, já que tudo o que aprende está acrescido de conhecimento¹².

A fragilidade da tese de Crítias é evidenciada pela ironia de Sócrates: “passaríamos a vida sem cometer erros, nós próprios detentores da temperança e também aqueles governados por nós”¹³. Sócrates prova a inconsistência da tese de seu interlocutor ao evidenciar o fato de que em nenhum lugar essa ciência, tal como é descrita por Crítias, pode ser encontrada¹⁴.

Assim, Sócrates estabelece uma dialética para a questão, ao elaborar a ideia de que a temperança seria antes o “conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento”¹⁵. O temperante não sabe o objeto do conhecimento, mas seria capaz de aprender sagazmente um conhecimento e também de criticá-lo com sabedoria.¹⁶ A temperança

¹² *Chrm.* 172b1-172c2. Cf. Tuckey: “Perhaps the benefit derived from σωθροσύνη defined as τὸ ἐπιστήμην ἐπίστασθαι καὶ ἀνεπιστημοσύνην is that its possessor will learn whatever else he learns more easily, and everything will appear clear to him, because in addition to each particular thing he learns he sees knowledge, and he will better examine others concerning what he himself has learnt, while those who examine without this will do so more feebly and ineffectively” (Tuckey 1968: 68).

¹³ *Chrm.* 171d6-8: ἀναμάρτητοι γὰρ ἂν τὸν βίον διεζῶμεν αὐτοὶ τε [καὶ] οἱ τὴν σωθροσύνην ἔχοντες καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ὅσοι ὑφ’ ἡμῶν ἤρχοντο.

¹⁴ *Chrm.* 172a7-8: Νῦν δέ, ἦν δ’ ἐγώ, ὄρας ὅτι οὐδαμοῦ ἐπιστήμη οὐδεμία τοιαύτη οὔσα πέφανται.

¹⁵ *Chrm.* 172b2-3: τὸ ἐπιστήμην ἐπίστασθαι καὶ ἀνεπιστημοσύνην.

¹⁶ A esse respeito Dyson abre uma boa discussão acerca do conhecimento tratado por Sócrates não como conhecimento das capacidades de alguém, mas como conhecimento do conhecimento de alguém: “The Greek language helps Socrates to think of self-knowledge not so much as knowledge of one’s own capacities but knowledge of one’s own knowledge, for capacity, δύναμις, is naturally expressed as knowledge or know-how, ἐπιστήμη, and elsewhere an interpretation of self-knowledge as <knowing what one knows> is attributed to Socrates in connection with virtue in general. And there is plausibility in the idea that the definition of temperance in terms of a critical knowledge is coloured by the actual performance of Socrates, to whom Plato at *Apology* 21d attributes the wisdom that consists in knowing what he knows and not thinking he knows what he does not” (Dyson 1974: 104).

seria, portanto, conhecimento do conhecimento na medida em que apreende o conhecimento que aprende pelo próprio conhecimento e não por mera técnica, e é também conhecimento da falta de conhecimento por saber que não sabe, quando não sabe, um determinado conhecimento que ainda não aprendeu.

Com isso, os objetos dos conhecimentos não são a finalidade última da temperança, mas a capacidade que o temperante tem de aprender e criticar os conhecimentos desses objetos dos conhecimentos, melhor do que outros não temperantes. Afinal, o temperante se dispõe a conhecer os conhecimentos.

Para Sócrates está claro que não é a temperança a responsável pelo conhecimento do objeto específico “x”¹⁷. Se assim fosse, a temperança culminaria num tipo de sabedoria oracular, pronta a saber até mesmo a respeito das coisas futuras, mas que jamais teria sido vivenciada, conforme chama atenção Sócrates, pela humanidade. É nesse sentido que Sócrates expõe a temperança como um processo natural que possibilita a busca contínua do conhecimento.

Ao perguntar se Crítias não estaria elevando a temperança e buscando nela mais do que nela há¹⁸, Sócrates está a substituir os princípios míticos baseados num processo mágico de vidência por um princípio filosófico baseado nos limites psíquicos da própria *psyche* humana, para elucidar as capacidades de uma *psyche* temperante.

Para o Sócrates do *Cármides*, a temperança não é uma atribuição quase divina, em que os objetos do conhecimento são dados à *psyche* pela sua interioridade. O saber, de tal maneira, seria um constante processo de construção do conhecimento. Por isso, o sábio tem em conta que nada sabe. Este impulso trágico em relação ao saber é seu impulso mais real e filosófico.

¹⁷ Cf. nota 16.

¹⁸ *Chrm.* 172b8-172c2: ἄρ', ὦ φίλε, τοιαῦτα ἄττα ἐστὶν ἢ ἀπολαυσόμεθα τῆς σωφροσύνης, ἡμεῖς δὲ μείζον τι βλέπομεν καὶ ζητοῦμεν αὐτὸ μείζον τι εἶναι ἢ ὅσον ἐστίν;

“A noção de um hipotético conhecimento (A) do conhecimento (B) do objeto (x) de B foi criticamente abordada de duas maneiras – tanto do ponto de vista de A e de x: o último (x) é apenas o objeto de B, por conseguinte, não de qualquer outro conhecimento tais como A; e o primeiro (A) é capaz de reconhecer B apenas como conhecimento, mas incapaz de o identificar como conhecimento específico que é. Portanto, existe uma lacuna entre A e x. Sócrates e Crítias não são capazes de fazer um x ser objeto de A.”¹⁹

Nem Sócrates nem Crítias são capazes de fazer ligação entre “A” e “x”: 1) o primeiro por não acreditar que o conhecimento “A” leva ao objeto “x” de conhecimento “B”; 2) o segundo por não conseguir provar a possibilidade que liga, pela temperança, o objeto “x” ao conhecimento “A”.

Sócrates está certo de que o temperante é apto a conhecer e aprender o conhecimento “B”, mas não seu objeto específico “x” apenas porque conhece “B”. A aptidão do temperante o leva a saber mais rapidamente sobre “B”, por ter sua aprendizagem acrescida de conhecimento. Isso não significa, contudo, que ele saiba o objeto “x” de conhecimento “B”²⁰. Ao filósofo cabe verificar e buscar conhecer sempre mais, já que sua sabedoria consiste em saber que sabe aquilo que sabe e, principalmente, que não sabe aquilo que não sabe.

¹⁹ Van Der Ben 1985: 77: “The hypothetical notion of a ‘knowledge (A) knowledge (B) of object (x) of B’ has been critically approached in two ways – both from the point of view of A and from that of x: the latter (x) is the object of B only, not therefore of any other knowledge such as A; and the former (A) is able to recognized B merely as knowledge, but unable to identify it as particular knowledge it is. Therefore, a gap exists between A and x. Socrates and Critias are unable to produce an x being the object of A”.

²⁰ A esse respeito Dyson afirma: “We are now in a position to consider the soundness of Plato’s argument outlined above, within the strict scheme which he posits, whereby K.K. (Knowledge of knowledge) has as its object only knowledge and not knowledge of x” (Dyson 1974: 109).

TEMPERANÇA E ENCANTAMENTO FILOSÓFICO

Há, no *Cármides*, além da problemática da temperança, a preocupação em definir o papel ativo da *psyche* diante da busca dessa temperança. A isto Platão acrescenta uma dinâmica ligada a um tipo de encantamento filosófico.

Ao tirar o encantamento do contexto religioso e mágico, Platão elabora no *Cármides* a *psyche* humana segundo perspectivas psíquicas.²¹ Prova disso é que o processo de cura – outra temática fundamental no diálogo – é redimensionado não como uma perspectiva mágica, mas antes como um princípio que se dá psicicamente. Enquanto no mito trácio é o deus Zalmoxis que está por trás do encantamento de cura²², para Sócrates este processo é determinado por um tipo de encantamento filosófico, que passa a depender da ação da *psyche* humana e não da força depositada no fármaco zalmoxiano, conforme a crença do “médico discípulo de Zalmoxis”, ou da própria força do deus.

Se a temperança conferisse o conhecimento interior inesgotável, conforme defende Crítias, Cármides não precisaria do “encantamento”²³

40

²¹ No *Eutífron*, apenas para dar um exemplo, a justiça também é retirada da atmosfera religiosa e transpostada para uma atmosfera filosófica. A esse respeito Pépin diz que “les dissentiments qui s’élèvent entre les dieux, comme ceux qui séparent les humains, ne peuvent provenir que d’une option pour des valeurs esthétiques ou morales différentes; les dieux diffèrent donc d’opinion sur le juste et l’injuste” (Pépin 1958: 112) – daí a necessidade de uma justiça baseada em um princípio não relativista como o é no contexto religioso da tradição.

²² No mito originário isso aparece no ritual zalmoxiano descrito por Heródoto (*Hist.* 4, 94.3), que diz da aceitação ou não, por parte da divindade, do mensageiro lançado à morte para apresentar ao deus as necessidades dos convivas; em Platão isso aparece segundo a imagem do encantamento (ἐπωδή) (*Chrm.* 155e5) – parte da composição do “fármaco” (φάρμακον) (*Chrm.* 155e6) – aprendido por Sócrates com um “médico discípulo de Zalmoxis” (Θρακῶν τῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν) (*Chrm.* 156d5).

²³ O “encantamento” (ἐπωδή) associado a uma “erva” (φύλλον) formam o “fármaco” (φάρμακον) trácio a que se refere Sócrates. Cf. *Chrm.* 155b6-155e5.

trácio, aprendido por Sócrates com um médico discípulo de Zalmoxis, para tratar sua “enfermidade”²⁴ de cabeça.²⁵

A temperança para Sócrates, no entanto, abre maiores possibilidades para a *psyche* buscar o conhecimento. É nesse sentido que o temperante tem maior destreza para alcançar o conhecimento terapêutico-psíquico e tratar, pela *psyche*, a enfermidade das partes e do todo.

O encantamento mágico, proposto pelo fármaco trácio, é substituído por um encantamento filosófico. Sócrates deixa entrever que, não sendo a temperança como gostaria Crítias, o encantamento deve ser compreendido filosoficamente como um tipo de mergulho psíquico.

Substituída a perspectiva mágica por uma filosófica, o processo de cura passa pela compreensão profunda do “encantamento”, que Sócrates altera em “belos argumentos”²⁶. Nesta alteração, o encantamento mágico é entendido como um tipo de terapia psíquica.²⁷ Significa dizer que nem a cura é mágica, advinda de uma entidade externa como Zalmoxis, nem é ela um processo puramente científico, advindo de uma sapiência repleta de objetos de conhecimento, que supostamente uma pessoa temperante possuiria, como gostaria Crítias.

Platão, de tal maneira, elucida um processo gerido pela *psyche*, em sentido interno e subjetivo, que se dá pela compreensão²⁸ dos “belos argumentos”. Ou seja, a *psyche*, mergulhada em si própria, compreende, com profundidade, as belas palavras, para, delas, dar início ao processo

²⁴ *Chrm.* 155b2: ἄσθενείας .

²⁵ É importante dizer que esse fármaco é proposto por Sócrates depois de Crítias perguntar se ele não se importaria de “fingir” (προσποιέομαι - *Chrm.* 155b5) conhecer um fármaco para a enfermidade de cabeça do jovem Cármides. Fingimento que Sócrates transforma numa real busca pelo conhecimento acerca do processo de cura. Nesse sentido, o encantando mítico ensinado a ele por um médico discípulo de Zalmoxis, que tem propriedades mágicas de cura, é alterado por um encantamento filosófico, baseado em princípios psíquicos.

²⁶ *Chrm.* 157a4-5: τοὺς λόγους τοῦ καλοῦς.

²⁷ Para Robinson (2007: 41) essa já é uma forma embrionária da teoria psicossomática atribuída à psicanálise moderna.

²⁸ *Chrm.* 157a3-157b1.

de cura. Nesse caso, o processo de cura tem seu início no encantar-se pelos “belos argumentos”, pelas belas palavras.

Dito de outra forma, Platão elabora uma teoria psíquica em que a *psyche* humana é capaz de alcançar a temperança e compreender filosoficamente o que há por trás do encantamento trácio e buscar, pela *psyche*, a cura das partes e do todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse viés, o encantamento filosófico fornece os meios para que a *psyche* busque a temperança. Com isso, encantada e mergulhada em si própria, a *psyche* é capaz de alcançar os conhecimentos que, em estágio de consciência cotidiano, não seria capaz.²⁹

Assim, as páginas 157a3-157b1³⁰ do *Cármides* tornam-se fundamentais para essa questão já que, nelas, é evidente o tratamento que Sócrates faz em relação ao ciclo necessário que envolve encantamento filosófico, temperança e conhecimento para alcançar o tratamento necessário que dá início ao processo de cura. Este ciclo aparece da seguinte forma: 1) a *psyche* (ψυχήν) é tratada (θεραπεύεσθαι) por alguns “encantamentos”³¹ (ἐπωδαῖς); 2) esses “encantamentos” (ἐπωδαῖς) são, na verdade, segundo propõe Sócrates, “belos argumentos” (τοὺς λόγους τοὺς

²⁹ Os antigos pensadores sabiam reconhecer que, muitas vezes, as relações de conhecimento vinham de outros estados de consciência (Kingsley 1999: 144).

³⁰ Θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχήν ἔφη, ὧ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν, τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρουσίας ῥάδιον ἦδη εἶναι τὴν υἰγίαιαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν.

³¹ Essa primeira referência a “encantamento”, nessa página, é uma alusão ao “encantamento” trácio, aprendido por Sócrates com o médico discípulo de Zalmoxis; isso é facilmente perceptível, quando na segunda referência logo a seguir, ele altera a essência do “encantamento” em “belos argumentos”, este sim é “encantamento” filosófico, conforme mencionado anteriormente.

καλούς); 3) esses “argumentos” (λόγων) “fazem nascer”³² (ἐγγίγνεσθαι) na *psyche* (ψυχαῖς) a temperança (σωφροσύνην); 4) “uma vez nascida e presente” (ἥς ἐγγενομένης καὶ παρούσης) a temperança na *psyche*, é “fácil” (ῥάδιον) “fornecer” (πορίζειν) “saúde” (ὕγιειαν) tanto à “cabeça quanto ao resto do corpo” (τῆ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι).

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

Heródoto, *Histórias*. Silva, M. F. S. e Guerreiro, C. A. trads. (2000), Edições 70, Lisboa.

Platão. *Cármides*. Nunes, C. A. trad. (2007), Universitária UFPA, Pará.

—, *Cármides*. Oliveira, F. trad. (1981), INIC, Coimbra.

—, *Obras completas de Platón*. Azcárate, P. trad. (1871-1872), Madrid. (eBook 2008).

—, *The Complete works*. Jowett, B. trad. (1870), Gutenberg project, England. (eBook 2008).

—, *Tutti gli scritti*. Reale, G. (2008), Bompiani, Milano.

³² Brisson, por exemplo, diz que, em Platão, os mitos são assumidos como “une pratique langagière destinée à agir sur le comportement de l’âme, notamment pour y faire naître la sagesse” (Brisson 1982: 100). Estamos inclinados a admitir que se trata mais que um modelo de linguagem, todavia: um princípio para atribuir um modelo teórico em Platão. Para dar um outro exemplo, a ideia de “virtude” (ἀρετή) no (*Men.* 87c5) dá-se da maneira similar à ideia de nascimento da “temperança” na *psyche*, no *Cármides*, uma vez que “se (virtude) pertence à coisa desse tipo (ciência), ela é ensinável, se pertence a outro tipo, não é” (ὅτι τοιοῦδε μὲν ὄντος διδακτόν, τοιοῦδε δ’ οὐ). Em outras palavras, a virtude e a temperança são princípios que precisam surgir de dentro da *psyche* para fora, por isso não são ensináveis.

FONTES SECUNDÁRIAS

- Brisson, L. (1982), *Platon, les mots et les mythes*. Paris, Découverte.
- Dyson, M. (1974), “Problems concerning knowledge in Plato’s Charmides”, *Phronesis*, 19.2: 102-111.
- Iglesias, M. (1998), “Platão: a descoberta da alma”, *Boletim do CPA*, nº 5/6: 13-60.
- Kingsley, P. (1999), *In the dark places of wisdom*. Golden Sufi Center, California.
- Lessing, G. E., *Dramaturgia de Hamburgo*. Nunes, M. trad. (2005) Lisboa, Calouste Gulbekian.
- Pépin, J. (1958), *Mythe et allégorie*. Paris, Éditions Aubier-Montaigne.
- Robinson, T., *A Psicologia de Platão*. Marques, M. trad. (2007), São Paulo, Loyola.
- , (2010), *As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo, Annablume.
- Trabattoni, F. (2010), *Platão*. São Paulo, Annablume.
- 44 Tuckey, T. G. (1968), *Plato’s Charmides*. Cambridge, Amsterdam/Cambridge University Press.
- Van Der Ben, N. (1985), *The Charmides of Plato problems and interpretations*. Amsterdam, B. R. Gruner Publishing CO.