

O CONTEXTO DA SOPHROSYNE NO CÁRMIDES E NO I 2 DE PLOTINO

Robert Brenner Barreto da Silva*

Resumo: O intento deste trabalho é fazer uma breve análise sobre o conceito de *sophrosyne* (autocontrole, temperança), a partir do diálogo platônico *Cármides* e do tratado I 2 de Plotino *Sobre as Virtudes*. Especificamente, enfatizar os respectivos contextos filosóficos nos quais a virtude citada aparece. Isto é, com quais conceitos a virtude se relaciona e qual o programa de pesquisa de cada um deles. Pretendemos salientar que Platão pauta o estudo sobre a excelência em um plano fundamentalmente ético, enquanto Plotino o conduz para uma dimensão mística.

Palavras- Chave: Autocontrole- Cármides – Virtude- Plotino

THE CONTEXT OF “SOPHROSYNE” IN CARMIDES AND I 2 OF PLOTINUS

Abstract: This work aims to perform a short analysis about the concept of *sophrosyne* (self-control, temperance), from the perspectives of *Carmides* - the platonic dialogue- and the treatise written by Plotinus “on virtues”. More specifically, it emphasizes the philosophical contexts in which the cited virtue appears in both. That is to say, what are the concepts with which the *virtue* are related and what is the philosophical program of each one. We intend to underline that Plato sets his study about excellence fundamentally in an ethical plan. Plotinus, instead, drives it to a mystical ground.

Keywords: Self-control – Carmides – Virtues – Plotinus

1. Introdução

O tema desse trabalho é a virtude *sophrosyne*, classicamente concebida como preciosa em razão de sua contribuição para a sabedoria prática, tendo em vista que se relaciona com o governo que cada um faz de si mesmo, orientando o homem à reflexão sobre a medida de suas ações. A tradução desse vocábulo para nosso idioma é sempre limitada. Indicar o campo semântico que ele abrange ajuda-nos a dimensionar a sua

* Robert Brenner Barreto da Silva é Graduado e Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Bolsista CAPES sob orientação do Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida. E-mail: roberttxplus@gmail.com.

riqueza, a saber: autocontrole, prudência, sensatez, sabedoria, moderação, temperança e autodomínio. Verter por um desses termos em particular implica sublinhar determinado significado que, embora seja contemplado pela ideia da virtude, não consegue ser o exato equivalente. Em certo sentido ela pode referir-se à sensatez, ao autodomínio enquanto gerenciamento dos impulsos. Essa densidade conceitual recomenda uma delimitação, a qual será nesse escrito nos deter sobre a compreensão de Platão e Plotino, levando em conta as semelhanças e dissemelhanças entre os seus respectivos programas de pesquisa. Isto é, contextualizar as ideias que contornam a virtude. Para tal, iremos apreciar o *Cármides* de Platão e o *Sobre as Virtudes* de Plotino.

Antes de iniciarmos a análise sobre como Platão tratou a *sophrosyne*, faz-se oportuno, sob o ponto de vista didático, ponderar a respeito do que não é o seu posicionamento. Devido à importância desse conceito para diversos projetos éticos ao longo da história da civilização ocidental, a exemplo do cristianismo, que a recepcionou como temperança, destacando o sentido moral como busca por uma conduta que fuja dos excessos provindos da carne, isto é, do homem condicionado pelo pecado original, é preciso pensar, em primeiro lugar, se o sentido atribuído a essa virtude é exatamente o mesmo para Platão e para o cristianismo. Já que na filosofia platônica o tratamento dado a *sophrosyne* possui certas peculiaridades que não são captadas por nós de maneira imediata em função de alguns aspectos formativos. Dentre eles, pode dificultar a nossa assimilação o fato de que em Platão o referencial para medir os excessos recai sobre o próprio homem, o que exige dele o autoconhecimento e a autonomia.

Nos diálogos platônicos, segundo nosso entendimento, a melhor tradução para a *sophrosyne* seria autodomínio ou autocontrole; diferentemente, pelo menos em linhas gerais, do cristianismo, cuja perspectiva é heteronômica, o que inclina à conotação de temperança, pois possui de antemão os critérios objetivos para julgar qual é a medida certa e qual é errada, em termos de obediência ou transgressão às leis de Deus materializadas no registro escrito sagrado. Assim, em um caso a medida é interior e em

outro é exterior⁷². Delinear esse contraste permite-nos tentar não excluir nem incluir traços à compreensão platônica, de igual modo não perder de vista a singularidade do cristianismo, responsável em grande parte por moldar o imaginário moral do ocidente. A recepção da virtude possibilitou ao cristianismo⁷³ aperfeiçoar o padrão moral frente aos parâmetros da fé, em relação aos quais a desobediência implica transgressão. Socraticamente falando, por outro lado, a ênfase sobre o itinerário da virtude diz respeito mais ao autoconhecimento e autodomínio. Ambas as concepções são bastante semelhantes, mas pontuar essa diferença no referencial que guia o processo de exercício das virtudes é interessante. Contudo, é comum a utilização de temperança como se verá nas citações. A ideia de moderação também será usada em alguns casos como equivalente.

Além do que foi dito, queremos argumentar, por meio das distinções entre os contextos filosóficos nos quais a virtude é tematizada, que Plotino, embora seguidor de Platão, também investigou essa virtude através de um horizonte distinto, guardadas as diversas semelhanças inerentes ao compartilhamento teórico existente entre eles. Sendo o propósito principal desse trabalho compreender a *sophrosyne* à luz de Platão e Plotino, acentuando as aludidas diferenças.

Portanto, o que confere unidade temática ao nosso empreendimento é o conceito de *sophrosyne*. Os textos escolhidos são o *Cármides* e o tratado I2 *Sobre as virtudes* de Plotino. Embora fosse possível discutir a partir de outros diálogos platônicos, é no *Cármides* que ela recebe um tratamento mais amplo e refinado. A escolha do tratado de Plotino não tem razões estritamente exegéticas, como se I2 fosse um comentário ou uma

⁷² É prudente esclarecer que o cristão não dispensa a necessidade do autoconhecimento. Até porque a medida correspondente ao excesso não é igual para todos. Todavia, o diferencial é que os parâmetros morais estão objetivamente expressos na Bíblia e nela o homem é convocado a obedecê-la ou não.

⁷³ Vide comentário de Lewis, o qual tematiza a temperança no contexto do dever moral de limitar os prazeres. Essa limitação, por sua vez, tem como pressuposição as virtudes cardeais tão caras a religião cristã: “Temperança, infelizmente, é uma palavra que perdeu seu significado original. Hoje em dia ela significa a abstinência total de bebidas alcoólicas. Na época em que a segunda virtude cardeal recebeu esse nome, ela não significava nada disso. A temperança não se referia apenas à bebida, mas aos prazeres em geral; e não implicava a abstinência, mas a moderação e o não-passar dos limites. É um erro considerar que os cristãos devem ser todos abstinências; o islamismo, e não o cristianismo, é a religião da abstinência. É claro que abster-se de bebidas fortes é dever de certos cristãos em particular ou de qualquer cristão em determinadas ocasiões [...]”. Lewis, C.S. *Cristianismo puro e simples*. p.103.

resposta ao *Cármides*, todavia ambos os textos se conectam no que diz respeito à reflexão sobre a virtude do autodomínio. Baseados nisso, sigamos traçando o ambiente de cada uma dessas obras com o intuito de compreender a virtude.

2. O Diálogo *Cármides* e a concepção de *sophrosyne*

a. Considerações Preliminares.

O *Cármides* pertence ao conjunto de diálogos chamados socráticos⁷⁴, que compartilham entre si a metodologia elênica e a preocupação com a virtude. A *areté*, próxima do sentido de excelência, como se observa no governo dos nobres (aristocracia), foi recepcionada em nosso idioma – sob influência do latim - por “virtude”. Apesar de o termo sugerir uma percepção moral de ordem prescritiva, à semelhança da temperança, vamos manter essa tradução por ela já ter assumido a compreensão técnica da discussão filosófica.

Elenchos, que se traduz, na maior parte dos casos, por refutação ou provocação, envolve por parte daquele que é encurralado a vergonha de ter suas convicções abaladas. Esse é o método utilizado por Sócrates, o qual visa tematizar as mais diversas e cristalizadas concepções que foram construídas para lidar com os problemas latentes da vida na *polis* - em face de perguntas orientadas à raiz dos problemas. Revelando ao interlocutor a fragilidade das posições sustentadas e muitas vezes ensinadas sem quaisquer bases seguras. Essa estrutura argumentativa leva a um fim que é também comum aos chamados diálogos socráticos: a aporia. Em linguagem coloquial

⁷⁴ BOLZANI, F.R. *Educação socrática*. Filosofia e Educação, v. 9, 2017. p. 96-97, grifo nosso. “[...]grupo de diálogos que há muito os intérpretes, em sua maioria, têm tratado como “socráticos”[...] .Trata-se sempre de diálogos **aporéticos**, como sabemos, o que significa que não há neles, em sentido estrito, “doutrinas” a transmitir e assimilar. No entanto, independentemente das diferenças de temas e argumentos que contêm, alguns deles permitem ao leitor observar que Platão e seu Sócrates estão desenvolvendo uma reflexão filosófica importante. Esses diálogos podem ser lidos como exemplos de refutações socráticas desenvolvidas à luz do programa filosófico formulado na Apologia, programa cujas principais características foram apresentadas acima: **refutação** de um interlocutor de início confiante em seu saber, a respeito de uma virtude em particular, com o conseqüente embaraço que leva a um desfecho que deve ser visto como positivo, ao fornecer a ocasião para a **transformação moral** desse mesmo interlocutor.”

poderíamos falar de “beco sem saída”, situação na qual não podemos ir nem para frente, nem para trás, nem aceitar nem recusar sem que se caia em contradições insolúveis. Ter-se-ia, desse ponto de vista, que refazer o debate assentando-o em outros pressupostos, desde já com a percepção um tanto quanto humilhada de que não deveríamos ter grandes certezas a respeito de nossos pensamentos sem que antes os submetêssemos a um exame rigoroso.

Mediante a interação das personagens Sócrates, Querefonte, Crítias e Cármides, discute-se o autodomínio. Sócrates debate as crenças vigentes em Atenas através de figuras relevantes da cidade com a pretensão de inquirir as pessoas no tocante ao modo como cada um governa a si mesmo. Por meio desse enlace dramático, ele nos lega as opiniões comuns (*endoxa*) da época. Embora o diálogo *Cármides* apresente elementos das concepções religiosas, políticas e ideológicas da cultura precedente, Sócrates, através das críticas e objeções às definições e explicações propostas, aprofunda a significação da virtude a parâmetros que não se limitam aos valores consagrados hodiernamente. Entretanto, é importante reforçar que a noção de excelência sofre especial influência da classe aristocrática grega.

Para além do fecundo ambiente literário composto por Platão, não podemos desconsiderar também os fenômenos históricos e sócio-políticos que afetavam Atenas e o filósofo da Academia. Nossa proposta, contudo, não é pormenorizar o contexto histórico, mas, sim, as correlações conceituais e o plano filosófico em função do qual Platão e Plotino dirigem suas reflexões. Em seu artigo “*a temperança em diálogo no Cármides*”, Vasconcelos resgata a importância desses elementos. Começa mostrando a influência da cultura arcaica enquanto defensora da virtude:

Durante o Período arcaico, a exortação à medida foi um tema recorrente dentre os povos de língua grega [...]. No Canto I da *Ilíada* [...], os heróis Aquiles, Agamêmnon e Ajax servem como arquétipos para uma busca desenfreada por glória e autoafirmação. Para equilibrar o impulso heroico de glória e honra, Homero narra como a deusa Atenas revela-se para admoestar o herói Aquiles a conter seus impulsos [...] Em Delfos, similarmente, as máximas dos Sete Sábios clamavam aos gregos: conhece a ti mesmo (γνῶθι σαυτόν, DK10a3γ1), nada em excesso (μηδὲν ἄγαν, DK10a3β1) e a medida é o melhor (μέτρον ἄριστον, DK10a3α1); e, na

Ática, a temperança é celebrada em epitáfios [...], destacando-se como o comportamento por excelência do cidadão em tempos de paz e guerra [...]; sobretudo no fim do período arcaico, quando encontramos no imaginário grego um embate entre a temperança e a arrogância (ὑβρις) durante as guerras persas (499-479 a.C.). Em uma posição de clara inferioridade, os gregos enxergavam-se como modestos e sensatos, combatendo um inimigo poderoso e arrogante. [...] apesar da severa desvantagem militar, os gregos prevaleceram. Em suas celebrações de vitória, demonstravam julgar que os deuses haviam recompensado-lhes por sua temperança [...] A convicção de que a vitória era uma justa recompensa pela temperança dos atenienses é atestada também, segundo North, pelas pinturas e esculturas do período, pela estátua de Apolo no frontão do templo em Olímpia, e pela composição da trilogia Oresteia – “uma trilogia cujo drama final proclama a justiça e sōphrosynē como ideais da cidade-estado”⁷⁵

Posteriormente, o autor do estudo mostra como o processo de transformação histórica do século V ao IV a.C levou a degradação dessa perspectiva arcaica que valorizava a virtude de uma forma mais destacada. O diálogo nos apresenta Sócrates retornando da batalha de Potideia (153a), de maneira a oferecer os elementos históricos que ambientaram a reflexão platônica. Acirramentos políticos e conflitos de valores puseram essa virtude de lado. De acordo com Vasconcelos, há pelo menos três aspectos que precisam ser considerados:

Primeiro, a ascensão política e econômica da cidade graças ao sucesso da *Liga de Delos* na guerra contra os persas, associada à adoção de um controle tirânico sobre as demais cidades. Segundo, a *Guerra do Peloponeso*, um violento conflito que abalou radicalmente as normas sociais entre os gregos. Terceiro, *surgimento de uma nova educação voltada para a persuasão*, expressão e argumentação oral para atender as demandas impostas pelo modelo democrático ateniense. O contexto social conturbado do final do século quinto e início do século quarto levou ainda a outras consequências nefastas, dentre elas, à condenação de Sócrates à morte por crime de corrupção da juventude. Em seus diálogos, Platão, um de seus principais discípulos, empreende uma hábil defesa do mestre. **No “Cármides”, que analisamos, por exemplo, ele desconstrói a reivindicação elitista da temperança** atribuída a figuras polêmicas associadas ao nome de Sócrates, mostrando que tais discípulos falharam

⁷⁵ Vasconcelos, B. C. D. A. *A temperança em diálogo no Cármides*, p.19.

em aprender com o mestre o verdadeiro sentido da temperança – sendo, em verdade, completamente ignorantes sobre o que ela poderia ser⁷⁶.

Nessa linha, o interessante é perceber a concretude dos problemas filosóficos, que não são objeto da pura abstração intelectual, mas respostas aos desafios da própria vida comum. Destacamos a espécie de tipificação que esses personagens fazem das posições em conflito a respeito do tema. Crítias, Cármides e Querefonte encarnam posições e atitudes políticas que atestam a dificuldade que a questão nos traz. A beleza e a excelência do personagem Cármides⁷⁷ (154a) são exaltadas e perseguidas pelo diálogo, o que nos oferece pistas para explorar a virtude, já que não encontraremos nesse texto uma elaboração filosófica conclusiva que seja assertórica a respeito do que seja efetivamente a *sophrosyne*. Suscitando ao leitor da época e ao da contemporaneidade a necessidade de pensar a respeito do assunto. O que, em última análise, constitui a empresa socrática, mais do que oferecer a palavra final sobre o tema.

O diálogo confere ao autodomínio uma tônica particularmente intelectual e unitária baseada na identificação entre virtude e conhecimento. O estudo sobre a excelência visa investigar a saúde da alma. A etimologia⁷⁸ da palavra *σωφροσύνην* (transliterada como *sophrosyne*) nos ajuda a compreender seu conceito. Pela ordem, “saos/sos” quer dizer boa saúde, “phron/phren” significa coração enquanto representação das manifestações passionais, “syne” sufixo que indica qualidade, e que aparece, no domínio moral, em virtudes como justiça (*dikaiosyne*). Como no início citamos possíveis traduções, podemos falar em um campo semântico amplo a partir do qual somos capazes de intuir parte da densidade conceitual que é presente na língua grega. De modo geral, o indivíduo *sophron* é aquele que conhece seus próprios limites, sabe moderar-se, controlar-se e abster-se daquilo que possa ser considerado vergonhoso. Tal preocupação é eminentemente ética culminando em uma preparação para a morte. O

⁷⁶ Idem, p.27. Grifo nosso.

⁷⁷ Noutro caso, Sócrates é descrito como aquele que consegue se autocontrolar em situações difíceis, que sabe contemplar o belo e desfrutar de prazeres sem se embriagar ou cometer outro tipo de excesso. São representações análogas no que concerne a uma tipologia do homem virtuoso. No passo 196c do *Banquete*, o diálogo traz a noção de que a *sophrosyne* consiste no controle dos desejos e prazeres.

⁷⁸ Cf. PLATÃO, *Cármides*, 1981, p. 34.

ápice dessa conduta pode ser contemplado na *Apologia* quando Sócrates pondera sobre sua condenação e se comporta de maneira tranquila diante da pena de morte.

b. Análise sintética dos argumentos do Diálogo.

O diálogo começa com Sócrates retornando da batalha de Potideia da qual ele havia participado. Querefonte pergunta a respeito de sua experiência militar e o instiga a sentar ao lado de Crítias. Sócrates, por sua vez, indaga sobre as novidades que surgiram no tempo de sua ausência. Nada há de muito novo, exceto o crescimento de Cármides, que agora é um jovem robusto, dotado de grande beleza, talento, *sophrosyne* e outros predicados responsáveis por suscitar certa excitação e admiração. Curioso sobre essas qualidades, Sócrates interessa-se em falar com Cármides e perguntar – já que ele é virtuoso – o que é a virtude. O momento de aproximação dos personagens ocorreu em função da oportunidade criada por Crítias – primo e tutor do garoto - na qual Sócrates se dispôs a oferecer um remédio para a dor de cabeça de Cármides (155a). A interlocução se desenrola a partir da beleza corpórea do jovem, mas o objetivo é desnudar a alma dele, a fim de avaliar se ela é boa e virtuosa (154e).

Cármides responde a Sócrates se sua reputação de virtuoso é verdadeira. Ele diz que não pode negar o que afirmam sob pena de desmentir as pessoas que o elogiaram nem tampouco aceitar, pois estaria tributando louvor a si mesmo (158e). A partir desse contexto dramático, Sócrates o direciona, então, a pensar a respeito da virtude independentemente de ele ter que professar a posse dessa excelência. Daí se segue suas tentativas de resposta e as consequentes objeções de Sócrates. Ao unir como proposta de cura tanto a folha quanto o ato de proferir palavras mágicas, ele fala que o tratamento não deve focar apenas na parte que está localmente enferma, mas em todo o corpo e porque não dizer na alma que o concede a vida (157a-b). Compreendemos que essa passagem alude para o papel da moderação enquanto instância conciliadora entre os impulsos e a dimensão reflexiva do homem. Vide o passo do texto⁷⁹:

⁷⁹ Optamos pela tradução bilíngue de Zanardo; consultamos a portuguesa de Francisco Oliveira, a qual não utilizamos por considerarmos que “prudência”, escolhida por ele, é ainda menos viável que

As almas, meu abençoado amigo, continuou, são tratadas com certas fórmulas de magias; essas fórmulas são os belos argumentos. Tais argumentos geram na alma a temperança, e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo. Ao ensinar-me o remédio e as palavras, “acautela-te”, me disse, “para não te deixares persuadir por ninguém, no sentido de lhe curares a cabeça, se antes essa pessoa não puser a alma à tua disposição, para ser tratada por meio daquelas palavras. Nisto, prosseguiu, consiste o erro dos homens de agora: imaginar que podem ser médicos de uma só parte, isoladamente considerada, separando da saúde a temperança” (157a-b).

No passo 159b, Cármides exprime a sua primeira tentativa de definir a virtude *sophrosyne*, dizendo que ela é fazer tudo de maneira moderada. Sócrates processa seu contraponto inquirindo se a virtude não deve necessariamente ser boa (159c). Cármides afirma que sim. Contudo, ao exemplificar vários casos em que parece melhor ser veloz do que lento, Sócrates põe em xeque essa ideia (159d). Concorde haver situações nas quais ser lento seja conveniente à definição, porém o bom conceito deve dar conta da virtude por completo e não apenas em parte (160b). De maneira semelhante argumenta Sócrates contra a segunda definição enunciada por Cármides, a saber: a de que ela é uma espécie de vergonha, pois faz corar aqueles que a possuem (160e). Todavia, pelo mesmo pressuposto de que ela deve ser bela e boa, cita Homero “a vergonha é ruim companheira de quem necessita” (161a). A autoridade do texto é reconhecida, tornando inviável essa definição.

A terceira definição enunciada por Cármides é “cuidar cada um do que lhe é próprio” – não se deter sobre o alheio (160e). Tal compreensão não é da autoria de Cármides, ele apenas a reproduz em um contexto irônico no qual sugere ter sido Crítias o formulador dessa opinião (161b). Ora, se olharmos para uma cidade bem administrada, veremos que não é bom que ela ordene a cada um a cuidar apenas de si próprio, sob pena de inviabilizar a realização das pessoas, já que a organização da polis resulta exatamente do suprimento das necessidades uns dos outros (161e). Diante dessa problemática, os personagens Sócrates e Cármides admitem estar em um enigma devido

temperança. Tal vocábulo já é bem empregado para se referir à filosofia de Aristóteles, podendo causar confusão.

à dificuldade de definir corretamente o conceito. Crítias, incomodado com o modo pelo qual trataram a definição, coloca-se no debate cujo marco inicial é justamente avaliar até que ponto essa proposição faz sentido (162d).

Crítias começa considerando (162e) se de fato a moderação pressupõe o alheamento em relação ao que é exclusivamente próprio de determinada atividade. O exemplo do demiurgo nos leva a compreender que a excelência dele consiste justamente em não fazer apenas as suas coisas. O que evidencia a limitação desse último dito proferido por Cármides, agora assumido por Crítias. A discussão prossegue sob a ótica do fazer as coisas moderadamente, na busca de discernir em que isso se traduz. Crítias propõe então sua primeira definição: a moderação implica fazer coisas boas e não más (163e). Se essa apreensão é coerente, poderíamos elencar como princípio chave o fazer coisas boas. Porém, analisando o ofício do médico, seria condizente com o conceito de virtude tributar a ele a moderação decorrente de um benefício propiciado pela sua arte sem que ele detivesse o conhecimento sobre o que é o bem? E em que medida ele o estaria alcançando por meio do procedimento praticado? (164c).

Sócrates caminhando ao encontro dessa objeção, relembra a saudação de Delfos que, ao exclamar “conhece-te a ti mesmo”, estaria ao mesmo tempo afirmando “nada em excesso” como uma espécie de dupla implicação. A interioridade é o caminho para se cogitar sobre a medida, o que significa a autonomia com a qual é orientado o processo e também a imprescindibilidade do conhecimento para que possamos pensar a excelência. Conseqüentemente, só é virtuoso aquele que conhece. Se a moderação envolve conhecer, implica que ela é um tipo de conhecimento e, como tal, constitui-se como conhecimento de alguma coisa (165c). É necessário avaliar que na pesagem, o que é pesado ou leve não é idêntico à pesagem. Do mesmo modo, supõe-se que a moderação, enquanto ciência, seja diferente do conteúdo sobre o qual ela versa. A moderação é especial, pois ela é ciência tanto de outras ciências quanto de si mesma (166b). Somente o indivíduo moderado conhecerá a si mesmo e estará capacitado a discernir o que conhece e o que não conhece (167a). Por conseguinte, a segunda acepção é de que a moderação é autoconhecimento e a terceira é de que ela é conhecimento de si e de outras ciências. Conclui-se que a moderação não será esse

conhecimento daquilo que alguém conhece ou não, mas tão somente conhecer que se conhece ou que não se conhece (170 d).

A despeito das controvérsias, das dificuldades e do caráter aporético que marca os diálogos socráticos, *Cármides* nos propicia pensar a *sophrosyne* como a moderação guiada autonomicamente. Para efeito de depreender as principais teses propostas e debatidas no diálogo, fizemos a reconstrução dos passos fundamentais, os quais podem ser ainda sumarizados de maneira mais objetiva. Em síntese, com o auxílio do resumo das teses do diálogo presentes na dissertação⁸⁰ de Otavino, três compreensões são colocadas por Cármides e Crítias, respectivamente: 1) temperança é fazer tudo de maneira ordeira e calma. 2) temperança é uma espécie de pudor 3) é fazer suas próprias coisas; 1) fazer coisas boas, porém não más, 2) conhecer-se a si mesmo, 3) temperança é ciência de si mesma e de todas as ciências. Os argumentos são objetados, conforme lemos nas passagens acima, e o diálogo encerra na aporia.

A aporia finaliza o enlace dramático proposto pelo episódio dialógico, mas não significa a falência da pesquisa, bem de outro modo ela representa um estágio de tensão em que se delimita a problemática. O próprio Sócrates assume que os problemas levantados não encerram a possibilidade de compreender a virtude, mas evidenciam o esgotamento das premissas e argumentos dos interlocutores até o presente momento: “Não posso, porém, admitir que as coisas se passem desse modo; eu é que sou mau investigador; sem dúvida alguma, a temperança é um bem inapreciável, e tu, uma criatura feliz, se realmente a possuis” (175a). Estabelecendo um paralelo de caráter puramente hipotético, o estado aporético poderia ser comparado ao que Thomas Kuhn⁸¹ analisou como sendo a crise dos paradigmas, a qual, por sua vez, prepara o caminho para uma revolução científica. Nesse caso, a experiência socrática propicia, ao por em crise concepções anteriores, o estímulo à revisão e à proposição de novas teses. Não descartando a possibilidade de que ela esbarre simplesmente na perplexidade, o que já

⁸⁰ Cf. Paula, N.O.C. *O exame socrático (ἐξέτασις) da temperança (σωφροσύνη) no Carmides de Platão*, p.38-39.

⁸¹ KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*, 2001, p.105. “O significado das crises consiste exatamente no fato de que indicam que é chegada a ocasião para renovar os instrumentos”.

não seria pouco, haja vista o grande mérito de nos afastar da pretensão de falsas certezas.

Apesar do caráter não conclusivo do *Cármides*, pelo plano argumentativo apontado pelo diálogo, a saber, pela exaltação dos elementos atribuídos a personalidade de Cármides, pela própria figura de Sócrates, bem como pelos demais personagens e pressupostos desenvolvidos (de que a virtude deve ser boa, útil, ser conhecimento e autoconhecimento) que nortearam a discussão, é razoável admitir que os traços básicos da virtude *sophrosyne* pressuponham que ela é boa, que ela é um conhecimento, que ela não pode prescindir do autoconhecimento e que ela implica o autodomínio por parte daquele que age virtuosamente. Nesse sentido, observamos que no plano platônico há uma preocupação ética do cuidado de si⁸². A virtude do autodomínio como essencial para momentos tanto de paz quanto de guerra, não pode ser escanteada da vida dos cidadãos nem da coisa pública. Se o arremate do diálogo não nos propicia concepções seguras, ele nos acena para o horizonte ético que Platão quer investigar.

3. O tratado I 2 [19] *Sobre as virtudes de Plotino e a Sophrosyne*.

Nessa secção pretendemos primeiro apresentar os aspectos centrais do tratado I 2 de Plotino, a fim de cumprir nosso objetivo de fornecer o contexto filosófico no qual a virtude se insere. Em seguida, fazer uma breve análise sobre a *sophrosyne* indicando o programa filosófico que orienta a pesquisa.

De acordo com Aldis “esse tratado pertence ao grupo de trabalhos que Plotino escreveu antes da chegada de Porfírio⁸³, é uma espécie de comentário ao *Teeteto* de Platão (176a), que visa explicar em que sentido as virtudes podem nos assemelhar a

⁸² Paviani, J. *Notas sobre o conceito de virtude em Platão*, p. 94. “Quando Platão nos primeiros diálogos, como no *Alcebiades I*, deixa claro que o “conhece-te a ti mesmo” deve ser interpretado como “cuida de ti mesmo” (132 a,b,c,d,e), fica evidente a primazia do sentido moral na formação do indivíduo e do cidadão”.

⁸³ Discípulo, compilador e corretor dos textos de Plotino, responsável por dividir seus textos em grupos de nove, que significa literalmente “Enéada”. Foram seis grupos de nove.

deus”⁸⁴ (UZDAVINYS, 2009, p.47, tradução nossa). As virtudes nesse tratado são consideradas como espécies de paradigmas de retorno à unidade, em razão dela ter sido ofuscada no homem pela multiplicidade oriunda do amálgama da alma com o corpo. Nesse texto, Plotino faz uma importante divisão entre as virtudes cívicas (*politikai aretai*) e purificadoras (*kathartikai aretai*). Embora elas não dissipem completamente a multiplicidade, auxiliam no processo de desprendimento dela para o vislumbre ou aspiração da unidade faltante ao homem.

No início do tratado, Plotino evoca a situação problemática na qual se encontra a alma misturada com o corpo, cercada de males e ao mesmo tempo aspirante a retornar a si mesma. A fuga para tal condição é assemelhar-se a deus, mas como? Parece que é levando a vida de uma forma sábia, por meio da virtude, já que assim compartilharíamos da virtude que deus tem. Mas, que deus é esse? Plotino dirá que é a alma do cosmos e o princípio condutor que há nela. Pela concepção de hipóstases⁸⁵ (Uno, Intelecto e Alma⁸⁶), conceitos que se relacionam à realidade e ao que a condiciona, Plotino distingue a Alma do cosmos, que rege o universo sensível por meio das Ideias provenientes do Intelecto, da hipóstase Intelecto, a qual abrange uma espécie de síntese do domínio das Formas de Platão com a ação demiúrgica conjugada à noção aristotélica de Motor Imóvel (puro ato e puro pensamento), do Uno que é o princípio não principiado, a condição de possibilidade para o Ser (isto é, para o Intelecto, as Formas e o universo), mas é transcendente a toda e qualquer determinação.

Essa compreensão de Plotino – de como do uno se concebe o múltiplo – está alicerçada em dois movimentos conceituais, quais sejam: o da processão (*prohodos*) e o

⁸⁴Uzdavinys, A. *On the virtues*. In: *The heart of Plotinus: The Essential Enneads – Including Porphyry’s On The Cave of the Nymphs*, p.47. “This treatise belongs to the group of works written before the arrival of Porphyry. It is a commentary on Plato’s *Theaetetus* (176a) and explains in what sense the virtues can make us godlike”.

⁸⁵ Nosso resumo das hipóstases visa contextualizar o leitor para a apreensão adequada do tratado, mas para avaliar a adequação desses conceitos é necessário, pelo menos, consultar o V 1 [10] *Sobre as Três Hipóstases Primárias*.

⁸⁶ Lupi, João; Golnick. *A teoria emanacionista de Plotino*, 2008, p.13, grifo nosso. “Ao tratar da filosofia de Plotino, falamos, genericamente, de três hipóstases: Uno, Intelecto e Alma, contudo, **Plotino não fala em nenhum momento de "três hipóstases"**, nem de uma segunda hipóstase; de modo geral, refere-se a princípios ou naturezas. Foi Porfírio que nomeou o tratado V 1 [10] *Sobre as Três Hipóstases Primárias*”.

do retorno ou conversão (*epistrophé*⁸⁷). Marcando uma espécie de ida e vinda. No caso, é pressuposto o axioma de que tudo que é perfeito produz ou gera. O Uno, na sua perfeição, emana ou irradia algo ainda informe que, quando retorna com o intuito de contemplá-lo, torna-se⁸⁸ Intelecto. O Intelecto também emana essa mesma instância conceitual que se volta para ele ganhando o estatuto de Alma do cosmos. A alma irá estruturar o mundo mediante os paradigmas ou ideias, donde se explica toda a realidade. A qualidade “ser” depende, em última instância, da unidade, enquanto o não-ser configura-se como a ausência absoluta de unidade, isto é, como privação. Nesse sentido, a perfeição é relativa à unidade e a imperfeição à multiplicidade. Não obstante, é necessário esclarecer que Uno e Ser não são conceitos idênticos, pois o Uno está para além do Ser. Mas qualquer ente precisa, em algum grau, ter unidade para ser.

O homem é composto de alma e corpo. Em resultado disso, quando a alma humana se associa ao governo da Alma do cosmos, ela pode se voltar aos Inteligíveis que a fundamentam. Já o corpo está associado à matéria, que, embora em si mesma não seja absolutamente má, caracteriza-se como uma instância cujo grau de multiplicidade é significativo e, como tal, deve ser tido como transitório e auxiliador para outra experiência cognitiva que vá além da sensibilidade. Remetida das sensopercepções para a razão, Plotino introduz ainda outro tipo de experiência que transcende à dimensão do ser inteligível, qual seja: a união mística com o Uno. A essa altura do texto, contudo, ele utiliza a expressão “assemelhar-se à deus, à alma dos cosmos e ao princípio que há nela”, a qual deve ser entendida de acordo com a concepção de hipóstases explicada acima. Citemos a passagem inicial do tratado⁸⁹:

Então, qual é a fuga? "Assemelhar-se a deus", diz ele. E alcançamos isso, se "nos tornamos justos e pios com sabedoria" e, de modo geral, na virtude. Se, então, nos assemelhamos pela virtude, nos assemelhamos àquele que

⁸⁷ Para uma leitura mais completa dos conceitos de processão e retorno, vide IGAL, 1992, p.28-32.

⁸⁸ De uma perspectiva pedagógica dizemos “tornar-se”, porque de uma perspectiva lógica tais movimentos são coeternos, não havendo em nossa linguagem, todavia, instrumentos diretos para compreender essa ideia sem que se pense na passagem de um estado X a Y.

⁸⁹ A tradução utilizada foi a de Baracat, que está referenciada ao final desse texto. A citação clássica é feita da seguinte forma: o primeiro número se refere à *Enéada* (I a VI), o segundo se refere ao tratado (1 a 9), o terceiro a posição cronológica (1 a 54), o quarto indicando o capítulo, seguido do intervalo entre as linhas.

possui a virtude? E, precisamente, a qual deus? Ao que melhor parece possuir essas virtudes, isto é, à alma dos cosmos e ao princípio condutor que há nela, possuidor de sabedoria admirável? É razoável que, estando aqui, nos assemelhemos a ele (I 2[19] 1, 1-9).

Não podemos deixar de mencionar, inclusive, que até mesmo o contato da alma com o Intelecto pode pressupor uma experiência de natureza mística também. Por essa linha de interpretação, não haveria apenas a união mística com o Uno, mas também com o Intelecto. Evidenciando que a mística perpassa toda a filosofia de Plotino. Brandão propõe essa tese citando importantes plotinistas que a defendem (Hadot e O'Meara):

O peso da tradição fez com que Rist, em seu Plotinus, bem como outros autores importantes, como O'Daly e Meijer, entendessem IV, 8, 1 como referente à mística do Um. No entanto, alguns outros estudiosos, em especial Hadot e O'Meara argumentaram, de modo bastante convincente, que o texto se refere, na verdade, à mística intelectual. Segundo Hadot, a expressão ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἰδρύσας *estabelecendo a mim mesmo acima de todo outro inteligível* –, parece indicar, à primeira vista, que a alma está acima do Intelecto, ou seja, junto ao Um. No entanto, o termo ἄλλο é importante aqui. Ele mostra que a alma está acima de quase todo inteligível, mas não do Intelecto⁹⁰

Em função da relevância que Plotino dá ao místico, pode-se dizer que ele vocaciona tanto o racionalismo grego tradicional – de natureza especulativa – quanto o componente suprarracional que possibilitou ao neoplatonismo posterior estreitar a interação da reflexão filosófica com as searas místico-religiosas. Em outras palavras, a crítica filosófica tradicional – especialmente desenvolvida pela dialética (verdadeira retórica), cujo motor é a própria reflexão racional não eliminou o postulado de uma dimensão logicamente anterior que, por sua vez, extrapola o domínio da razão. A compreensão de que a realidade inteligível aponta para uma fundamentação que a transcende, instilou ou serviu de base para o empreendimento neoplatônico que desejava se relacionar de alguma forma com essa experiência mística vislumbrada por Plotino. Os neoplatônicos posteriores, por seu turno, deram passos além nesse caminho. De certa forma, transformando uma filosofia de horizonte místico em uma *quasi-religião*. A respeito desses tópicos que envolvem filosofia, mística e religião no neoplatonismo a

⁹⁰ Brandão, B.G.S.L. *A Experiência Mística Intelectual na Filosofia de Plotino*, p.248.

partir do século III d.C, Ivan Vieira mostra um momento emblemático dessa transição mais aguda para um tipo de experiência um tanto quanto estranha em relação aos propósitos filosóficos de Plotino:

Essa correspondência entre as hipóstases neoplatônicas e o Parmênides de Platão pouco se modifica nas concepções de Porfírio de Tiro. Este filósofo é considerado um continuador da filosofia plotiniana, uma vez que suas idéias observam alguma simetria com o pensamento de Plotino. Quem interrompe esta continuidade fluída é Jâmblico de Cálcis, pois as suas concepções combinavam a filosofia neoplatônica (e, portanto, helênica) de Plotino e Porfírio com teologias e rituais mágicos, oriundos das regiões bárbaro-helenizadas do Império romano⁹¹. [...] Jâmblico, por seu turno, oferecia esta **experiência mística através da sua teurgia, um ritual que misturava ervas, gemas, encantamentos mágicos e sacrifícios animais como forma de invocação das divindades**. Através da teurgia alcançava-se o hênôsis sem o esforço ascético do qual eram partidários Plotino e Porfírio⁹².

Na medida em que a mística do Uno ou mesmo do Intelecto cumpre esse papel na filosofia de Plotino, em que sentido é possível falar da virtude do autodomínio ou moderação? Se o Uno está para além do ser, se não se confunde com a multiplicidade e muito menos está suscetível a uma realidade que é típica da alma junta ao corpo, como poderia o Uno ou mesmo a alma do mundo ser virtuosa quanto ao exercício de seus apetites, por exemplo? O fato é que ela não tem apetites, nem desequilíbrios para moderá-los. Vejamos no texto:

Ora, primeiro, é **contestável que a ele pertençam todas as virtudes: por exemplo, ser temperante e corajoso, se nada temível há; pois nada lhe advém do exterior**; e não lhe advém nenhum prazer, cujo desejo de possuí-lo ou obtê-lo seria suscitado, se não tivesse presente. Mas, se ele também está desejoso dos mesmos inteligíveis que nossas almas, é claro que daí nos vêm a ordem e as virtudes. Então, elas as possui? Não é razoável, pelo menos, que possua as chamadas virtudes cívicas, a sabedoria na parte racional, a coragem na irascível, a temperança, que é um acordo e consonância da parte desiderativa com o raciocínio, e a justiça, que é a completa suígerência de cada uma dessas partes no que diz respeito a governarem e serem governadas (I 2 [19] 1, 10-20, grifo nosso)

⁹¹ Viera, I. *Filosofia, religião e misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jâmblico e as diferentes nuances do neoplatonismo*, p.131.

⁹² Idem, p.133.

Claro é agora que a sede das virtudes não pode ser o Uno ou o Intelecto, porque não haveria sentido em harmonizar conflitos e ponderar entre múltiplos e disformes no plano da Unidade. Nesse sentido, a virtude é para a alma e essa estando amalgamada com o corpo. Mas não podemos desconsiderar a importância da virtude nem deixar de assumir que ela de alguma forma nos assemelha a deus. De algum modo ela contribui para retirar parte daquilo que foi adicionado pela multiplicidade e conseqüentemente nos tornar um pouco mais parecidos com que anteriormente éramos. É exatamente por isso também que, seguindo a leitura de Plotino, Platão disse que todas as virtudes são purificações, contudo há uma distinção entre as chamadas virtudes cívicas e purificadoras, conforme nos diz o texto:

Ao dizer Platão que assemelhação a deus é fuga das coisas aqui e não chamar apenas virtudes àquelas que existem na civilidade, mas acrescenta-lhes "cívicas", e ao dizer ainda alhures que todas elas são purificações, fica claro que ele afirma que existem dois tipos de virtudes e que afirma que a assemelhação não se dá através da virtude cívica. Como, então, dizemos que essas virtudes são purificações e como nos assemelhamos sobretudo quando purificados? É porque como a alma é má quando se confunde com o corpo e se torna equiafetável e coopina com ele em tudo, ela seria boa e possuidora de virtude se não coopinasse, mas atuasse sozinha - isto é, precisamente, inteligir e ser sábio -, e não fosse equiafetável - isto é, precisamente, ser temperante-, e não temesse afastar-se do corpo - isto é, precisamente, ser corajoso-, e a razão e o intelecto comandasse e as demais partes não se opusessem - e isto seria a justiça. Esse tipo de disposição da alma, pela qual ela entende e é assim impassível, se disséssemos que ela é assemelhação a deus, não erraríamos: pois o divino também é puro e sua atividade é de tal tipo que quem a imita possui sabedoria (I 2 [19] 3, 5-20).

Por essa passagem vemos que o problema está na mistura da alma com o corpo. É em consequência dessa condição que a purificação torna-se imprescindível, primeiramente através das virtudes cívicas até chegar à purificação típica do divino. Todavia, sabemos que de alguma forma nos purificamos pelas virtudes cívicas e ao mesmo tempo que o Uno ou a alma do mundo não podem exercitar essas virtudes. Então, como elas aparecem e podem ser desenvolvidas? Outro ponto diz respeito à afirmação de que a alma possui uma disposição e de que ela entende. Começando por

essa última noção, Baracat em nota⁹³ nos informa que “A alma conhece discursiva e mediatamente um objeto diferente de si, o intelecto entende a si mesmo através de uma intuição imediata, e o uno está acima da intelecção”. Plotino em outro momento do tratado esclarece esse ponto: “Então, porque não está também o divino assim disposto? Não, ele não está em nenhuma disposição: a disposição é própria da alma. Ademais, a alma entende de outro modo” (I 2 [19] 3,20-25). Portanto, a disposição é da alma.

A partir do melhor entendimento que adquirimos sobre a alma, façamos o retorno à questão que ficou em aberto: como as virtudes aparecem e podem ser desenvolvidas? Quanto a isso nos foi útil à exposição de Uzdevinys⁹⁴, na qual ele faz uma distinção entre a essência ou fonte das virtudes (arquetipos), o que elas implicam (perfeição, purificação e unidade) e as virtudes exercitadas pela alma (as quais servem para nos aproximar dos modelos). Na realidade, não há harmonia nem na alma do cosmos nem no Intelecto, do mesmo modo como uma casa que é pensada ou concebida por nós em ideia é diferente da casa concreta. Contudo, há várias semelhanças entre as duas. Nesse sentido, não haveria algo como uma virtude lá, mas o que se está tentando imitar é a forma da pureza, a qual, todavia, aparece sempre como instância exemplar em diferentes níveis paradigmáticos. Plotino esclarece com outro exemplo:

Assim: se algo é aquecido pela presença do calor, é preciso que aquilo de que veio o calor também seja aquecido? E se algo é quente pela presença do fogo deve o próprio fogo ser aquecido pela presença de fogo? Poder-se-ia responder à primeira objeção que há calor no fogo, mas conatural, de modo que o argumento, seguindo a analogia, faz a virtude adventícia à alma, mas conatural àquilo de que ela a tem imitando-o; (I 2 [19] 1, 35-40).

⁹³ Baracat. J. C. Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. p.256.

⁹⁴ Uzdevinys, Aldis. On the virtues. In: The heart of Plotinus: The Essential Enneads – Including Porphyry’s On The Cave of the Nymphs, p.49. “[...] in fact virtue is one thing, the source of virtue is quite another. The material house is not identical with the house conceived in the intellect, and yet stands in its likeness: the material house has distribution and order while the pure idea is not constituted by any such elements; distribution, order, symmetry are not parts of an idea. So with us: it is from the Supreme that we derive order and distribution and harmony, which are virtues in this sphere: the Existences There, having no need of harmony, order, or distribution, have nothing to do with virtue; and, none the less, it is by our possession of virtue that we become like to Them”.

Endossando o que concluímos: embora as virtudes cívicas não nos purifiquem totalmente, elas contribuem nesse processo. Entendemos também que as virtudes são típicas da alma, mas que elas não poderiam ser exercitadas se não houvesse um paradigma anterior a elas. Lógica semelhante à ideia do ser advir do que está para além do ser. Vejamos na sequência o que representa de fato essas virtudes e no que elas diferem das purificadoras:

Por conseguinte, as virtudes cívicas, que mencionamos acima, nos ordenam realmente e nos tornam melhores, porque delimitam e metrificam os desejos e, em geral, metrificam as afecções e eliminam as falsas opiniões através daquilo que é absolutamente melhor e pelo qual as virtudes são delimitadas e são exteriores ao sem-metro e ao sem-limite, por estarem de acordo com o que está metrificado; (I 2[19] 2,15-20).

A virtude cívica tem como função principal metrificar os desejos e afastar falsas opiniões oriundas de desequilíbrios. Os frutos dela possibilitam ao homem não ser mais o mesmo. Ou pelo menos oferecer os passos iniciais para a ascese. Isto é, se antes ele obtinha prazer apenas em boas melodias, agora pode contemplar as formas geométricas. Fomentando um processo de busca por conhecimento, o qual culminará no autoconhecimento e no anseio pela Beleza, até que essa busca se silencie em uma plena satisfação, já que na unidade não há necessidade desse tipo de diferenciação. Em contrapartida, a harmonia pressupõe a multiplicidade. Por isso, a virtude cívica faz sentido somente no relacionamento da alma humana com o corpo:

[...] Pois, como a palavra na fala é imitação da palavra na alma, assim também o que está na alma é imitação de um outro. Portanto, do mesmo modo como a palavra proferida é fragmentada em comparação à que está na alma, assim também o é a palavra na alma, que é uma intérprete daquele, em comparação ao anterior a ele. E a virtude é coisa da alma: não há virtude do intelecto nem do que está além. (I 2 [19] 3,25-30).

Porém as virtudes cívicas são insuficientes, não devem ser tomadas como ponto de chegada, mas apenas como princípio. O objetivo é a purificação com fins a assemelhar-se ao divino. Não é o ápice da filosofia a bondade no âmbito das relações sociais, o que está de acordo com as virtudes cívicas. A meta não é simplesmente

refrear, mas superar gradativamente essas imperfeições ocasionadas pela emergência de tais coisas como os desejos:

Vivendo inteiramente não a vida do homem bom, que a virtude cívica estima, mas abandonando esta e escolhendo uma outra, a dos deuses: a eles, pois, não aos homens bons, é a assemelhação. A assemelhação a estes é como uma imagem que se assemelha a outra imagem, ambas de um mesmo arquétipo. Mas a assemelhação ao outro é como a um paradigma (I 2 [19] 7, 20-30).

Logo, tendo como meta ascensional (de retorno, purificação) a deus, temos graus de assemelhação em relação a esse arquétipo, para o qual as virtudes cívicas são relevantes enquanto a alma está amalgamada com o corpo.

3.1 A σωφροσύνη (*Sophrosyne*)

Tendo apreendido as noções gerais a respeito das virtudes e a relação que elas possuem com a alma, estamos aptos a avaliar o caráter específico da virtude da *sophrosyne*. O termo grego utilizado no tratado de Plotino e o seu significado pode ser consultado no *Lexicon Plotinianum*⁹⁵, qual seja: auto-controle e temperança. O conceito apresentado, conforme aborda Uzdavynys⁹⁶, é o de ponderar entre a faculdade da paixão (dos sentidos, afetos e desejos) e a razão.

Em relação à clássica distinção feita por Aristóteles entre virtudes teóricas e práticas, Igal⁹⁷ nos informa que Plotino, à semelhança de Platão, não compreende essas ideias como separadas, porém enquanto aspectos de uma mesma coisa. Logo, o caráter teórico e prático está subsumido nas virtudes, não sendo diferente para a *sophrosyne*.

⁹⁵Cf. Pollet, Gilbert; Sleeman, J.H. *Lexicon Plotinianum*, p 1003. “σωφροσύνην: self-control, temperance. I 2,1,18”.

⁹⁶Cf. Uzdavynys, Aldis. *On the virtues*. In: *The heart of Plotinus: The Essential Enneads – Including Porphyry’s On The Cave of the Nymphs*, p.48. “Sophrosyne which consists in a certain pact, in a concord between the passionate faculty and the reason.”.

⁹⁷Cf. Igal, J. *Enéadas. Introducciones, traducciones y notas*, p. 217.

Controlar o “fren” (φρήν) nos faz sábios e nos torna melhores. Essa virtude nos auxilia no aspecto deliberativo tanto em âmbito político quanto doméstico, pois nos previne da atitude colérica, na qual o controle obtido pela razão cede aos impulsos mais básicos e imediatos; ajuda a manter a saúde do corpo (diminui o sofrimento) e a levar uma vida pautada pela transformação interior, na qual a alma irá trabalhar progressivamente para superar os enganos das falsas opiniões e dos desejos (os quais, embora quando realizados promovam certo prazer, posteriormente revelam-se prejudiciais para a saúde, vide o caso contemporâneo de alguém diabético que opta por usufruir do açúcar). Aprimora o uso da razão, na medida em que ela propicia maior aproximação aos paradigmas, como se aquele que a exercita passasse a imitar os modelos com mais acuidade do que alguém que se encontra embriagado.

Quem está em desequilíbrio naturalmente perde a sensatez e age de maneira imprudente. A virtude do autodomínio, cujo campo semântico nesse contexto é idêntico ao de Platão, funciona como um artifício da alma para lidar com os desequilíbrios. Em suma, atua moderando os impulsos mediante o acordo entre as faculdades da razão e da paixão. Cabe explicitar, porém, que não é exatamente com a alma que essa virtude está relacionada. Enquanto lida com os desejos, ela está associada ao corpo. Assim, a virtude *sophrosyne* está ligada mais precisamente, em Plotino, à imagem da alma, conforme nos auxilia Brandão:

A sabedoria, por se referir à parte racional da alma, é uma virtude que tem como princípio a própria alma. Mas a coragem e a temperança, por dizerem respeito às partes irascível e concupiscente, são virtudes não propriamente da alma, mas da imagem da alma que se liga a um corpo. Em outras palavras, são virtudes do homem encarnado, não de sua alma⁹⁸. (BRANDÃO, 2012, p. 167-168) [...] Assim, enquanto purificação, a sabedoria seria a virtude daquela que não mais compartilha das opiniões do corpo, mas age sozinha; a temperança, virtude daquele que não compartilha das paixões do corpo⁹⁹. (Idem, p.169).

⁹⁸ Brandão B.G.S.L *Ascensão e virtude em Plotino*, p.167-168

⁹⁹ Idem, p.169.

A partir dos argumentos expostos, podemos dimensionar o exercício da *sophrosyne* ao âmbito da alma misturada com o corpo. No Intelecto não há virtudes, mas paradigmas, semelhantes à ideia de Forma conforme empregada por Platão, a qual não aponta para nenhuma realidade específica do tipo sensível ou predicativa:

Portanto, mesmo que essas que são virtudes na alma se implicam reciprocamente, assim como o fazem aqueles que, lá, anteriores à virtude, são como que paradigmas no intelecto. Porque intelecção lá é ciência e sabedoria; o estar voltado para si mesmo, a temperança; o ato próprio, a suigerência; o que é como que coragem, a imaterialidade e o permanecer puro em si mesmo (I 2 [19] 7, 5-10).

A *sophrosyne* ocupa papel central na moderação dos desejos, situada na ponte entre as afecções e a razão. As sensações nos remetem para os inteligíveis e ambos, em última instância, pressupõem o Uno como princípio não principiado. Essa compreensão plotiniana longe de consistir apenas em uma informação, implica uma mudança de postura filosófica que encontra na mística a explicação não discursiva para tudo.

4. Considerações finais: *Sophrosyne* entre Platão e Plotino

A acepção que é compartilhada por Platão e Plotino sobre a virtude *sophrosyne* repousa sobre a ideia de que ela visa o autocontrole, a sensatez ou a moderação que é necessária à administração de si mesmo frente ao reconhecimento dos limites do homem e da presença de desejos e paixões que podem inclinar o indivíduo a toda sorte de desequilíbrios que são nocivos à saúde da alma. Compatibilizar as partes da alma exige, portanto, essa sabedoria cujo fim é o autodomínio não por razões externas, mas como medida autoimposta. Todavia, Platão reflete sobre a *sophrosyne* a partir de uma perspectiva ética, na qual o autoconhecimento é a chave para a orientação de todo o processo educativo daquele que sabe precisar administrar suas paixões e desejos. Enquanto Plotino subleva e reconduz esse conceito para um horizonte místico em função do qual guia toda a sua investigação.

Em Platão os problemas são do homem e, sobretudo, da *polis*, caracterizando a virtude *sophrosyne* como relacionada às esferas psíquicas e sociais. A *sophrosyne* é tematizada no tratado de Plotino no âmbito da necessidade do homem de superar seus desejos e falsas opiniões com fins de se tornar semelhante a deus. Em Plotino, o desafio do homem é se assemelhar ao divino e de se unir misticamente ao Uno, cuja definição negativa (isto é, a afirmação do que ele não é) indica a absoluta transcendência à realidade sensível e inteligível, bem como ao próprio homem e aos relacionamentos políticos no interior dos quais reside profunda perturbação de alma. Assim, percebemos como os diferentes contextos filosóficos do diálogo e do tratado fundamentam uma distinção de horizonte filosófico, embora em geral concordem quanto à definição e caracterização geral da virtude.

5. Referências Bibliográficas

BARACAT JÚNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*. Introdução, tradução e notas. 2006. 700 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

BOLZANI, F.R. *Educação socrática*. *Filosofia e Educação*, v. 9, p. 81-109, 2017.

BRANDÃO, B.G.S.L. *A Experiência Mística Intelectual na Filosofia de Plotino*. *Hypnos* (PUCSP), v. 21, p. 245-260, 2008.

_____. *Ascensão e virtude em Plotino*. 2012. 290 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

LEWIS, C.S. *Cristianismo puro e simples*. Trad. Álvaro Oppermann e Marcelo Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

LUPI, João; GOLNICK, Silvania. *A teoria emanacionista de Plotino*. *Scintilla*, Curitiba, Vol 5, p. 13-30, jan. 2008.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Doeira e Nelson Boeira. - 6. ed. - São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

PAULA NETO, O. C. *O exame socrático (ἐξέτασις) da temperança (σωφροσύνη) no Carmides de Platão*. (Dissertação de Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2014.

PLATÃO. *Cármides*. Trad. Humberto Zanardo Petrelli. Edição Bilíngue. Limeira, s/e, 2012.

_____. *Cármides*. Introdução, tradução e notas de Francisco de Oliveira. INIC: Coimbra, 1981.

_____. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela e Marcelo Boeri. Fundação Calouste Gulbenkian. 3 ed. Lisboa, 2010.

_____. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Edição Bilíngue. EDUFPA: Pará, 2010.

PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. vols. I-III. Madrid: Gredos, 1992.

POLLET, G; SLEEMAN, J. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: E. J. Brill, Leuven University Press, 1980.

PAVIANI, J. *Notas sobre o conceito de virtude em Platão*. Veritas (Porto Alegre. Impresso), v. 57, p. 86-98, 2012.

UZDAVINYS, Aldis. *On the virtues. In: The heart of Plotinus: The Essential Enneads – Including Porphyry's On The Cave of the Nymphs*. World Wisdom. Bloomington, 2009. 291p.

VASCONCELOS, B. C. D. A. *A temperança em diálogo no Cármides*. CONTEXTURA, Belo Horizonte, n. 10, ago. 2017, p. 17-31.

VIEIRA, Ivan. *Filosofia, religião e misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jámblico e as diferentes nuances do neoplatonismo*. Revista Arhai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental, v. 5, p. 129-136, 2010.