

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

CUMPĂTAREA CA ÎNCERCARE A LIMITEI. EXERCİTIU PERATOLOGIC

ANDREI ROȘCA

Universitatea din București, Facultatea de Filosofie (masterand)

Temperance as an attempt to reach the limit. Perathological exercise. The research of temperance from a perathological perspective is an analysis of the desire to stay below the limit. Having as benchmarks both the socio-political and ethical issues that *sophrósyne* has received throughout history (from Homer to Plato), but also the meaning offered by Plato and Aristotle – from a philosophical perspective – the research of temperance as an aspiration to reach the limit (and staying below it) implies to find the fair measure, both in terms of (cosmic) harmony and intimation of the favorable moment to achieve the balance with the help of *phronesis*. As such, *sophrósyne*, going, historically, through changes of meaning, without losing its semantic core, ends up being secularized in the time of Plato and Aristotle, who revalue the concept through the philosophical stake of its relation with wisdom, which is the key to achieve balance, harmony and conceptualizing the limit as a fulfillment.

Keywords: *sophrósyne*; limită; *phronesis*; măsură justă; peratologie.

Textul de față nu poate epuiza tema peratologică a cumpătării, însă își propune să urmărească principalele coordonate necesare în vederea conceptualizării termenului *sophrósyne* în cheia raportului cu limita. Ceea ce este provocator din această perspectivă rezidă în a urmări permanentul raport dintre om și limită, revelând rolul existențial pe care aceasta ajunge să îl capete, mai ales prin miza de-a atinge și de-a rămâne poziționat întru limită.

Peratologia, teoretizată fiind de Gabriel Liiceanu în textul „Semantismele radicalului *per- și complexul peratologic”¹, reprezintă „o fenomenologie a limitei”² constituită cu ajutorul câmpului lexical al termenului *peras* (limită). Alături de aceasta, de limită, din cadrul complexului peratologic destinat analizei mai fac parte și *poros* (parcursul între limite – *perata*), *peran* (pășire dincolo ca depășire de obstacol), *peira* (experimentarea, încercarea limitei).³ Alături de observații privind rolul limitei prin raportare la Parmenide sau Pythagoras, pe baza unor aspecte cosmologice ori poetice și cu aplicare în scenariul navigării, unde este cel mai nuanțat faptul că scopul este de-a atinge limita și nu de-a o depăși, autorul observă necesitatea raportului fundamental cu

¹ Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, București, Humanitas, 2019, pp. 175–205.

² *Ibidem*, p. 201.

³ *Ibidem*, pp. 185–186.

limita în contextul gândirii elene. Alături de alte tipuri de limită – precum cea acceptată, pusă, contestată –, există și limita cucerită⁴, iar cucerirea unei limite rezidă în faptul că există atât limite de depășit, cât și de atins, astfel încât rolul existențial menționat anterior se referă la „ontologia limitei raportate la conștiință”⁵ – „a limitelor care fac parte din câmpul experienței umane”⁶. O astfel de raportare la conștiință este surprinsă de Gabriel Liiceanu în miza *rămânerii sub limită*, pe care vom căuta să o cercetăm într-o temă semnalată de autor în finalul textului: alături de raportul omului cu divinitatea, o altă încercare a limitei (*peratos peira*) este cea a cumpătării (*sophrosyne*) – pusă în raport cu înțelepciunea practică (*phronesis*) –, reprezentând „principiul static al rămânerii sub limita cunoscută”⁷; spre deosebire de aceasta, tema asemănării cu divinitatea aduce un principiu dinamic în care *nous*-ul, intelectul, va fi elementul cu rol de liant între om și transcendent. Ce este foarte interesant privind aceste două teme – și o idee preliminară necesară – este faptul că, spre deosebire de permanenta năzuință redată prin încercarea asemănării cu divinul, rămânerea sub limită reprezintă un principiu static nu doar prin situarea în echilibrul impus de limită, ci prin faptul că poziționarea *sub* aceasta determină o reperare precisă, la care contribuie esențial *phronesis*-ul, ca „modalitate comportamentală care face din cunoașterea limitelor proprii un reper existențial suprem”⁸ prin discernerea măsurii juste.

În fapt, aici este pusă în discuție o lectură dintr-un unghi deja consacrat lui Aristotel, cel la care este întâlnită cel mai pregnant tema căii de mijloc. Acesta a teoretizat, fără să o punteze, tocmai miza limitei, cumpătarea fiind doar o aplicare a „mijlocului”, fiind – într-un anumit sens – termenul-reper pentru ceea ce ar presupune calea de mijloc; conceptualizarea omului (*zoon politikon*) ca situându-se între animal și zeu (*Politica*, I, 2, 1253a3) sau ideea de egalizare a averilor (*Politica*, II, 7, 1267b5–10) ar reprezenta – în acest sens – alte exemple ale căii de mijloc. În orice caz, cumpătarea ca rămânere sub limită, ca atingere a limitei, va fi tema cercetată în continuare, urmărind felul în care *sophrosyne* – ca rămânere sub, și nu depășire a limitei – reprezintă un reper important în conceptualizarea gândirii antice. Și – în acest sens – în ce măsură poate fi înțeleasă cumpătarea – măsura – ca o armonie (*Republica*, IV, 432a–b), ca o *împlinire* prin limită? Întrucât armonia decurge din calea de mijloc, poate fi efectuată o legătură între armonie și limită? Poate fi vorba despre o armonie a limitei și o *împlinire* prin aceasta, explicând mai adânc felul organizat și „perfect” al *kosmos*-ului, așa cum l-a teoretizat Pythagoras?

Miza echilibrului a fost permanent un scop în context elen, astfel încât o scurtă reluare a sensurilor pe care termenul le are, în evoluția sa istorică, este necesară pentru susținerea ideii și pentru a nuanța reformularea năzuinței către cumpătare din perspectivă peratologică. Având drept reper analiza precisă a lui Vernant, este de remarcat

⁴ Gabriel Liiceanu, *loc. cit.*

⁵ *Ibidem*, nota de la p. 71.

⁶ Gabriel Liiceanu, *loc. cit.*

⁷ *Ibidem*, p. 202.

⁸ *Ibidem*, p. 199.

faptul că înțelegerea *sophrosyne*-ului este corelată cu dezvoltarea cetății, autorul punctând drept momente principale perioada lui Homer, cea a lui Solon, cea a lui Platon. Cercetarea în corelare cu evoluția socială este importantă pentru înțelegerea tuturor prelungirilor pe care le are cumpătarea. Preponderența caracterului socio-politic derivă din faptul că permanent cumpătarea a reprezentat o cale de mijloc, indiferent de contextul în care a apărut: de la un general „bun-simț” la Homer și până la echilibrul conceptualizat de Solon sau armonia lui Platon⁹, *sophrosyne* a reprezentat permanent miza acestui echilibru. Translatând din poziția divină, alături de *Dike* – fiind „coborâte din cer pe pământ” și instalate „în *agora*”¹⁰ –, *Sophrosyne* capătă rolul de corespondent al echilibrului cetății¹¹, fiind în opoziție cu *hybris* (exces), iar ecourile politice pe care le capătă se înscriu în câmpul căutării acestei juste măsuri.¹²

În prelungirea analizei echilibrului din cetate adus de cumpătare, mai este de punctat faptul că, prin corelare cu înțelegerea specifică *polis*-ului privind caracterul comun al bunurilor și miza *mijlocului*, *sophrosyne* capătă semnificația „împlinirii” sociale ca armonie¹³, posibilă întrucât aportul cumpătării în cetatea ideală, consideră Platon, este fundamental: „[...] cumpătarea seamănă, mai mult decât virtuțile pomenite mai înainte, cu o potrivire de sunete și cu o armonie” – susține Socrate, plecând de la cercetarea din punct de vedere uman (redată prin înstăpânirea părții bune asupra celei rele din suflet). Prelungirea în sfera politică este văzută ca o componentă necesară fiecărui individ al statului, apărând deci în toate ariile cetății, nu fluctuând în funcție de grupul social – asemenea înțelepciunii, pe care, spre exemplu, nu o au războinicii (*Republica*, 430e–432b).

Înțeleasă drept „păstrare [...] a inteligenței” (*Cratylus*, 411e), *sophrosyne* (tradusă aici prin „chibzuință”) este un element fundamental în ceea ce Socrate trasează în dialoguri drept scop al existenței – anume poziționarea întru virtute și încercarea de-a o practica. Întrucât este problematică o practicare continuă a virtuții, Socrate va statua că este necesară o situație în orizontul înțelepciunii pentru dobândirea acesteia – și mai cu seamă a cumpătării:

Acesta este, după mine, scopul pe care trebuie să-l avem în vedere cât trăim, depunând toate eforturile atât noi cât și cetățile, pentru ca cel ce tinde spre fericire să fie stăpânit de dreptate și de înțelepciune, și, procedând astfel, să nu îngăduie pasiunilor să se dezlănțuie, nici să încerce împlinirea lor, ceea ce ar însemna un rău nemărginit și un trai de om nelegiuit. Un asemenea ins nu poate fi îndrăgît nici de vreun om, nici de vreun zeu, căci nu-i este cu puțință să se unească cu cineva, și cine nu se poate uni, nu se poate împrieteni. Învățații spun, Calicles, că Cerul și Pământul, zeii și oamenii trăiesc în unire, prietenie, înțelepciune și dreptate, de aceea Universul acesta se numește Cosmos, prietene, și nu haos, și nici neînfrânare. Sunt de părere că tu nu te gândești la acestea și, deși ești atât de învățat, nu-ți dai seama că

⁹ Jean-Pierre Vernant, *Originile gândirii grecești*, București, Editura Symposium, 1995, pp. 114–124.

¹⁰ *Ibidem*, p. 114.

¹¹ *Ibidem*, pp. 89–90.

¹² *Ibidem*, pp. 110–112.

¹³ *Ibidem*, p. 124.

egalitatea geometrică are mare putere și printre zei și printre oameni. Tu crezi că trebuie cultivate excesele, dar de geometrie nu te preocupi. (*Gorgias*, 508a.)¹⁴

De altfel, în cadrul vocabularului folosit de Platon, această „păstrare a înțelepciunii” sugerează că *sophrosyne* se înscrie în câmpul lexical al virtuții și al înțelepciunii, precum în *Charmides*, unde *sophrosyne* este identificată chiar cu înțelepciunea – Socrate cercetând alături de personajul eponim și de Critias utilitatea și practicabilitatea acesteia. Întrucât sensul termenului fluctuează istoric, trecând de la unul socio-politic la unul divin, revenind la cel politic, pentru ca mai apoi să devină o convenție socială, în cadrul dialogului *Charmides* utilizarea acestuia cu sensul de „înțelepciune” – și nu „cumpătare” – oferă oportunitatea unor noi interpretări peratologice: întrucât cercetarea conceptului *sophrosyne* este efectuată de Socrate prin termeni ca „liniște”, „sfială”, „restrângerea la cele proprii” și „cunoașterea sinelui”, poate fi urmărită o confruntare cu sensul „cumpătărilor” sau „prudenței”, revelând astfel miza filosofică a termenului. Când Socrate semnalează aporia conform căreia înțelepciunea ar fi o cunoaștere a cunoașterii (167a) – o cunoaștere a celor știute și celor neștiute – fără a avea, în fapt, o practicabilitate sau un obiect asupra căruia să se aplece, Socrate relaționează *sophrosyne*, în finalul dialogului (174b), cu o cunoaștere a binelui și a răului, iar această relaționare determină un alt aport al cumpătărilor: cunoașterea dinspre virtute joacă aici un rol esențial, fiindcă *sophrosyne* capătă astfel o miză cu adevărat existențială, cercetând principalele repere ale unei existențe, așa cum și-o dorea și Socrate, întru virtute. Această raportare denotă caracterul rațional al conceptului – sau „instrumentalizarea” sa rațională, mai degrabă –, indicând maniera în care poate fi surprinsă relaționarea cu înțelepciunea: întrucât în *Charmides* Socrate încearcă să identifice *sophrosyne* cu o cunoaștere a binelui și răului – depășind stadiul cunoașterii de sine –, conceptul devine un element esențial în procesul de cunoaștere, fiind ori relaționat cu *phronesis*, ori identificat cu aceasta.¹⁵ Îndreptarea înspre virtute denotă faptul că *sophrosyne* reprezintă atât un instrument, cât și un scop, asemenea înțelepciunii practice. Mai mult, îndreptarea către cunoașterea supremă – cunoașterea binelui și răului – implică drept reper înțelepciunea, astfel încât sinonimia dintre *sophrosyne* și *phronesis* se bazează pe o împletire a cumpătărilor cu înțelepciunea, astfel încât modelarea celei dintâi cu ajutorul gândirii reprezintă o suprapunere între *phronesis* și *sophrosyne*. Socrate motivează această sinonimie (*Phaidon*, 69a–b) prin faptul că o cumpătare în vederea altei încercări de echilibru pur trupesc se fondează pe rămânerea la nivelul inferior al corpului – aflarea unui echilibru în vederea altuia de același fel –, căutând doar plăcerea efemeră – ratând astfel apropierea de virtute –, aceasta fiind o atitudine de sclav. Astfel, singura ce poate aduce tuturor acestor încercări de echilibru valoare – și plasarea pe calea înțelepciunii – este mijlocirea prin gândire:

[...] tare mă tem că, pentru obținerea virtuții, nu acesta este schimbul cel cinstit, să dai plăceri pentru plăceri, dureri pentru dureri, o teamă pentru altă teamă, una mai

¹⁴ În *Opere*, I, trad. Alexandru Cizek, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, p. 371.

¹⁵ Thomas M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 98.

mare în schimbul uneia mai mici, de parcă ar fi vorba de schimbat monede. Cred, dimpotrivă, că în schimbul tuturor acestor lucruri, valoare are doar o singură monedă, și aceea e gândirea.¹⁶

Așadar, raportul dintre înțelepciune și cumpătare este acela de înscriere în virtutea autentică, de includere a virtuții particulare (cumpătarea) în cea autentică.¹⁷ Cu alte cuvinte, *sophrosyne* este *phronesis* în momentul în care prima este inclusă în căutarea bineului și a răului prin înțelepciune, devenind o parte a acesteia din urmă sau sincronizându-se cu aceasta.

Astfel cercetate, încercările anterioare de definire a conceptului, așa cum apar în *Charmides*, nu reușesc cuprinderea totală a sensului, fiind însă incluse în această încercare de identificare a lui *sophrosyne* cu *phronesis*. În acest sens, este interesant faptul că, din perspectivă peratologică, în fiecare definiție poate fi sesizată miza rămânerii sub limită: dacă primele definiții surprind necesitatea echilibrului „social” – caracterul liniștit, sfiala –, atât restrângerea la cele proprii, cât și miza cunoașterii de sine pot fi relaționate cu cea din urmă definiție, *sophrosyne* ca o cunoaștere a cunoașterii – cunoașterea a ceea ce știm și ceea ce nu știm; Socrate va refuza această definiție pentru că, cel mai important, nu poate fi identificată cu o cunoaștere a binelui. Cu toate acestea, din perspectivă peratologică, restrângerea la cele proprii și cunoașterea de sine oferă primele indicii ale unei „încadrări” a omului, însă aceasta este împlinită prin cunoașterea cunoașterii: o cunoaștere a ceea ce este știut și ceea ce nu este știut înseamnă o conștientizare a limitelor cunoașterii.¹⁸

Astfel este indicată implicit și condiția înțeleptului, ca o prelungire a identității dintre *sophrosyne* și *phronesis*: dacă primii trei termeni pot fi puși în acord cu păstrarea echilibrului și a căii de mijloc, maxima delhică – reper important, cu miză filosofică – și conceptualizarea dinspre cunoașterea binelui și răului – ca depășire a unei cunoașteri a cunoașterii – aduc în prim-plan faptul că dedicarea totală pe calea înțelepciunii duce de cele mai multe ori la decepția provocată de conștientizarea faptului că aceasta, la care înțeleptul aspiră cu toată ființa sa (existențial), o are doar zeul. Astfel, acestuia îi rămâne să vestească faptul că toată cunoașterea pe care o râvnea atât de mult îi este inaccesibilă.¹⁹ Cu alte cuvinte, filosoful rămâne în *orizontul* înțelepciunii, în pragul acesteia, limita aici căpătând adâncimea incomensurabilă a „tragismului” uman: a trăi conștient de faptul de-a nu căpăta dorința cea mai înaltă și profundă – dar permanent în liminalitatea acesteia – oferă termenului *sophrosyne* o altă conotație, căci, aici, cumpătarea are sensul unei conștientizări necesare, ce schimbă complet existența, nuanțând liminalitatea „tragică” a omului – căci nu *omul*, ci sufletul contemplă Ideile. Însă, prin raportare la cumpătare, apare o înțelegere a puterii intelectuale umane – și conștientizarea limitelor acesteia. Astfel, ar putea fi înțeleasă cumpătarea și ca o conștientizare?

¹⁶ În Platon, *Phaidon*, trad. Petru Creția, București, Humanitas, 2011, p. 57 (69a–b).

¹⁷ *Ibidem*, nota 92, p. 168.

¹⁸ Laurence Lampert, *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's "Protagoras", "Charmides", and "Republic"*, Chicago & London, University of Chicago Press, 2010, pp. 200–201.

¹⁹ Pierre Hadot, *Studii de filosofie antică*, Arad, Editura Sfântul Nectarie, 2016, pp. 237–262.

Deoarece cumpătarea presupune o identificare a limitei și rămânere în aceasta – sau în liminalitatea acesteia –, pe lângă o cunoaștere a ceva, o cunoaștere a binelui și a răului, *sophrosyne* ar presupune și cunoașterea reflexivă – conștientizarea limitelor proprii.

Ca atare, trecerea către un echilibru individual, în lumina gândirii, necesită aflarea măsurii juste. Iar aceasta din urmă – implicată de cunoașterea reflexivă – își capătă caracterul practic, iar Aristotel pe aceasta mizează în *Etica nicomahică*²⁰, prin relația cu *phronesis*; preliminar, este de marcat faptul că Aristotel distinge între virtuți etice (morale) – dobândite prin „formarea deprinderilor” și virtuți dianoetice (intelectuale²¹) – dobândite prin intermediul învățării (*Etica Nicomahică*, II, 1, 15–20) –, înțelepciunea practică fiind conceptualizată ca o virtute dianoetică ce „își capătă însă completitudinea necesară numai când trece în modul nostru de a fi și se afirmă ca obișnuință”²². *Sophrosyne*, astfel, își împlinește sensul în calitate de „cumpătare” prin cercetarea valențelor practice (*Etica Nicomahică*, II, 2, 1103, 30) pe care aceasta le capătă – întrucât oferă o cale de acțiune virtuoză –, încă din începuturile lucrării aceasta fiind asociată cu *phronesis*-ul. Aristotel susține că „cel ce acționează trebuie să țină seama de momentul și împrejurările oportune, așa cum se procedează în medicină și în navigație” (*Etica Nicomahică*, II, 2, 1104a7–11); asocierea cu prilejul (*kairos*) este un element de semnalat, cum vom arăta mai departe. Virtutea se caracterizează prin măsură justă, fiind „un fel de medietate”, iar cele două extreme – insuficiența și excesul – aparțin viciului, întrucât reprezintă o lipsă de măsură.

Astfel, rolul înțelepciunii practice este cel de-a corecta comportamentul în vederea atingerii unei măsuri juste și de a mijloci felul în care este virtutea (*Etica Nicomahică*, II, 6, 1106b15–1107a27). Dificultățile impuse desăvârșirii prin atingerea căii de mijloc sunt reprezentate de greutatea găsirii acestei căi de mijloc, întrucât – spre deosebire de exactitatea matematică – este dificil de aflat „față de cine, cât, când, pentru ce și în ce mod trebuie” să acționeze întru atingerea virtuții (*Etica Nicomahică*, II, 10, 1108b8–II, 12, 1109a21); aici poate fi sesizată asocierea cu *kairos*-ul – și o potențială problematizare în acord cu *metis*-ul. Astfel, cumpătarea apare drept cale de mijloc în ceea ce privește plăcerile senzoriale, Aristotel asociindu-i opusul, necumpătarea, cu caracterul voluntar al gestului – de unde și angrenajul activ pus în scopul atingerii căii de mijloc (*Etica Nicomahică*, III, 10, 1117b13–1119b21). În acest sens, înțelepciunea practică revine ca fiind ceea ce îi servește omului drept instrument pentru atingerea măsurii juste (*Etica Nicomahică*, VI, 5, 25–31), aspect din care decurge cu necesitate virtutea (*Etica Nicomahică*, VI, 12, 1144a36–37), căci aceasta „nu este un habitus numai conform cu regula dreaptă, ci și unit cu regula dreaptă” (*Etica Nicomahică*, VI, 13, 1144b25–30).

Caracterul rațional este intuitiv în cadrul atingerii limitei, mai cu seamă observând relaționările acesteia cu domeniile în care este aplicată: de la cazul navigării și

²⁰ Vezi Aristotel, *Etica nicomahică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

²¹ Vezi și Emanuel Socaciu et al., *Etică și integritate academică*, București, Editura Universității din București, 2018, p. 39.

²² Gheorghe Vlăduțescu, *O istorie a ideilor filosofice*, București, Editura Științifică, 1990, p. 70.

până la cel etic ori ontologic (relația și asemănarea cu divinitatea), poate fi urmărită atitudinea cerebrală, nuanțând maniera de concentrare asupra punctului de echilibru ori reperului. În acest sens, este adusă în discuție diferențierea antică a ceea ce reprezintă înțelepciunea, întrucât sunt distinse, chiar de Aristotel²³, mai multe etape ale acesteia, aici interesându-ne diferența dintre cea practică și cea teoretică. În acest context, încercarea în atingerea limitei, a echilibrului, fiind relaționată cu regula rațională și strădania omului cumpătat de-a o atinge: spre deosebire de omul stăpân pe sine – ce resimte atracția excesului –, cel ce posedă *sophrosyne* este împiedicat de aceasta să afle plăcerea în cele ce depășesc măsura justă (*Etica Nicomahică*, VII, 9, 1151a25–1152a5).

Pentru Aristotel, așadar, *sophrosyne* – reprezentând calea de mijloc – poate fi atinsă cu ajutorul *phronesis*-ului, aceasta dintâi oferind obținerea virtuții. De remarcat în acest sens contextul bisisnic și provocările la care este supus omul pentru atingerea cumpătării. Și – mai mult – cum este nevoie ca acesta să fie activ, căci doar așa poate discerne prilejul în care poate atinge justa măsură; ce este foarte interesant aici apare prin faptul că inserarea *kairos*-ului în procesul de atingere a căii de mijloc oferă indicii privind contribuția *metis*-ului în acest context; de altfel, *metis*-ul ca artificio de depășire a unui context potrivit se caracterizează printr-o soluționare spontană, determinată de felul în care pot fi depășite dificultățile situaționale. Aristotel, de altminteri, a legitimat inteligența practică justificând-o prin faptul că este nevoie de o cunoaștere a contingentului, reconciliind astfel relația cu retorica și sofistica; angajarea *metis*-ului, de către Aristotel, în problematizarea determinată de „cunoașterea conjecturală și a inteligenței care procedează pe căi ocolite”²⁴ va oferi o nouă raportare privind analiza caracterului activ pe care îl are omul în încercarea de atingere a măsurii juste. În consecință, desprins din toate acestea, caracterul voluntar înscrie problematizarea etică a lui Aristotel în paradigma peratologică: tocmai miza pe care și-o propune omul în atingerea cumpătării – ca măsură justă a plăcerii – poate fi tradusă prin necesitatea atingerii limitei.

Dacă la Aristotel *sophrosyne* apare doar în cadrul eticii, la Platon conceptul se înscrie în orizontul mai înalt al înțelepciunii – din care decurge și nivelul etic, bineînțeles –, nuanțând faptul că atingerea cumpătării conduce la o armonie ce surprinde raportarea la înțelepciune; și Aristotel menționează această distincție între înțelepciunea practică și cea teoretică, însă relaționează cumpătarea cu *phronesis*-ul, și nu cu *sophia*. Mai mult, Platon critică *metis*-ul²⁵ prin aceea că nu poate oferi o cunoaștere veritabilă – dezvoltând doar judecăți individuale, ce nu pot oferi o înaintare către cunoașterea autentică. În acest punct, precizia lui Aristotel în conceptualizarea cumpătării – prin relaționare cu înțelepciunea practică – și sensul de la Platon afirmă, într-o configurație semantică mult mai amplă, limita și însăși miză de atingere, și nu de depășire a acesteia.

Totodată, la Platon, sensul cumpătării se înscrie în același cadru al echilibrului, întemeiat în acest sens de virtute și miza atingerii înțelepciunii. Plecând de la fragmen-

²³ Aristotel, *Metafizica*, București, Humanitas, 2001, I, 1–2.

²⁴ Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *Vicleșugurile inteligenței. Metis la greci*, București, Editura Symposion, 1999, pp. 366–368.

²⁵ *Ibidem*, pp. 364–365.

tul din *Politeia* (430e–432b), poate fi considerat ca decurgând din cele arătate până acum faptul că limita, ca împlinire prin atingerea ei și – astfel – instaurarea unei armonii „totale” determină faptul că perfecțiunea, drept caracteristică a *kosmos*-ului (în sensul lui Pythagoras), poate fi regăsită la nivelul finitudinii? În tot cazul, este de punctat că atingerea statului de armonie, prin atingerea justei măsuri – deci a limitei –, reprezintă tocmai punctul de *depășire* a nivelului de „cetate” și înscrierea în cadrul mai înalt – universal. Statul, așadar, apare ca „univers omogen”, caracterizat drept un „*cosmos* circular și centrat”²⁶.

Astfel, limita capătă rolul de reper, dar ce fel de limită este cea a cumpătării? Căci, dacă există în cazul navigării distincția dintre limita obiectivă (infinitul) și cea subiectivă (rătăcirea)²⁷, ce fel de limită este *sophrosyne*? Căci dacă poate fi atinsă cumpătarea prin măsura justă, aceasta este individuală sau general-valabilă? Întrucât ar fi un rezultat al concursului dat de *phronesis* într-un *kairos*, ar consta în sesizarea prilejului în dorința de tranșare rațională a proporțiilor în care se poate manifesta fiecui individ, cumpătarea poate fi subiectivă. Însă, așa cum decurge de mai sus, cumpătarea nu sesizează doar un reper individual; aceasta demonstrează însăși tendința specific umană de a proporționa, de a gestiona cerebral organizarea existenței; mai ales prin condiția înțeleptului, cumpătarea capătă și o tentă obiectivă. Așadar, cumpătarea, mai degrabă, ar fi o îmbinare ce nuanțează năzuința de apropiere către o limită ce îmi aparține, dar și ca împlinire întru proporțiile naturii mele. Astfel, *sophrosyne* apare în întinderea dintre particular și general, sesizând atât gestionarea individuală, cât și „capătul” naturii umane. Și tocmai în ideea acestei proporționalități cu tentă generală poate fi întrezărită o nouă semnificație a poziționării aristotelice a omului între zeu și animal: căci dacă depășirea limitei unui obiect „echivală cu *pierderea identității* lui, deci fie cu căderea în «altceva», fie cu degenerarea în monstruos”²⁸, miza măsurii juste reprezintă însăși identificarea omului cu propria natură. În acest paralelism, „degenerarea în monstruos” i s-ar revendica animalului, însă trecerea către zeu nu ar fi „căderea în «altceva»”, ci – mai degrabă – împlinirea ca trecere în „altceva”. Desigur, această năzuință către divinitate este o altă temă peratologică – tema asemănării cu divinul²⁹ –, însă este interesant de urmărit ideea lui Aristotel în această privință (*Etica Nicomahică* X, 7–8), conform căreia fericirea poate reprezenta această depășire a limitei în lumina asemănării cu divinul: în miza unei existențe fericite, Aristotel ajunge la concluzia că aceasta implică o activitate pentru sine și nu în vederea împlinirii altui scop, iar aceasta este contemplarea, posibilă prin exercitarea intelectului – intelectul ca acea parte a omului ce se aseamănă cel mai mult cu divinitatea –, astfel încât atingerea stadiului de răgaz în care poate fi practică contemplarea aduce cea mai mare fericire, iar înțeleptul, în acest sens, ar depăși condiția umană, aflându-se (în lumina celor arătate mai sus privind condiția) în orizontul divinului, fiind cel mai iubit dintre oameni de către zei, prin exercitarea intelectului și cultivarea înțelepciunii filosofice.

²⁶ Jean-Pierre Vermant, *Originile gândirii grecești*, pp. 130–131.

²⁷ Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, pp. 198–199; a se vedea și nota de la aceste pagini.

²⁸ *Ibidem*, p. 198.

²⁹ *Ibidem*, p. 202.

Astfel, de la cazul concret, individual, ce trasează relația dintre cumpătare și măsura justă, punctată drept cale de mijloc prin aportul *phronesis*-ului, trecând prin nivelul conștientizării limitelor proprii – prin condiția înțeleptului –, la cel al cetății ce ajunge în armonie, este de remarcat asocierea conceptului *sophrosyne* cu împlinirea prin limită; de observat în treacăt și faptul că această pseudo-etapizare nuanțează prelungirile colective, sociale pe care le are *sophrosyne* – și filosofia, totodată: dacă, în ultimă instanță, filosoful coboară în peșteră în încercarea de a-și ajuta semenii, *sophrosyne* are rolul similar de conciliere totală – în aceeași năzuință a desăvârșirii. În orice caz, ceea ce este de reținut din această analiză surprinde necesitatea justei măsuri – regăsită în fiecare etapă –, ce poate fi atinsă pe calea rațională pe care o implică *phronesis*-ul. A explicita cumpătarea prin justa măsură revine, prin *peras*, la o cercetare a felului în care întregul poate fi sesizat – sau înțeles – ca îmbinare de elemente *bine proporționate*. Astfel, poate fi efectuată trecerea către o analiză peratologică a concepțiilor cosmologice propuse de presocratici.³⁰ Și – în acest sens – cum poate fi vorba despre măsură în cosmologia lui Heraclit?

La prima vedere, o analiză peratologică a devenirii n-ar părea să aibă șanse, întrucât fluxul este continuu – deci neexistând o limită –, însă poate fi regăsită în focul ce „după măsură se aprinde și după măsură se stinge” (Fragmentul 30³¹); conceptualizarea acestei măsuri este foarte importantă, întrucât justifică importanța sa în contextul lumii – mai cu seamă al gândirii elene – și aportul fundamental pe care îl are prin regăsirea sa în orice cadru uman – social, cultural, politic, etic etc. Și este astfel, întrucât *ia în stăpânire*, organizează în proporții, iar procesul de măsurare „presupune punerea lucrurilor într-o anume dependență față de măsură și trecerea lor dintr-o condiție în alta”³² – deci *limitează*.

Astfel, în raport cu măsura, limita poate fi sesizată în exhalățiile pe care focul le efectuează prin parcurgerea drumurilor în jos și în sus, desemnând trecerea dintr-o etapă în cealaltă a devenirii. Iar depășirea limitei, prin trecerea dinspre foc în aer, apă, pământ (dar și în sens invers), nu este o trecere a *peras*-ului, aici fiind, de fapt, *horos* – punctul de depășire necesar împlinirii, punct de parcurgere, ce permite „o depășire în ambele sensuri”.³³ Astfel, limita ar putea fi sesizată în împlinirea etapelor constitutive devenirii – căci „drumul în jos și în sus este unul și același” (Fragmentul 60). În fapt, delimitarea, proporționarea, măsura caracterizează Multiplul, căci Unul, prin imanența *logos*-ului, se află în toate, într-o *măsură anume*, în proporție. Interesant, în acest sens, este că – în ciuda ideii unei deveniri ce străbate, „nimicind” orice formă de cunoaștere, *peras*-ul apare ca element către care omul tinde – sau este sfătuit să o facă, cel puțin: Heraclit o afirmă explicit, desconsiderând *hybris*-ul și mizând pe cumpătare (Fragmentul 43) – dovezi fiind și câteva secvențe biografice (Fragmentele 3, 3b)³⁴ –, dar și

³⁰ Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 199.

³¹ Fragmentele din Heraclit sunt preluate din Ion Banu (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, I, 2, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, subcapitolul „Fragmente”.

³² Gheorghe Vlăduțescu, *O istorie a ideilor filosofice*, București, Editura Științifică, 1990, p. 72.

³³ Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 197.

³⁴ Fragmentele biografice fac parte din aceeași secțiune a volumului coordonat de Ion Banu, însă din subcapitolul „Viața”.

prin faptul că armonia *kosmos*-ului constă în însăși măsura nivelurilor parcurse de foc. Totodată, armonia contrariilor, prin îmbinare, nuanțează această măsură (Fragmentele 8, 10, 31, 76, 94), implicând, în subsidiar, câte o limită fiecărui element, împlinindu-le prin împletire. Mai mult, însăși miza umană marchează prezența limitei de atins prin năzuința de ascultare a *logos*-ului lumii, de sincronizare a *logos*-ului propriu cu cel al lumii, deci de *conformare* cu acesta (Fragmentul 1). Miza devenirii este împlinirea prin revenirea ca foc după ce va fi străbătut etapele exhalățiilor, iar împlinirea este posibilă căci însuși *kosmos*-ul este limitat. Însă nu doar cadrele parcurse de foc – aerul, apa, pământul – sunt limitate, focul avându-se pe sine ca limită prin *revenirea la sine*; *peras*-ul ca revenire la sine apare ca limită constitutivă, fiindcă oferă condiția de posibilitate nu doar a devenirii, ci și a *kosmos*-ului ca atare. Regăsindu-se astfel prin împlinirea etapelor exhalățiilor și armonia contrariilor, prin identificarea drept reper în existența umană, *peras*-ul se regăsește în cosmologia lui Heraclit cu rol în proporția ce permite îmbinarea elementelor constitutive devenirii.

Regăsirea, astfel, a mizei ontologice în fiecare raportare la cumpătare sugerează că *sophrosyne* rămâne un reper important nu doar socio-politic, nu doar etic, ci chiar existențial, iar acesta este liantul ce face legătura nu doar cu *phronesis*-ul aristotelic – în calitate de formă practică a dobândirii echilibrului –, ci cu natura umană în esență: fiindcă miza echilibrului nu denotă doar un reper etic al existenței, cumpătarea ca măsură justă între două extremități vicioase (lipsa și excesul), ci ca însăși stare de împlinire – fiind o limită de atins³⁵ –, redată prin conceptualizarea sa în acord cu împlinirea și armonia – și nu doar în sens politic, ci prin conștientizarea spectrului limitat de manifestare, prin înțelegerea limitei de cunoaștere, de pătrundere în adâncime.

Așadar, peratologic, tendința de atingere a limitei, și nu depășirea ei, ceea ce rezultă – într-un anumit sens – din însăși cercetarea filosofică și a definițiilor ce caută o rigurozitate a depistării condițiilor de posibilitate pentru dobândirea de cunoaștere, reprezintă năzuința umană prin excelență. Întrucât încercarea de aflare a măsurii juste apare aici drept miză prin rămânerea sub limită, structura complexului peratologic oferă cumpătării rolul de experimentare a limitei printr-o parcurgere către aceasta din urmă – având drept reper înțelepciunea –, pentru a distinge măsura justă de dezechilibru; aici, dezechilibrul este de-o parte și de alta a măsurii juste prin prezența deopotrivă a lipsei și a excesului. Astfel, structura este formată din *peira* (experimentare a limitei) ca însăși *sophrosyne*, ce presupune menținerea în măsura justă (*peras*), astfel încât exercitarea rațională, în vederea depistării suficienței și distingerii de *peran* (pășirea dincolo), implică o țintire *între* cele două extreme, *poros*-ul (parcurea între limite, aici – de fapt – menținere între limite) fiind ghidat de *phronesis* (ca reper existențial suprem în proiectul cunoașterii limitelor proprii³⁶) în vederea atingerii și rămânării sub *peras* – căci, în calitate de principiu static, *sophrosyne* determină o fixare în limită. Cu alte cuvinte, *peras*-ul poate fi atins printr-o *peira* în care *poros*-ul – cu ajutorul *phronesis*-ului – implică o distincție a *peras*-ului prin menținerea între cele două *peran*; sau *peira* prin *poros*, ghidat de *phronesis*, când *peras* este între *peran*.

³⁵ *Ibidem*, p. 74.

³⁶ *Ibidem*, p. 199.

Totodată, miza rămânerii sub limită impune însăși armonia: având drept exemple *kosmos*-ul lui Pythagoras sau utopica idee a lui Platon, miza armoniei poate fi identificată printr-o fuziune totală între elementele constitutive – „creând astfel un întreg armonic, un *kosmos*, deci un univers structurat și ierarhizat, în care toate celelalte elemente cu limitele lor sunt *incluse* ca părți ale unicului întreg”³⁷. Astfel, prin corespondență, aceeași ordine și armonie „cosmologice” se regăsesc și la nivel uman prin această păstrare în limită. Dacă aceasta devenea un reper esențial în cadrul navigării³⁸, am putea fi îndreptățiți să considerăm că același rol îl capătă și în parcurgerea „fluxului curgător” al lumii (nu neapărat în sensul lui Heraclit), *sophrosyne* căpătând și rolul de „limită-reper”, fiind astfel esențială în desfășurarea oricărei activități umane. Din toate acestea decurge că rolul cumpătării, din perspectivă peratologică, este cel de reper esențial în existența umană, exemplificând prin prezența sa ca principiu static – într-un *kosmos* structurat și bine încheiat – că rămânerea sub limită este dovada cea mai elocventă a forței pe care o are năzuința de-a atinge (și nu de-a depăși) *peras*-ul.

BIBLIOGRAFIE

- Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.
- Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentarii și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001.
- Aristotel, *Politica*, traducere, comentarii, note și index de Alexander Baumgarten, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2010.
- Banu, Ion (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, I, 2, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.
- Detienne, Marcel; Jean-Pierre Vernant, *Vicleșugurile inteligenței. Metis la greci*, traducere de Margareta Sfirșchi, București, Editura Symposium, 1999.
- Hadot, Pierre, *Studii de filosofie antică*, traducere de Constantin Jinga, Arad, Editura Sfântul Nectarie, 2016.
- Lampert, Laurence, *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's "Protagoras", "Charmides", and "Republic"*, Chicago & London, University of Chicago Press, 2010.
- Liiceanu, Gabriel, *Despre limită*, București, Humanitas, 2019.
- Platon, *Charmides*, traducere, studiu introductiv și note de Simina Noica, în Platon, *Dialoguri socratice*, București, Humanitas, 2015.
- Platon, *Gorgias*, note și traducere de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere*, I, studiu introductiv de Ion Banu, ed. Petru Creția și Constantin Noica, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975.
- Platon, *Cratylus*, lămuriri preliminare, traduceri și note de Gabriel Liiceanu și Simina Noica, în Platon, *Opere*, III, studiu introductiv de Constantin Noica, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.
- Platon, *Opere*, V, traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.
- Platon, *Phaidon*, lămuriri preliminare și note de Manuela Tecușan, traducere de Petru Creția, București, Humanitas, 2011.
- Socaciu, Emanuel et al., *Etică și integritate academică*, București, Editura Universității din București, 2018.

³⁷ *Ibidem*, p. 182.

³⁸ *Ibidem*, pp. 195–198.

-
- Tuozzo, Thomas M., *Plato's "Charmides": Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Vernant, Jean-Pierre, *Originile gândirii grecești*, traducere de F. Bechet și D. Stanciu, postfață de Z. Petre, București, Editura Symposion, 1995.
- Vlăduțescu, Gheorghe, *O istorie a ideilor filosofice*, București, Editura Științifică, 1990.