

**O ANALIZĂ ASCENDENTĂ A CONTEMPLAȚIEI ȘI VIZIUNII
ÎN TEXTUL “ENEADELOR”. MIȘCAREA CA PRINCIPIU DE INDIVIDUAȚIE**

Cosmin Călușer

An Ascendent Analysis of the Contemplation and Vision in the text of the Enneades. The Movement as an Individuation Principle (Abstract)

Key words:

Introducere

Aunci când cineva cercetează filosofia plotiniană, atenția îi este atrasă de problematica Unului. Există totuși în textul Eneadelor câteva tratate despre lumea materială și Natură, tratate despre care credem că sunt cel puțin importante atâta vreme cât, în concepția lui Plotin, lumea creată (sau materială) este produsul celei de-a treia Ipostaze a Unului. Mai mult, această creație este discutată în relație directă cu Binele: tratatul al nouălea din cea de-a doua Eneadă (ea însăși dedicată aproape exclusiv cerului) este de fapt pledoaria “împotriva celor ce afirmă despre Creatorul Cosmosului și chiar despre Cosmos că ar fi rele [sau împotriva gnosticilor]”

Prin urmare, ne propunem să cercetăm o problemă deloc secundă a filosofiei lui Plotin, aceea a Universului creat și în special a părții corporale a acestui Univers, după cum vom cerceta și relațiile care există între lumea creată și Ipostazele Prime în lumina unor concepte cum ar fi cele de Viziune, Contemplație, Acțiune și Mișcare.

Discuția privitoare la raportul dintre Unu, Inteligență, Suflet și Natură suportă o dublă abordare: mai întâi, una descendentă, pornind de la Unu, și în care vom avea de descoperit modul în care teoria “emanativă” dă naștere ontologiei Ipostazelor; și una ascendentă, pornind de la Materia universului ordonat, în acer avem de determinat raporturile care există între contemplat și contemplator la fiecare nivel al existenței vii.

Abordarea ascendentă a relației dintre Natură și Unu.

1. Cosmosul plotinian – principiul permanenței

Mai întâi de toate trebuie spus că există o distincție¹ între Cosmos, care conține ca și parte a sa “universul ordonat în ce privește masa materială” și Tot, în raport cu care este doar o parte, deși cantitativ aproape identică. În tratatul consacrat naturii aflăm modul în care Intellectul (a doua Ipostază) conține toate lucrurile, inclusiv pe cele materiale. Ar trebui să amintim totuși că este mai indicat să spunem că Intellectul este înconjurat de lume, deși o conține – Intellectului nu-i lipsește nimic. Acest Cosmos material a) este coetern Unului și b) persistă doar ca întreg și niciodată în ceea ce privește părțile sale. Eternitatea lumii se întemeiază, credem, principial, pe modul în care ea este conservată formal, de aceea vom examina doar argumentele permanenței universului. Problema continuității lumii este una care a preocupat se pare filosofia de la începuturile ei și o mai face și azi cu destul succes. Știm că Universul nu are început și nici sfârșit; rămâne să vedem ce anume îl conservă și cum.

Părțile universului material sunt pieritoare și supuse fluxului² material, în vreme ce ideile Forme rezistă. Cu alte cuvinte, existența perpetuă a universului sensibil este garantată de nemurirea unor existențe inteligibile pe care, cu un dram de anacronism, le-am putea numi categorii. Atunci când o stea – în sensul larg al cuvântului – moare, Ideea-Formă de “Stea” este cea care ține în domeniul existenței celelalte stele “vii”. Nu este mai puțin adevărat că, după Plotin, ceea ce noi “vedem” din cerul sensibil s-ar putea să fie doar forma stelelor³.

Voința divină și legile Naturii

Am aflat deja că “doar” Voința Divină nu este suficientă conservării lumii și continuității ei. Este posibil ca același principiu sau lege să funcționeze la nivelul cerului sensibil și al celui inteligibil, atâta vreme cât, în ambele cazuri, ceea ce persistă este forma. Ar fi pe de altă parte complet eronat să presupunem că această lege are un statut superior Voinței Divine. Continuând o tradiție⁴ platoniciană, Plotin le așează pe același nivel regulativ: Voința Divină pare să asculte legile Naturii. Avem așadar tabloul a două tipuri de existență, ambele eterne; cauzele sau, mai bine, condițiile acestei eternități sunt totuși diferite: despre Unul nu putem nici măcar afirma că ar fi sau nu în mișcare, devreme ce nu tinde spre nimic și nimic nu

¹ Eneade, II, 1, Despre Cosmos sau despre Sistemul Ceres: “Susținem că universul ordonat, în partea sa materială, a existat dintotdeauna și va exista pentru totdeauna: simplul fapt de a pune această persistență pe seama Voinței Divine, deși este o explicație adevărată, se dovedește în cele din urmă inadecvat situației lumii.

Elementele acestei sfere se schimbă; ființele vii de pe Pământ sunt pieritoare; doar formele-Idei persistă: este posibil ca același proces să aibă loc în Tot”

² Teoria fluxului material, va spune Plotin, “l-a preocupat pe Platon și pe toți cei care au avut de-a face cu problemele fizicii [Naturii]” și “se aplică nu doar corpurilor obișnuite ci și celor ale sferei cerești”. Aceasta din urmă propoziție suportă o completare, pe care dealtfel Plotin o va face în altă parte a Eneadelor: spre deosebire de “simplele corpuri”, spre care nimic nu tinde ca spre un scop, stelele sunt imitate în mișcarea lor de lucrurile pământești.

³ În tratatul dedicat aparenței obiectelor îndepărtate Plotin pune pe seama formei dimensiunea redusă a acestora pentru observatorul terestru.

⁴ Acea tradiție care reprezintă răspunsul la întrebarea dacă ideile sunt numai părți ale Intellectului Divin. Platon vorbește, întrebarea este: “Există vre-o idee care să le cuprindă pe toate celelalte?” și, ca demers logic, se materializează în paradoxul mulțimii mulțimilor.

îl îndeamnă la vreo acțiune, fiind identic cu Binele și cu Totul –lipsa mișcării este sinonimă pe de altă parte cu lipsa consumului, dar numai la nivelul Absolutului; de cealaltă parte, Materia este în continuă mișcare, dar în ea însăși⁵, fără a “ieși” din sine. Circularitatea

acestei alterări este cea care face loc intervenției divine⁶, adecvată suprapunerii Formelor peste noua Materie. Atunci când discutăm continuitatea existenței la nivelul cerului, disjunția Suflet/Materie nu este una exclusivă, de aceea este suficientă continuitatea uneia pentru a asigura continuitatea întregului lucru viu⁷.

2. Epistemologia astronomiei observaționale

Problema aparent banală: “De ce corpurile îndepărtate par [sau apar] mici?” devine complexă atunci când avem în vedere răspunsurile posibile în contextul teoriei plotiniene a senzației⁸. Plotin oferă trei soluții acestei întrebări; toate sunt rezultatul unui “trebuie” epistemic:

- Stelele trebuie apropiate în așa fel încât să poată fi cunoscute⁹
- Ele par poate mici pentru că “apreciem mărimea unui obiect observând apropierea și îndepărtarea diverselor părți ale sale, așa încât pentru a percepe adevărata sa dimensiune trebuie să-l avem la îndemână”. Sau,
- Poate mărimea este cunoscută deductiv, “din observarea culorii”.

Deși prezintă alternativ cele trei soluții, Plotin le socotește un lanț argumentativ care duce de la cerul inteligibil la senzația pură într-o manieră pe care filosofia modernă ar fi invidiat-o cu siguranță.

Primul argument: ceea ce vedem este de fapt forma (în sens intelectual) stelelor, fără a putea percepe ceva în ce privește consistența, forma geometrică sau orice altă calitate a corpului celest. Calitățile corporale se pare că sunt pierdute odată cu distanța. Cunoașterea sensibilă completă a unui lucru material reclamă prezența acelui lucru la o distanță suficient de mică și potrivită modului de cunoaștere uman (prin opoziție cu cunoașterea care este posibilă la nivelul vieții vegetale, animale și apoi la nivelurile superioare sufletului).

Al doilea argument: acest lucru se întâmplă pentru că modul nostru de a percepe calitățile unui obiect este un demers de la parte la întreg – pentru a cunoaște pădurea, vedem mai întâi copacii.

⁵ Eneade, II, 1, 3: “Trebuie să întrebăm cum se face că materia, această existență supusă fluxului, care constituie masa fizică a Universului, poate fi de vreun folos nemuririi Cosmosului. Iar răspunsul nostru este: Pentru că fluxul nu este spre exterior. Acolo unde mișcarea este internă și nu înspre în afară, iar întregul rămâne neschimbat, nu există nici creștere nici declin, și astfel Cosmosul nu îmbătrânește niciodată”.

⁶ Idem, “Voința divină poate interveni în fluxul neîncetat și în pierderea materiei corpului prin aceea că reintroduce fără întrerupere formele cunoscute în substanțe noi, asigurând în acest fel nu continuitatea lucrului particular, ci unitatea ideii...”

⁷ “...trebuie să arătăm că cele două elemente ale unității înfățișate mai sus [Corp și Suflet] nu sunt inevitabil ostile ci, dimpotrivă, [în Ceruri] chiar și materia trebuie să aibă această calitate...”

⁸ Eneade, II, 8.1 și urm.

⁹ Eneade, II, 1: “Obiectele îndepărtate se arată atât de mici pentru că ele trebuie aduse împreună pentru a fi văzute iar lumina lor trebuie să fie concentrată în așa fel încât să fie potrivită privirii umane; de altfel, cu cât ne îndepărtăm mai mult de masa materială observată, doar forma ei mai ajunge la noi, golită de mărime și de orice calitate”.

Al treilea argument: vederea este de fapt un simț non-tactil¹⁰. Spre deosebire de auz, care întreține cu obiectul auzit un raport direct, rezultând o “cunoaștere de impact”, culoarea are o tărie proporțională dimensiunii obiectului colorat.

Concluzie: Vederea [cunoașterea observațională] nu este graduală, prin urmare nu poate trece pas cu pas și direct la obiectul văzut. De aceea, singura cunoaștere pe care o obținem în acest fel este una deformată; dacă Intellectul nostru n-ar fi legat de corpul terestru, vederea n-ar mai avea sens; pe de altă parte, văzute “din cer” stelele ar apărea în “mărire naturală”, fără să fie nevoie de apropierea, separarea părților și colorarea corpului celest. În ultimă instanță, argumentele cunoașterii cerului reprezintă diferența ontologică dintre Intellectul Divin și cel uman care constă în aceeași diferență ca cea dintre viziune și vedere.

3. De la Natură la Unu. Comentariu la Tratatul 8 din Eneada a III-a [Contemplația Naturii și Unul]

3.1. Materia lipsită de proprietăți¹¹

Aici [în lumea plantelor și animalelor], evident, nu poate fi vorba despre mâini ori picioare sau de altceva împrumutat sau inerent: Natura are nevoie doar de materia care trebuie prelucrată și adusă sub Formă; productivitatea Naturii nu poate depinde de o operație mecanică.[...] Sculptorii în ceară, ale căror metode au fost asemănată actului creativ al naturii, nu pot obține culori; tot ce pot ei face este să adauge operelor aceste culori luate de altundeva.

Ceea ce nu aparține plantelor sau animalelor – spre deosebire de om – și despre care Plotin spune că este fie împrumutat, fie inerent, se referă la natura reprezentărilor, la tipul de “cunoaștere” propriu Naturii. Ceea ce este “împrumutat” este de fapt materia senzației în ideea despre natură, în vreme ce elementul inerent se referă la formele cunoașterii, la ceea ce, în chip exclusiv aparține omului ca idee a intelectului (când spunem că aparține exclusiv omului ne referim la forma de viață care este sufletul și care contemplă intelectul, pentru a deveni în cele din urmă una cu Ideea).

Avem de-a face aici cu o opoziție cel puțin ciudată, aceea dintre natură (Physis) și Intellect; cea dintâi este o existență care nu discursivizează explicit – atâta vreme cât nu are nevoie decât de Materia ne-informată, însă în același fel în care sculptorul în ceară lucrează fără a avea la dispoziție un material (sau, prin analogie cu Natura, o materie) deja “colorată”, adică determinată întru totul în ceea ce privește calitățile ei.

Natura ca sculptor nu întreprinde un demers mecanic de creație, așa încât materia lumii, deși informată de natură, nu are încă nici o proprietate mai înainte de a deveni obiect al cunoașterii umane (în cazul de aici un obiect al văzului).

3.2. Cum se face că Natura, deși este lipsită de rațiune și Reprezentare conștientă, este totuși productivă?

“Naturii nu-i este necesară o forță înspre exterior opusă celor ce rămân înăuntru; singurul lucru mișcat este Materia; în acest principiu Natural [Physis] nu poate să existe vreo parte mișcată; Natura este principiul nemișcat care acționează în Cosmos.”¹²

¹⁰ La Aristotel, vederea este identică simțului tactil. Obiectul văzut este “tematizat” la fel ca cel atins, orice senzație însemnând de fapt o autofectare a subiectului cunoscător.

¹¹ Eneade, III.8.2

¹² Eneade, III.8.2

Din nou, Plotin propune o semisuficiență a fluxului materiei universale. Atunci când pune problema continuității (existenței lumii), Plotin pune de fapt pe seama Naturii faptul de a curge în sine al materiei, care nu se revarsă înspre un “în afară”, dar totuși se consumă prin moartea lucrurilor particulare în construcția cărora este o parte.

Pe lângă argumentul rațional al infinității lumii¹³, avem aici argumentul “Natural”:

- Dacă Natura este singurul Principiu care acționează direct asupra Cosmosului și
- Dacă ea nu poate conține nici o forță care să “tindă” înspre un “în afară”, atunci,
- Materia Cosmosului este coeternă Naturii. Aceasta din urmă are rangul de Principiu. Deci și lumea materială este nemuritoare (ca întreg, deși părțile ei, supuse fluxului, sunt pieritoare).

3.3. Calitățile Materiei și Natura Principiu

III.8.2 “...Materia care subzistă în Natură, asupra căreia aceasta din urmă își exercită actul de creație, poartă tot ceea ce, la început fără vreo calitate, devine cald și rece, atunci când este adus în fața Rațiunii: Materia, pentru a deveni foc, cere nu apropierea sau intervenția focului, ci a Rațiunii Principiu.”

“Aceasta este dovada clară a faptului că în domeniile vegetalului și animalului Principiile Rațiunii sunt creatorii iar Natura este o Rațiune-Principiu ce produce o nouă Rațiune Principiu, emanație a ei și care, în schimb, deși rămâne intactă, comunică ceva substratului, adică Materiei.”

Informarea Materiei de către Physis nu este una directă, ci prin Principii secundă, arhetipuri naturale emanate, de felul focului. Atunci când Materia devine caldă, nu Natura în sine ca Principiu acționează asupra ei (pentru că natural mai este și înghețul, cu totul opus focului), ci focul, înțeles ca principiu secund al Naturii.

3.4. În ce fel este Natura capabilă de Contemplație

III.8.3 “Devreme ce, în ce privește producția sa, Natura este statică și neschimbată, un Principiu auto-suficient, ea este în chiar esența sa un act Contemplativ.”

Știm că orice contemplație reprezintă o dublă mișcare: una ascendentă, cauzată de dorință și care are un scop (acela de identitate cu Unul); și una descendentă, de întoarcere spre sine și care este la baza oricărei creații: prin aceasta din urmă mișcare Sufletul crează lumea, iar lanțul contemplativ pare să se oprească aici, căci materia nu mai caută Sufletul și nici nu dă naștere unei alte existențe. Principiul care dă formă Materiei, Natura, este un act de Contemplație, deși îi lipsește cu desăvârșire “rațiunea și reprezentarea conștientă”, deci discursivitatea.

Rămâne de văzut ce anume contemplă această Natură și care este motivul pentru care ea nu este o Ipostază.

3.5. “Contemplația apare din facultatea de raționare – anume aceea de a proiecta propriul conținut, o facultate pe care nu o posedă. De ce oare, de vreme ce este o etapă a Vieții, o Rațiune-Principiu și o Putere creatoare? Pentru că proiectarea unui lucru presupune lipsa lui; Naturii însă nu-i lipsește nimic; ea crează pentru că posedă. Cu alte cuvinte, Natura-Principiu produce pentru că este un act de contemplație, un obiect al contemplației și o Rațiune-Principiu; eficiența sa creativă depinde de acest triplu caracter.”

Există în exegeza textului Eneadelor o seamă de poziții care atribuie Naturii statutul

¹³ Nu există vreo forță care să acționeze “din afară” asupra lumii, așa încât aceasta nu poate fi distrusă. Prin urmare, lumea este eternă

privilegiat al unei a patra Ipostaze a Unului. Această eroare (sau, mai corect, neînțelegere) este cauzată de faptul că, deși nu are la dispoziție facultatea rațională, Natura este totuși capabilă de contemplație și este la rândul ei contemplată.

Atâta doar că, spre deosebire de Intellect (sau Inteligență) și Suflet, Natura nu dispune de o Contemplație a ceva ce este în afara ei, adică ceva care îi lipsește și spre care tinde ca spre un scop în sensul practic (moral) al cuvântului, ca spre un “mai bine” sau Bine în sensul absolut.

Deși nu are reprezentări conștiente, deci nu poate contempla sau măcar sesiza ceva în afara sa, Natura este într-un fel conștientă de sine: Natura este produsul unei existențe, anume existența Sufletului. Produsul Naturii nu este produsul unei existențe în sine, ci produsul actului contemplativ al Naturii, cel mult auto-referențial:

“... că Natura posedă prin urmare o viziune a ei însăși; că nu are vreo tendință în sus sau în jos – în sens practic – ci este în repaos în Esența sa;... și astfel obținând un spectacol splendid și delicios, ea nu are vreun alt scop.” [III.8.4]

Contemplația Naturii este una de-a dreptul narcisistă căci, ea nu este altceva decât un amestec de “nemîșcare însoțită de ceea ce s-ar putea numi Conștiință de Sine”.

“Deși se poate vorbi despre “înțelegere” sau “percepție” în Natura-Principiu, acestea nu reprezintă deloc sensul deplin aplicabil altor ființe; în acest caz atribuim somnului un cuvânt înrumat de la starea de veghe”¹⁴.

Natura-Principiu (Physis) este existență contemplativă doar prin actul ei de creație și prin nimic mai mult. Intenționalitatea facultății raționale îi lipsește cu desăvârșire, motiv pentru care doar analogic se poate vorbi despre înțelegere și senzație la acest nivel; prin urmare, viziunea de care Natura este în stare este doar una simulată, fără a fi completă și autentică. Viziunea Naturii, ca orice viziune în genere este un semn al Contemplației și o condiție a ei, este una “pasivă, este o intuire de sine, un spectacol ce i se înfățișază doar cu ajutorul concentrării de sine (spre sine) și doar prin aceea că ea aparține celor ce sunt de ordinul intuiției.”¹⁵

Viziunea Naturii, prin care aceasta dă naștere unei lumi materiale prin aceea că introduce în materie formele arhetip, este una slabă, “o Viziune tăcută, dar într-o oarecare măsură tulbură, căci există o alta mai clară a cărei imagine este Natura: așa se face ca tot ceea ce produce natura este slab; actul mai slab al intuiției produce obiecte mai slabe.”

Explicitarea tipului de creație al Naturii, prin Viziunea slabă a intuiției orientată înspre sine însăși, este analoagă celei privitoare la diferența între inteliecție și acțiune la nivelul uman. Atunci când omului îi este sustrasă facultatea de inteliecție, singura care îl ajută să contemple în vreun fel existențele superioare, găsește în acțiune- deci pe tărîmul moralității- varianta “slabă” a contemplației.

4. Urcarea spre Unu proprie omului este de fapt o coborîre

Avem mai întâi la îndemînă analogia dintre Physis și Om atunci când este vorba despre Viziune. Viziunea naturii, după cum am văzut, este una înspre sine. Contemplația ei este, prin urmare, doar una egoistă, care nu este orientată spre ceva ca spre un scop final sau ca spre ceva mai bun, atîta vreme cît Naturii nu-i lipsește nimic (paradoxul este aici cît se poate de evident, însă circularitatea sistematică a lui Plotin este o explicație cel puțin suficientă a situației).

¹⁴ Eneade, III,8.4

¹⁵ idem

Natura, ca și Omul, nu pot fi simple composite ale sufletului și materiei (sau ale Formei și Materiei), în ambele trebuie să existe ceva arhetipal, cu putere de Principiu și ceva care să justifice într-o oarecare măsură abilitățile creatoare ale Naturii și Omului.

În chip similar Naturii, Omul caută apropierea de Unu în sine. Ieșirea înspre “în afară” ar însemna apropierea de Materie, deci îndepărtarea de Primele Ipostaze. Or, acestea sunt de căutat dincolo de suflet, spre urmare înspre interiorul ființei.

5. Sufletul și Natura

Există între Suflet (cel Prim) și Natură o relație de felul celei dintre Viziune și act. Plotin arătase deja în III.8.5 [13] tipul de Contemplație care este propriu Naturii-Principiu și faptul că Vizunea de care aceasta este capabilă este de fapt o actualizare.

Mai departe se poate spune că actualizarea aceasta este actualizarea Sufletului: Viziunea propriu-zisă a Sufletului Prim, Viziunea care este cunoaștere și înțelegere și care are ca efect Contemplația Sufletului, dă naștere unui alt tip de Viziune, o Viziune obiect, care este în sine Natura. Natura este prin urmare o imagine (III.8.5.) a Viziunii Sufletului.

5.1. Mișcarea Sufletului

Sufletul, spre deosebire de intelect (sau mai bine spus, inteligența), dispune de un soi special de mișcare. Deși nu există părți în care Sufletul să poată fi divizat, Plotin împarte cea de-a treia ipostază în două: III.8.5. “Cea dintâi fază a Sufletului – locuitoare a Supremului și, prin participarea ei la Suprem, plină și iluminată – rămîne neschimbată Acolo” – avem aici partea imobilă a Sufletului, acea parte care, prin Contemplație și participare la Obiectul contemplat rămîne în domeniul acestuia care îi garantează mai întâi de toate nemurirea. Și III.8.5. “însă în virtutea acestei prime participări, aceea a participantului prim, o a doua (o altă fază secundară) participă și ea la Suprem, și aceasta se mișcă fără încetare în același fel în care Viața curge spre Viață...”

Această a doua fază a Sufletului, efect al participației prime la suprem, este energia care umple Universul “fără să lase vreun spațiu vid.” Ceea ce este secundar într-o existență de felul Sufletului, trebuie să se nască fie din Contemplație, Ca Imagine, fie din Act, ca întoarcere a Sufletului asupra sa și creație. În cazul energiei însă, dacă o înțelegem ca “Suflet secund”, ea nu este altceva decât contemplație: “așa încât Sufletul, deși fazele sale diferă, trebuie să fie în ambele cazuri contemplație iar ceea ce pare să fie act înfăptuit sub contemplație trebuie în realitate să fie acea contemplație slabă de care am vorbit: genul trebuie să respecte modul (Felul), însă în formă slabă, consumată în coborârea (spre lumea materială).”

Așa-numita “cădere” a Sufletului în Materie este aici net diferită de Mitul Carcerei al lui Platon de vreme ce partea Sufletului care este mai slabă nu se actualizează în nimic ci doar umple Universul fără a lăsa vreun loc gol. Raportul dintre Sufletul “slab” și Sufletul Prim este raportul dintre obiect și subiect la nivelul Intelectului: amândouă existențele sunt obiecte inteligibile, fără a-și găsi vreun corespondent în lumea intuiției.

Energia ca formă secundă a Sufletului și ca locuitor al Universului reprezintă chiar Principiul Naturii (Physis), “el însuși contemplativ, însă într-un sens mai slab de vreme ce coboară mai jos și nu poate reproduce calitatea sau experiențele celui dintâi – o Viziune crează

altă Viziune.”¹⁶

Cele două “părți”¹⁷ ale Sufletului sunt patronate de Principiul Conducător al Sufletului, reprezentat în mitul platonice de conducătorul carului.

5.2. Eros și Contemplație

Faptul că Plotin citează aici Mitul Carului din Phaidros este cel puțin curios căci, într-un demers recuperativ al teoriilor platonice găsim o explicație care completează definiția Erosului așa cum o găsim în dialoguri.

Calul nărăvaș al lui Platon, care, în Eneade pare să corespundă părții secunde a Sufletului, va reveni în cele din urmă și, “când este pe deplin pedepsit de conducătorul carului iar încăpățănarea lui încetează, el este îmblânzit și potolit, urmând voința stăpânului său, iar atunci când îl vede pe cel frumos, aproape că moare de spaimă. Iar de aici înainte sufletul îndrăgostitului îl urmează pe iubit în modestie și sfântă teamă.”¹⁸ “Căderea” sufletului lipsește din textul *Eneadelor* sau, cel puțin, ea este de fapt doar o mișcare indirectă spre același loc:

“În așa fel încât Acțiunea are loc înspre Contemplație și este un obiect al Contemplației, astfel că chiar și cei a căror viață stă în aceea că acționează au vederea ca obiect¹⁹; ceea ce nu au fost în stare să obțină pe o cale directă, ei speră să câștige pe ocolite.”²⁰

Dincolo de discuția platonice privitoare la rolul Erosului în cunoaștere, Plotin propune aici o poziție epistemologică ce împrumută (și completează) textul dialogului *Timaios*. Vederea este doar un mod “indirect” de cunoaștere, în care mai întâi de toate văzul este obiect al cunoașterii.

Dacă (în chip legitim) numim cunoaștere proprie Sufletului Contemplația, vom putea separa două căi ale cunoașterii: mai întâi, cea proprie acelei părți care, fiindu-i esențială dorința contemplației și a obiectului ei, nu se întoarce niciodată de la Viziunea lucrurilor inteligibile. În al doilea rând, o contemplație indirectă, care este proprie Naturii ca Principiu și care este mai întâi de toate acțiune.

Așa se face că orice acțiune este în cele din urmă contemplație. Invers însă lucrurile nu stau la fel. În prima contemplație sufletul este pasiv, fiind afectat de obiectul contemplației sale (ideile Intelectului). Prin contemplația activă, Sufletul își creează propriul obiect, Lumea. La acest nivel se poate vorbi despre o aceeași “tărie” principială a Sufletului și Naturii; aceasta din urmă este contemplativă în același fel în care “Sufletul secund”, prin acțiunea lui, este auto-referențial.

Acțiunea creatoare a Sufletului își află sfârșitul în reîntoarcerea lui spre Contemplația originară de îndată ce Viziunea Intelectului este împlinită: “De îndată ce această Viziune este dobândită, instinctul acțiunii este suprimat; mintea [sau Sufletul] este mulțumit și nu mai caută nimic.”²¹

¹⁶ Eneade, III, 8.5

¹⁷ Acestea două sunt întruchipate în Phaidros de cei doi cai cu tendințe opuse pe care îi strunește conducătorul carului. Discuția poartă spre relația dintre Eros și Cunoaștere.

¹⁸ Platon, *Phaidros*, 254. Întoarcerea sufletului “căzut”

¹⁹ Acțiunea presupune în sine un oarecare control al celui ce acționează asupra obiectului său; însă, atâta vreme cât orice acțiune are loc în vederea Contemplației, facultatea de cunoaștere se are pe sine ca obiect mai înainte de a cunoaște obiectul ei în sens strict.

²⁰ Eneade, III, 8.6

²¹ La fel ca în Mitul Carului din *Phaidros*, în care îndrăgostitului, de îndată ce îl vede pe cel dorit, rămâne lângă acesta fără să mai caute altceva. Acest lucru se întâmplă însă doar atunci când îndrăgostitul găsește în iubit identitatea dintre el și frumusețea Absolută, scop al contemplației lui.

Suprimarea diferenței ontologice și circularitatea mișcării sufletului de la Intellect la Lumea creată

Scopul oricărei Contemplații, la orice nivel ar avea loc, este acela de comuniune a celui ce contemplă cu obiectul contemplației sale.

“Proportional adevărului pe care facultatea de cunoaștere dispune, ea ajunge să se identifice cu obiectul cunoașterii sale.”²²

În acest fel Sufletul, cea de-a treia dintre Ipostazele Prime, atunci când, prin oricare dintre cele două tipuri de contemplație de care este în stare, cunoaște Ideile Intellectului contemplat, devine, pe de-o parte, identic Intellectului și, pe de alta, productiv sau activ.

Așa încât, dacă atunci când Sufletul își împlinește Viziunea prin acțiune dobândește și contemplația Ipostazei superioare, vedem că mișcarea descendentă este la fel de iminentă: identificarea Sufletului cu Ideea îl face pe cel dintâi productiv. Productivitatea Sufletului este condiționată de “egoismul” lui, de îndrăzneala cu care, renunțând la dorința Ideii, se întoarce spre lumea Materială. Cu alte cuvinte, mișcarea circulară a Sufletului de la Intellect la Materie este dată de existența unei lipse sau, mai complet, de diferența dintre “a avea” și “a avea conștiința posesiei”: “ceea ce avea dintotdeauna ca natură primă, surprinde acum prin cunoaștere”²³. Dacă problema s-ar pune la nivelul Sufletului în termenii epistemologiei kantiene, am putea socoti această mișcare drept o cunoaștere a facultăților de cunoaștere sau, mai precis, o fenomenalizare a Sufletului. Atâta doar că, prin contemplarea de sine Sufletul cunoaște doar ceea ce posedă ca tendință esențială: contemplația Intellectului.

Diferența pur cantitativă între contemplația Naturii și contemplația Sufletului

Am arătat mai sus care sunt motivele pentru care Sufletului îi este rezervată o mișcare dublă. Diferența dintre acesta și mișcarea Naturii trebuie să fie una doar cantitativă, atâta vreme cât în amândouă (și numai în acestea două) există un principiu al acțiunii: ceea ce determină acțiunea este lipsa conținutului:

- Sufletul și Natura sunt lucruri (existențe) incomplete
- Sufletul este de două ori incomplet: o dată, el este “incomplet cu privire la cel Dinaintea lui; el are însă pe de altă parte, o viziune statică a ceea ce produce”²⁴
- Totuși, conținutul Sufletului este mai mare decât cel al Naturii, și “de aceea este mai liniștit”. Lipsa Sufletului fiind mai mică, el este mai puțin productiv sau activ și în mai mare măsură contemplativ.

Este adevărat că Natura nu are nevoie de nimic altceva decât de Materia pură pe care trebuie să o informeze conform Principiilor sale și nici nu există pentru ea un “în afară” care să marcheze lipsa de care ea suferă. Posibilitatea Contemplației Naturii este dată de chiar suprimarea diferenței dintre obiectul posedat și cel absent.

Cunoașterea Intellectului

Parcurgând în chip ascendent drumul Contemplației de la Natură la Intellectul însuși,

²² *Eneade*, III, 8.6

²³ *Idem*

²⁴ *Ibidem*

diferența dintre contemplator și obiectul contemplației devine tot mai slabă, până acolo unde, “În chiar Principiul Intelectual aflăm o identitate completă a Cunoșcătorului și cunoscutului, iar acest lucru nu se întâmplă în aceeași manieră ca locuirea, ca în cazul Sufletului, ci prin Esență, prin faptul că, acolo nu există nici o diferență între a Fi și a Cunoaște...”

Dacă, în cazul Naturii, obiectul contemplației acesteia este doar unul derivat din acțiune – și la fel stau lucrurile în cazul Sufletului secund -, iar la nivelul superior al Sufletului obiectele cunoașterii, apropiate de Principiul Intelectual, sunt aproape identice cu conținătorul lor, în Intelect identitatea obiectului cu subiectul nu mai este nici măcar una de incluziune a primului în cel din urmă, ci o identitate esențială. Intelectul cunoaște pur forme ale cunoașterii intelectuale.

În ce privește activitatea sau impulsul activ al Intelectului, din cauza identității dintre Intelect și reprezentările sale, nu poate fi vorba despre vreo lipsă care să determine această ipostază spre acțiune. Așa încât Intelectului îi lipsește cu desăvârșire mișcarea, fiind prin excelență contemplativ. Mai întâi Intelectului îi lipsește mișcarea proprie Naturii, aceea de flux în sine și înspre sine; apoi îi lipsește mișcarea circulară a Sufletului căci, în vreme ce pentru Suflet există un “în afară”, rezultat al acțiunii creatoare, Intelectul nu trebuie să se întoarcă de la “ceva” înspre Unu. Vom putea spune aici că slujba Intelectului este aceea de a da posibilitatea ființelor înzestrate cu viață psihică să se întoarcă la Unu ca la un scop și obiect indirect al Contemplației.

Deși această a doua ipostază pe care o numim Intelect este completă și, prin urmare nu este împinsă spre vreo acțiune particulară în același fel în care Sufletul o face, Intelectul reprezintă totuși o dualitate: El este “un număr (adică expresia pluralității); iar numărul derivă din unitate...”.

Mișcarea Cerului și Sufletul

Una dintre disputele cele mai interesante ale Evului Mediu este problema eternității lumii și a asemănării dintre cer și suflet. La baza acestei situații s-au aflat o seamă de texte ale antichității printre care și Eneadele lui Plotin. Forma în care au ajuns ele la comentariile lor medievale a fost probabil ușor modificată de “culegătorul” principal al textului, Porfir, însă influențele nu sunt sensibile. Aici vom încerca o punere în lumină a propunerilor pe care Plotin le face în Eneada a doua, dedicată aproape integral cerului și mișcării lui. Textul este cu atât mai important cu cât conține trimiteri și comentarii la dialogul Timaios al lui Platon.

Cerul

Tratatul întâi al celei de-a doua Eneade, care în ordinea cronologică a lui Porfir poartă numărul 40, reprezintă poziția pe care Plotin o propune împotriva “stoicilor și platonicienilor stoicizați”²⁵ care, interpretând dialogul Timaios al lui Platon, au construit o doctrină despre care Plotin credea că ar fi inconsistentă cu teoria platoniciană și, mai mult, o considera de nesușținut cu privire la raporturile dintre cele două domenii ale lumii. Miza discuției cu privire la cer stă în mai multe întrebări care își căutau la acea vreme răspunsuri. Mai întâi, care este relația dintre lumea sublunară și lumea supralunară? Dacă, mai apoi, cerul (οὐρανός) mișcă și lumea sublunară, formând astfel împreună cu ea un întreg; în continuarea acestei probleme se naște întrebarea dacă “continuitatea” lumii supralunare în domeniul

²⁵ Această remarcă privitoare la “platonicienii stoicizați” va face istorie căci, Albertus Magnus, vorbind despre ceea ce mișcă cerul, îl așează la un moment dat pe Platon printre stoici sau cel puțin ca fiind unul dintre cei ce susțin doctrinele stoicilor.

sublunar este una substanțială sau doar de mișcare (prin vortex).

Cert este că Plotin pornește de la teza stoică a comuniunii de substanță dintre lunar și supralunar și o combate, negând posibilitatea schimbării, fie ea și ciclică, la nivelul cerului. Demersul său este unul recuperativ, atâta vreme cât încearcă să refacă semnificațiile dialogului platonice fără a ajunge la vreuna dintre cele două extreme constituite de stoicism (cu cosubstanțialitatea lumilor și alterarea ciclică a cerului) și aristotelism (care propunea o altă versiune “elementară” asupra cerului, înlocuind doar focul cu “quidditas” sau al cincilea element.

Problema nemuririi cerului²⁶

Mai întâi, avem a face cu separația sublunar-supralunar, despre care Plotin spune că ne-ar putea face să credem că, dacă în vreme ce “schimbarea elementelor și coruperea ființelor vii forma rămâne aceeași”, la fel s-ar putea întâmpla și în ceea ce privește Totul și Întregul. Adică, dacă în lumea sublunară este posibilă doar o conservare eternă a formelor, în vreme ce materia este alterabilă și pieritoare, ar fi o iluzie să credem că același locru se întâmplă cu cele cerești. Corpurile individuale ale cerului par să reziste în raport cu cele pământeste, care sunt eterne doar în ceea ce privește forma²⁷. Ca atare, problema nemuririi cerului este prezentată în corelație cu degradarea lumii materiale. Cum se face deci că în vreme ce corpurile individuale ale pământului își pierd durata în timp, consumându-se²⁸, în vreme ce corpurile cerești își păstrează atât forma cât și materia.

Nemurirea cerului, va spune Plotin, trebuie să aibă o cauză. Dacă înțelegem “cauză” în felul în care modernitatea a făcut-o, ca termen al relației cauză-efect sau ca antecedent temporal, afirmația lui Plotin conține cel puțin o contradicție, anume cea dintre definiția eternității și cauzalitate, unde prima nu suportă antecedentul. Așa încât trebuie remarcat că aici cauzalitatea este mai degrabă asemănătoare cu cea aristotelică. Mai întâi, “zeul” poate fi cauza nemuririi cerului, explicație care ar fi insuficientă cercetării filosofice a problemei. De aceea, Plotin propune o a doua posibilă cauză a nemuririi cerului, interpretându-l ca un Tot și lăsând analizei părților sale decizia în ce privește imortalitatea. Astfel, “dacă spunem că nemurirea cerului e cauzată de faptul că el conține totul și nimic nu se poate schimba înăuntrul său și nu există ceva în afară care să cadă asupra lui și să-l distrugă, atunci prin acest argument vom dovedi indestructibilitatea Întregului și a Totului, însă de vreme ce soarele nostru și substanța celorlalte stele sunt părți, și fiecare în parte nu este un întreg ori un tot, argumentul nu va da nici o asigurare că ele vor exista întotdeauna; vor avea doar permanență a formei, și același lucru se întâmplă și în cazul focului și altor asemenea lucruri, și chiar întregului univers.”²⁹

Argumentul nemuririi cerului capătă coloraturi diferite, ambele insuficiente ca explicații filosofice: dacă “zeul” întreține cerul, nu avem o explicație clară de vreme ce zeul este exterior în raport cu cerul; dacă, în a doua situație, considerăm cerul ca un Tot, nimic din afară nu-l poate distruge. De aici urmează două situații: a) cerul nu poate fi distrus decât de ceva exterior lui și, b) singurul principiu de corupere intern aparține materiei cerului sensibil, adică soarelui și celorlalte stele, care sunt părți ale Totului și Întregului. În ce privește deci

²⁶ Plotin, Eneade, I, 1, Ed. Cit, pp. 10 și urm. Despre cer.

²⁷ Ontologia scalară a lui Platon propusă în Timaios, 41 B4, cuprinde toții zii creați de demiurg, dintre care cei vizibili (soarele și planetele) sunt cei mai importanți, căci dau seama de mișcarea serului așa cum poate fi ea sesizată în chip sensibil din lumea sublunară.

²⁸ Ideea “consumării” materiei este de origine platonice (fluxul) și a fost mai târziu asimilată problemei intelectului.

²⁹ Eneada I, I, 1.

posibilitatea distrugerii cerului ne rămâne deci cercetarea asupra “zeilor vizibili”, mai precis, avem a face cu întrebarea dacă materia cerului sensibil are nevoie de “hrănire” pentru a rezista.

Poziția lui Plotin diferă puțin aici de cea a lui Platon³⁰. Cel dintâi face o analiză a mișcării cerului pornind de la cel sensibil spre cerul inteligibil; în cazul lui Platon lucrurile stau exact invers. Înțelegem ușor motivul pentru care Plotin procedează în acest fel: anume, principiul coruperii cerului, dacă nu este unul extern, trebuie căutat înăuntrul cerului, ale cărui “părți se distrug reciproc”.

Ațiunea voinței divine. Local și Universal

“...căci putem spune că lucrurile în cer durează mai mult. Dar, dacă noi am cădea de acord asupra faptului că eternitatea este la fel în privința întregului și în cea a părților, ar fi mai puțină dificultate în opinia pe care o avem [...] Căci, și mai puțină dificultate ar fi dacă am arăta că voința zeului poate să păstreze Totul împreună în acest fel.”³¹

Problema propusă aici este aceea a acțiunii divine. Este aceasta una “locală”, adică prin conservarea părților individuale, sau una universală, prin conservarea “întregului ca individual”? Mai întâi, spune Plotin, trebuie presupus că nu greșim dacă admitem că aceeași eternitate este la nivelul indivizilor și la nivelul întregului. Trebuie remarcat că “individ” marchează existența materială (corporală) determinată. Apoi, dacă voința divină “este adecvată” pentru a ține Totul împreună, vom exclude posibilitatea acțiunii locale care ar deveni ineficientă sau inutilă. Dacă zeul păstrează Totul împreună și în acest fel Totul este etern, părțile lui vor fi și ele eterne, fără să fie nevoie de acțiune asupra părților individuale.³²

Flux și Natură. Universul viu

Prin flux³³ vom înțelege schimbarea prin care se modifică lucrul (individual) însă nu felul lucrului. Astfel, “curgerea” materiei este în ea însăși și nu în afară, motiv pentru care natura lucrului rămâne neschimbată; natura lucrului este cea care dă continuitate identității formale a corpurilor materiale, fără a fi afectată de fluxul materiei (despre care putem spune că este sinonimă cu hrănirea).

Despre Suflet și Cer

“Fiecare lucru viu este compus din suflet și natura corpului; deci urmează cu necesitate că cerul, dacă există pentru totdeauna ca unul și același individ, trebuie să conțină nemurirea fie în amândouă părțile sale componente, fie în unul ori în celălalt, suflet sau corp. Oricine deci, dacă atribuie indestructibilitatea corpului, nu va mai avea nevoie de suflet pentru acest scop, cu excepția situației că [sufletul] va trebui să fie întotdeauna cu corpul pentru a forma creatura vie. Însă oricine spune că în sine corpul este destructibil și face din suflet cauza

³⁰ Republica, VII, 530 B2-3. Preocuparea adevăratului astronom filosof se îndreaptă nu spre mișcarea cerului sensibil ci spre mișcarea cerului care este perceput de intelect.

³¹ Cf. Eneade, II, 1, 1.

³² Finalul capitolului al doilea din primul tratat conține ceea ce putem numi o primă analogie între suflet și cer, de care ne vom ocupa ceva mai târziu.

³³ Cf. Eneade, II, 1, 3.

nemuririi va trebui să arate că nu-I este esențial corpului să se opună asocierii permanente cu sufletul, că nu există discordie naturală între componente, ci chiar materia corpului trebuie să fie dispusă într-un asemenea fel încât să sprijine scopul puterii creatoare.” Eneade, II, 1, 2.

Ar fi impropriu să afirmăm că în cazul lui Plotin există o simplă analogie între suflet și cer. De fapt, vedem că analogia are ca termeni viețuitorul și cerul. Părțile lucrului viu sunt sufletul și corpul, după cum părțile cerului sunt cerul inteligibil și cel sensibil. Indestructibilitatea cerului ca Tot poate fi pusă doar pe seama unui principiu creator conținut de cerul inteligibil (sau, mai corect, de sufletul cerului), în condițiile în care corpul cerului (zeii vizibili) sunt în așa manieră creați încât nu se opun în chip esențial mișcării cerului inteligibil ci, urmându-l, durează la fel ca acesta. În opinia lui Plotin relația dintre suflet și corp se alterează atunci când corpul începe să se opună acestei relații, de aceea corpul moare în vreme ce suflatul este nemuritor. Așa încât, dacă punem nemurirea pe seama sufletului, va trebui să dovedim că nu există nici un principiu al materiei care să o împiedice să se asocieze sufletului. Ori, dacă nemurirea nu este cauzată doar de suflet, ci aparține și sufletului și materiei, acest lucru se poate întâmpla numai la nivelul cerului, de vreme ce în cer lucrurile durează mai mult.

“Dacă cuiva îi e frică de căderea [focului]³⁴, să fie liniștit; călăuzirea sufletului pe traiectoria sa circulară anticipează orice tendință de declin, conducându-l și păstrându-l sus; și dacă focul nu are vreo înclinație spontană în jos, va rămâne în acel loc fără să se opună. Propriile noastre membre, care se nasc într-o formă definită, nu-și pot susține structura și reclamă bucăți de alte lucruri pentru a le face durabile: dar dacă nu există pierderi prin flux în cer, nici nu e nevoie de hrănire.” Eneade, II, 1, 3

Principiul nemuririi se află în suflet. Pentru ca cerul ca Întreg și Tot să reziste timpului, a) mai întâi, materia cerului trebuie să fie una care nu are nevoie de hrănire în felul în care are nevoie materia sublunară și b) legile naturii au o altă formă în lumea sublunară, astfel încât materia cerului nu are tendințe spontane. Cu alte cuvinte, dacă cerul inteligibil este într-adevăr nemuritor, trebuie, pe lângă aceasta, să țină împreună părțile cerului sensibil.

“Însă cel mai puternic argument³⁵ este acesta: când sufletul, mișcat cu o putere minunată, se situează imediat după cele mai bune realități, cum se poate întâmpla ca ceva care era odată în el să scape în neființă? Doar acei ce nu înțeleg cauza ce ține toate lucrurile împreună nu vor considera sufletul, născut din zeu, mai puternic decât orice legătură. Căci ar fi absurd ca sufletul, dacă poate ține părțile universului împreună pentru orice perioadă de timp, oricât de scurtă ar fi aceasta, să nu facă acest lucru pentru” Eneade, II, 1, 4.

Spre deosebire de Aristotel și în bună tradiție platoniciană, Plotin propune același principiu pentru eternitatea cerului și a sufletului. Atâta vreme cât sufletul este cel care “ține laolaltă părțile corpului”, el este nemuritor. Analog, cerul inteligibil are grijă ca părțile sale (stelele și soarele) să nu se distrugă reciproc.

³⁴ Plotin vorbește aici despre soare și celelalte stele, despre care afirmă, în acord cu Aristotel, că sunt constituite din foc, însă din unul “placid” sau cu măsură, potrivit naturii fiecărui corp ceresc. Căderea focului nu înseamnă altceva decât moartea cerului. Imposibilitatea sfârșitului cerului este dovedită de Plotin prin analogia cu sufletul.

³⁵ Plotin pune aici în discuție argumentele în favoarea nemuririi cerului și-l prezintă pe cel al lui Aristotel (Meteorologica, A, 3, 340 B23 și 4, 341 B22). Dacă natura aseayă în părțile mai bune lucruri mai bune, atunci, conform argumentului lui aristotel, focul din cer rezistă mai mult pentru că este hrănit pe deplin. Diferența însă este doar una graduală, implicând o hrănire și la nivelul cerului, cu care Plotin nu este probabil de acord.

Mișcarea Cerului

Cerul plotinian are o mișcare dublă, la fel ca cerul lui Platon. Mai întâi, avem o mișcare “naturală” liniară, cea a cerului vizibil, și o mișcare circulară, generată de sufletul cerului (sau cerul inteligibil). Al doilea tratat al eneadei a doua este în întregime dedicat apărării doctrinei platoniciene a mișcării circulare și propune o mișcare a cerului care este “expresia încarnată (sau corporală) a mișcării spirituale a sufletului universului”, împotriva concepției aristotelice asupra primului motor nemișcat și împotriva materialismului stoic.

Argumentul împotriva primului motor nemișcat³⁶

• Sufletul nu se mișcă spațial (local)

Sufletul se mișcă datorită “iubirii” zeului și gravitează în jurul acestuia. Din această cauză mișcarea lui nu poate fi discontinuă, căci atunci ar avea un sfârșit. Ori mișcarea sufletului nu se sfârșește. În Fizica, Aristotel rezervă un întreg subcapitol “sfârșitului mișcării”. Atâta vreme cât mișcarea are o cauză eficientă, care reprezintă începutul ei, și una finală, în vederea căruia lucrul mișcat se schimbă și care reprezintă sfârșitul oricărei mișcări prin împlinirea formei de către materia mișcatului, este lipsit de sens ca mișcarea să nu aibă un sfârșit.

În schimb, Plotin pune în mișcare “nemișcatul”, atribuindu-i o mișcare ineputabilă. Atâta vreme cât sufletul reprezintă principiul de unitate ultim și “cea mai puternică legătură”, mișcarea lui nu poate fi una de translație sau schimbare a locului, acest tip de mișcare fiind rezervat părților, sau lucrurilor care se pot defini doar ca părți.

• Cerul se mișcă local, dar numai prin accident

Argumentul mișcării locale prin accident se întemeiază pe analogia dintre sufletul cerului și sufletul uman și distincția dintre întreg și parte³⁷. Mișcarea cerului este una dictată de suflet, în același fel în care mișcarea corpului este în cazul oamenilor dictată de sufletul uman. În cazul cerului, care, prin aceea că este el însuși un Tot, nu poate fi oprit de nimic din mișcarea sa, mișcarea este liniară numai prin accident. Anume, în sensul în care se poate spune despre cer că este constituit în același timp și din părți. Mișcarea “spre centru” a sufletului cerului nu trebuie înțeleasă, spune Plotin, în același fel în care înțelegem mișcarea

³⁶ În opinia lui Plotin, spre deosebire de Aristotel, sufletul cerului nu este imobil; mișcarea lui însă este una care vine din sine și îndreaptă sufletul înspre el însuși, dar nu ca spre un centru. Această auto-mișcare spre sine este cea care pune în mișcare și cerul. Cheia lecturii textului plotinian cu privire la mișcarea cerului o avem din începutul tratatului al doilea: ΔΙΑ ΤΙ ΚΥΚΛΩ ΚΙΝΕΙΤΑΙ ΟΤΙ ΤΟΥΝ ΜΙΜΕΙΤΑΙ. [Eneade, II, 2, 1]. “De ce se mișcă [cerul] circular? Pentru că imită intelectul.”

³⁷ Eneade, II, 2, 1, “Și din nou, de vreme ce întreg sufletul este pretutindeni și, fiind sufletul Totului, nu este divizat în părți, îi dă omniprezență și cerului, atât cât îi stă în putere; și poate să fdacă acest lucru prin cuprinderea și atingerea tuturor lucrurilor.” Și, cf. Eneade, II, 2, 2, “Cum se întâmplă în cazul celorlalte lucruri? Fiecare dintre ele nu este un întreg, ci o parte, și este conținut într-un spațiu parțial. Însă acel celălalt [adică cerul] este un tot; el este spațiu, într-un fel, și nu este nimic care să-i împiedice mișcarea, pentru că este Totul. Cum se întâmplă cu omul în acest caz? În măsura în care [omul] este derivat din Tot, omul este o parte; în măsura în care oamenii sunt ei înșiși, fiecare [om] este un univers separat. Dacă cerul, oriunde ar fi el, posedă suflet peste tot, de ce trebuie el să se miște circular? Pentru că nu-l posedă doar în acel loc particular.”

spre centru a corpurilor. Sufletul nu “gravitează” în jurul unui fel de centru material, ci, mai degrabă, se îndreaptă spre acea zonă a lui care este de natură divină³⁸. În cazul sufletelor umane, mișcarea este și ea circulară, însă după locul propriu al fiecărui suflet. Cea ce face ca oamenii să nu se miște într-o mișcare circulară este “adaosul de materie”. Părțile rotunde al corpului uman³⁹ reprezintă un soi de intermediar între mișcarea circulară a sufletului și mișcarea liniară a naturii materiale a corpului. Într-o teorie a respirației⁴⁰ Platon spune că aceasta, ceea ce înconjoară imediat sufletul, este una circulară. Așa încât, din acestea urmează că dacă putem numi mișcarea cerului locală, o vom face numai în măsura în care considerăm cerul ca și compus de părți, însă niciodată ca întreg. Mișcarea proprie a cerului este una circulară și ea vine din aceea că cerul imită sufletul (sau, mai precis, intelectul).

• Mișcarea sufletului este una naturală, dar nesfârșită

Acesta este, pe scurt, răspunsul lui Plotin la interpretarea pe care Aristotel o face dialogului *Timaios*⁴¹ în *De Anima*.⁴² “Dacă sufletul mișcă cerul, dar nu ca un mișcător imobil, el nu va obosi; pentru că sufletul nu “silește” cerul, nici nu-l face să se miște împotriva naturii. <Natura> înseamnă ceea ce a fost dictat de sufletul universal.”⁴³ În condițiile separației dintre suflet și cer nu vom spune că materia cerului se mișcă “natural” în vreme ce mișcarea sufletului este una nenaturală. Cu toate că sufletul nu se mișcă liniar, ci mereu înspre sine, producând astfel o mișcare circulară în chip necesar la nivelul cerului, sufletul este cel care dictează legile naturii. Sensul în care putem numi nenaturală mișcarea sufletului este doar unul opus localității accidentale. Cerul se mișcă circular pentru că astfel îi dictează sufletul – prin legile naturii – însă are și o mișcare după loc, în virtutea faptului că este format din părți ce nu conțin principii unitare [sau de unitate, de felul sufletelor]. Într-un fel, sufletul are față de cer raportul mișcătorului față de lucrul mișcat, însă el însuși este în continuă mișcare neobosită; iar mișcarea cerului nu este una de transport, ci una de imitație.

BIBLIOGRAFIE:

- Plotin, *Enneads*, col. Great Books of the Western World, Britannica, 1994
 Platon, *Phaidros*, col. Great Books of the Western World, Britannica, 1994
 Platon, *Timaios*, col. Great Books of the Western World, Britannica, 1994
 Aristotel, *Metafizica*, Ed. IRI, 1996

³⁸ Sufletul se rotește în jurul zeului înconjurându-l cu iubire, însă fără să-l poată atinge.

³⁹ Cf. *Timaios*, 44D, capul este “partea sferică” a corpului și este așezat pe corp în așa fel încât acesta să-și poată efectua mișcarea “naturală” de translație locală liniară.

⁴⁰ Cf. *Timaios*, 79A5-E9.

⁴¹ În special *Timaios*, 34A4..

⁴² *De Anima*, A.3.407a6-407b12.

⁴³ Cf. *Eneade*, II,2,1.