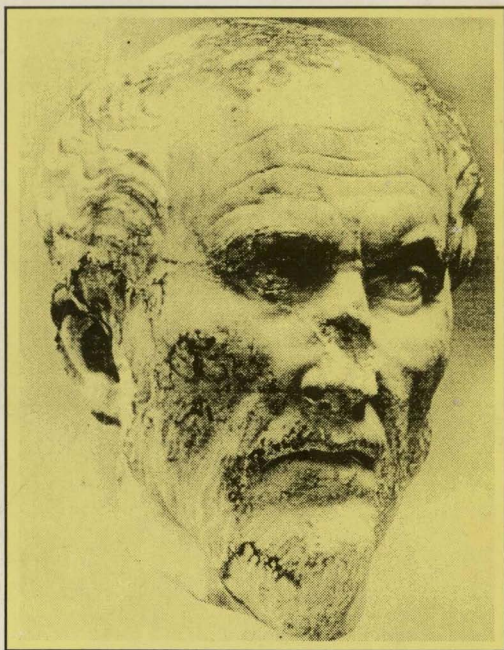


ADRIANA NEACȘU

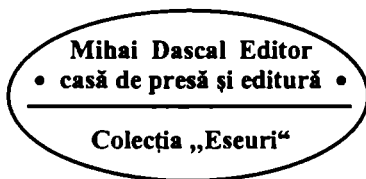
METAFIZICA BINELUI LA PLOTIN



MIHAI DASCAL EDITOR

ADRIANA NEACȘU
METAFIZICA BINELUI LA PLOTIN

**Acest volum a fost editat cu sprijinul
Ministerului Cercetării și Tehnologiei (Colegiul Consultativ
pentru Cercetare Științifică și Dezvoltare Tehnologică)
și al firmei
Electroconstrucția ELCO S.A., Craiova.**



© Mihai Dascal Editor
ISBN 973-97262-2-4

ADRIANA NEACȘU

**METAFIZICA BINELUI
LA PLOTIN**



MIHAI DASCAL EDITOR
București
1996

Fücei mele, Ingrid.

PROLEGOMENE

PROBLEMA BINELUI ÎN FILOSOFIA ANTICĂ GREACĂ

Dintre toate structurile semantice, conceptul binelui e privilegiat, căci, într-un fel sau altul, ne străjuiește întreaga existență. El joacă rol de far, de călăuză, de punct de reper fundamental, și chiar și aceia care îl ocolesc sau fug mereu într-o direcție contrară îi recunosc mirajul, forța, demnitatea, acceptând firesc să se definească, deși numai prin opoziție, în funcție de el. Căci binele poate fi încălcat, dar nu și ignorat, cunoașterea lui, ca și a răului, de altfel, ilustrând condiția umană prin excelență.

Am putea, așadar, spune, oarecum ca Socrate, că binele e înrădăcinat în noi, că e o structură ontică profundă și complexă pe care cuvântul o sintetizează fără s-o poată exprima deplin, reușind doar să ne facă s-o bănuim prin polisemantismul și ambiguitatea pe care le relevă la mai atenta lui cercetare. Asta înseamnă că o definiție precisă, univocă a binelui nu e posibilă, semnificația sa urmând a fi circumscrisă prin cumul de sinonime fatal imperfecte, lăsându-i un rest inefabil neluminat, rest care-i dă culoare specifică, făcându-l inconfundabil.

Binele, prin urmare, e ceea ce *întotdeauna* este folositor, util, avantajos, convenabil, propice, prielnic, favorabil, și asta pentru că el cuprinde în sine tocmai ceea ce *trebuie*, ceea ce e corect, drept și cinstit, ceea ce se cuvine; de aceea, în orice împrejurare, el este lucrul cel mai nimerit, recomandabil, indicat, e lucrul de dorit *pentru oricine*.

De aici rezultă înalta prețuire pe care i-o acordă omul, tendința acestuia de a-i conferi poziția supremă în ierarhia normelor și de a încerca să-și facă viața să graviteze constant în jurul lui. Căci ceea ce impune și-l face să aibă necontestată autoritate e tenta de necesitate obiectivă, de transcendere a individualului și relativului, de perenitate, nepărtinire și fermitate; binele este întotdeauna, pentru oricine și din orice punct de vedere, bine, fără să oscileze, fără să se dezmință, fără să se corupă subminându-și necesitatea și excelența. Exprimând tot ceea ce mintea umană poate concepe mai demn și mai înalt, tot ceea ce poate ea prețui mai mult, în mod firesc, pentru aceasta, binele este sublimul, desăvârșitul, perfecțiunea; într-un cuvânt: absolutul.

Desigur, sarcina conștientizării întregii conotații a conceptului îi revine nu atât omului de rând, care, supus tradiției și educației, se mulțumește, în genere, cu actul practic, mereu repetat, al împărțirii vieții proprii în funcție de bine și de rău, ci filosofului, acela care, în mod deliberat, încearcă să facă performanță dintr-un dat omenesc fundamental: gândirea. În ceea ce o privește, filosofia greacă, încă de la primii ei pași, și-a constituit binele într-o temă de permanentă meditație, revenind iar și iar, din ce în ce mai insistent și mai aplicat, asupra ei, sporindu-i parcă forța de atracție cu fiecare nouă abordare.

Născută din dorința de a înlătura din viața omului domnia bunului plac și a întâmplării, înțelepciunea greacă primitivă se închea în sfaturi concrete despre ceea ce e bine și trebuie să facem într-o împrejurare sau alta și în îndemnuri repetate de a urma binele sau mai binele: „Deprinde-te și tu și deprinde-i și pe ceilalți cu ceea ce este mai bun“, a spus, se pare, Thales; „În tinerețe fă-ți provizii de fapte bune, iar la bătrânețe de înțelepciune“, reflecta și Bias din Priene, în timp ce Periandros își învăța concetățenii că „democrația este mai bună decât tirania“. Din când în când apar generalizări timide, care se străduiesc nu să ne lămurească ce este binele, ci care este lucrul cel mai bun pe care să-l urmărească omul. „Măsura“, afirmă Kleobulos, iar Theognis din Megara e de părere că nu trebuie să te grăbești „prea

repede. O comportare potrivită se dovedește în orice înfăptuire umană calea cea mai bună“, deși tot el exclamă într-un acces de deznădejde, copleșit de mulțimea relilor din viață: „Binele cel mai de preț este să n-ajungă omul pe lume“ sau „cel născut să coboare în clipă spre poarta lui Hades“ (*Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, pag. 101, 103, 104, 115).

Atitudinea acestor primi gânditori este totuși, în esență, optimistă, încrezătoare în faptul că omul, prin educație, poate fi îndreptat către bine, idee teoretizată tranșant de Epicharmos care spune că poți să devii un făcător de bine tot atât de firesc cum poți deveni un făcător de coșuri: prin învățarea artei sau a tehnicii respective.

În felul acesta se conturează prima mare direcție deschisă de către filosofia greacă în meditația asupra binelui, direcție pe care am numi-o *etică*, ea rămânând legată strict de om, de comportamentul acestuia, ținând a-l face să ducă o viață virtuoasă, corectă, fericită. În cadrul ei putem să-l amintim pe Democrit, pentru care „binele suprem este liniștea sufletească“, pe Antistene cinicul, care îl vedea identificat cu viața țeșută din fapte virtuozose și din indiferența la bogăție și onoruri sau, în sfârșit, pe Stilpon megaricul, ce socotea că numai înțeleptul poate să-l atingă pentru că numai el ar fi capabil să se ridice deasupra oricărei suferinți, să fie insensibil la durere.

Toți aceștia îi amintesc, în mod surprinzător, pe stoici, ceea ce demonstrează, dincolo de orice nuanțe individualizatoare, importante, desigur, o stare de spirit funciară, comună, vizavi de morală, unei bune părți a filosofilor greci. N-au lipsit însă nici aceia care, spre deosebire de poziția celor de dinainte, de a da tenta indubitabilității aserțiunilor lor etice, au sesizat că binele și răul din viața oamenilor depind de convențiile sociale, explicând prin aceasta neînțelegerile dintre ei și imposibilitatea deplinei coerențe în comportament. Iar dacă Archelaos și Protagoras se mulțumesc doar să constate și să deplângă starea de lucruri respectivă, Callikles, unul din cei treizeci de tirani, o socotește un argument hotărâtor pentru a răsturna opiniile înrădăcinate prin obișnuință,

dictate de interesul celor slabi. Susținător pe față al dreptului forței, acesta declară că, pentru a putea să obții binele natural, „trebuie să lași să se dezvolte nestingherit cele mai aprige dorinți, fără să le pui frâu, să fii în stare să le satisfaci, prin îndrăzneală, dar și prin inteligență, oricât ar fi de nemăsurate, și să le procuri tot ce poate să le atâțe“ (*Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea 2, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, pag. 615). Pericolul relativismului în etică este, de altfel, concret exprimat în *Dissoi logos*, care se amuză parcă să pună față în față argumente de aceeași tărie, încercând să demonstreze, pe de o parte, în spirit heraclitic, că binele și răul sunt tot una, iar, pe de altă parte, că ar fi două lucruri total diferite.

Toate acestea arată că direcția etică a meditației asupra binelui întâmpina numeroase dificultăți, că binele conceput în sens strict moral nu avea forța să se impună prin sine însuși. El avea nevoie de un fundament teoretic solid, care să nu fie obținut pe baza unor mai mult sau mai puțin naive generalizări empirice, ci să tranșează subiectivitatea omului.

O direcție cu mult mai interesantă, pentru că se vedește mai evident filosofică, este aceea care reușește să facă un salt decisiv în viziunea despre bine, legându-l de cosmos și de divin; de aceea am putea-o numi *metafizică*. Ea presupune o mai înaltă capacitate de speculație, așa încât se constituie mai încet și mai greu, deși, dacă ar fi să-l credem pe Aristotel, are un punct de plecare aproape mitic, căci, după el, deja magii au socotit că primul creator este supremul Bine. Dar ca primi reprezentanți ai acestei direcții putem să-i determinăm cu mai mult temei abia pe pitagorici care, dincolo de morala obișnuită, situată pe cea mai pură direcție etică (în virtutea căreia afirmau că fericirea e lucrul cel mai bun), aveau, în același timp, despre bine și rău o concepție mai puțin îngustă. Să amintim, în acest sens, cele zece perechi de contrarii socotite principii de funcționare ale întregului univers, principii între care perechea „bun-rău“ are un plus de demnitate, de vreme ce le definește, oarecum, pe celelalte, jumătate din ele formând, convențional, seria binelui, cealaltă jumătate seria răului. Și cu toate că pentru acești filosofi „Binele suprem nu există în obârșia

lucrurilor“, deci nu este cauză a originii lumii, se dovedește totuși cauză a armoniei ei (armonia fiind înțeleasă ca echilibru între contrarii)și, totodată, un deziderat ideal, de nerealizat în condițiile universului concret, oricât de mult s-ar strădui însăși divinitatea să-l atingă (*Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea 2, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, pag. 31).

Cu pitagoricii rămănem, însă, într-o poziție nesigură, incomodă față de bine; oricum, nu trecem, încă, granița în metafizic, cu toate că perechea și neperechea, structuri ale Unității ca principiu, fac și ele parte din contrariile înseriate sub semnul răului și cel al binelui. Întâiul care face, în mod cert, acest pas este, după Aristotel, abia Empedocle, ale cărui principii, Philia și Neikos, sunt, evident, o expresie a Binelui și a Răului, de vreme ce Philia, considerată ca ceva bun, e cauza tuturor celor bune, iar Neikos-ul, socotit rău, cauză a tuturor celor rele (*Idem*, pag. 443). Numai că, datorită stângăciei sale, Empedocle nu-și poate conștientiza pe deplin consecințele teoriei; în plus, Philia, doar ca ceva bun, nu poate să exprime Binele în sine, Binele absolut, ci numai Binele prin accident, nefiind înțeleasă ca scop (semn distinctiv pentru bine), ci numai drept cauză motrice și materială. De altfel, Aristotel, sub influența *Phaidonului* lui Platon, este dispus să-i acorde și lui Anaxagoras tendința de a socoti Binele drept principiu, de vreme ce Nous-ul, „Inteligența“ „aceea care produce mișcarea“, „o produce în vederea unui scop «care» trebuie să fie deosebit de inteligentă“ (Aristotel, *Metafizica*, XII, 10, 1075a).

Evident, atât Platon, cât și Aristotel nu fac decât să speculeze anumite potențe ale doctrinelor înaintașilor, pe care le valorifică dintr-o perspectivă partizană, dar întreprinderea nu e în întregime gratuită; sămburele de adevăr, deși deformat prin supralicitare, răzbate la suprafață și, datorită lor, cei doi pot fi considerați momente pregătitoare ale drumului metafizic către Bine. În acest sens, o figură aparte realizează poziția filosofică a lui Socrate, la care întâlnim două perspective distincte asupra conceptului respectiv. Mai întâi avem de-a face, desigur, cu binele moral, pe care Socrate încearcă să-l scoată la iveală (asemenea virtuții și a

tuturor componentelor tablei umane de valori) din sufletul fiecăruia dintre noi, pentru ca orîșicine să-l pună în practică neabătut. Dar acesta nu are o deschidere prea evident metafizică. Socrate însă mai are meritul de a exprima, pentru prima dată în mod explicit, conștiința de sine a omului ca ființă privilegiată în univers. Potrivit convingerii sale, cosmosul se caracterizează prin ordine și frumusețe, fiecare lucru și fenomen avându-și locul său precis, bine determinat în cadrul întregului, toate fiind îndreptate de către o inteligență supremă, cu pricepere și înțelepciune, spre un unic scop: folosul sau binele omului. Acesta este adevăratul beneficiar al impresionantei și neobositei desfășurări de forțe cosmice și, cu toate că este o ființă limitată, imprimând astfel același caracter particular binelui, care domnește peste tot în univers, poziția reprezintă o bună rampă de lansare a gândului platonian că pentru *orice lucru*, cauza potrivit căreia se naște, moare sau există este tocmai *binele lucrului respectiv*, justificând aceasta prin faptul că Spiritul, cauza primă și ordonatorul lumii, nu ar putea acționa altfel decât în felul în care e cel mai bine pentru toate (Platon, *Phaidon*, 97b–98b). Deși e aici o vădită extrapolare, Platon nu-l trădează total pe Socrate, mai ales că și acesta, în *Amintirile* lui Xenofon, are o încercare timidă de a explica rațional constituția fizică a animalelor, arătând folosul ce rezultă pentru ele din așezarea, într-un anumit fel și nu în altul, a diferitelor părți ale organismului lor (Xenofon, *Amintiri despre Socrate. Convorbiri memorabile*, cartea I, cap. 4, Chișinău, Editura Hyperion, 1990, pag. 22).

În plus, un alt descendent al spiritualității socratice, Euclid megaricul, nu se sfiește să facă saltul în metafizic, promovând ideea unei ființe imuabile, singura existentă, adevărata realitate, la care nu poți ajunge decât prin gândire și căreia îi dă numele de Zeu, rațiune, inteligență superioară și Bine (Henri Ritter, *Histoire de la philosophie*, tom II, Paris, Ladrance, pag. 109).

Dar cel care deschide calea regală direcției metafizice a Binelui în filosofia greacă este, într-adevăr, Platon. Iar el o face fără să ignore cătuși de puțin direcția etică, dimpotrivă, pornind de la ea, presupunând-o în permanență, urmărind s-o justifice confe-

rindu-i forța necesității, satisfăcând astfel, în mod strălucit, o cerință căreia slăbiciunea înaintașilor nu fusese în stare să-i facă față. Așadar, drumul lui Platon către Binele absolut e de natură inductivă. Ceea ce ne rămâne de făcut este să-i urmărim serpentinele, începând de la kilometrul său zero: ideea comună că omul înclină invariabil către util, convenabil, avantajos, într-un cuvânt către ceea ce-i face sau i se pare că-i face bine. Ținta supremă și permanentă a omului e binele său, posesiunea lui însemnând fericirea. Numai că înclinația respectivă nu e o caracteristică umană, ci un dat natural funciar, ușor de decelat mai întâi în comportarea oricărei ființe vii (vezi, în acest sens, demonstrația din *Banchetul*). Faptul are menirea să ne lărgescă perspectiva din care să judecăm lucrurile și, proiectând efortul uman mai mult sau mai puțin conștient pe fundalul unui mecanism implacabil, să obținem deja o primă justificare a lui, de natură obiectivă.

Se pare, însă, că viziunea nu este suficientă, căci ridică imediat dificultăți: pe de o parte, ea este, încă, strâmtă, limitându-se la un mod de a fi, totuși, particular (sfera fizică a existenței, ba, chiar, numai o parte a ei), care-și reclamă la rândul său justificarea, iar, pe de altă parte, prea amplă, pentru că nu ne ajută defel să rezolvăm problemele reale conștientizate deja în cadrul direcției etice: faptul că oamenii nu se înțeleg în legătură cu ceea ce este bine și ce nu, că foarte mulți cred că binele lor înseamnă rău pentru semenii sau că, încredințați fiind că-și realizează binele propriu, ajung să-și facă, în realitate, rău.

O dovadă în plus că perspectiva trebuie schimbată sau, cel puțin, corectată, ne-o oferă chiar mai sus amintitul Callikles, care-și fundamenta poziția total iresponsabilă pe „dreptul natural“, deci pe eterna vizibilă ciocnire dintre diversele specii de animale. Or, Platon este ostil acestui punct de vedere; dacă i se pare firesc că oamenii vor binele, nu mai consideră normal ca binele unuia să fie răul altuia, căci astfel, în ultimă instanță, cele două ar coincide, fapt ce ar ruina, inevitabil, poziția inițială.

Ce este oare de făcut? Răspunsul constă în aceea că nu trebuie pornit, în nici un caz, de la individual, ca atare, ci de la ceea ce îi

conferă acestuia identitatea specifică, de la natura lui, de la ceea ce-l definește în mod esențial, delimitându-l în lume ca mod distinct de a fi. Prin urmare, binele meu, binele tău sau binele lui sunt încărcate de precaritate, conțin, inevitabil, pericolul invalidării și nu pot căpăta girul autenticității, decât din perspectiva binelui *nostru*. Acesta este expresia cea mai decantată a veritabilei noastre existențe. Iar binele în general nu reprezintă nimic altceva decât modalitatea pură, perfectă-de a fi. Ce trebuie însă, inevitabil, să caracterizeze tipul perfect de existență? Evident, neschimbarea, identitatea cu sine însăși, eternitatea, plenitudinea, bogăția neîngrădită și, în același timp, claritatea de cristal a simplității originare, splendoarea sublimă; fecunditatea inepuizabilă și forța irezistibilă de atracție pentru acela capabil să o înțeleagă. Căci este ușor de sesizat că este vorba de o existență inteligibilă, de negăsit, oricât am căuta-o, cu simțurile naturale, în jurul nostru și în natură, în general, totul fiind în mișcare, în devenire, nașterea și pieirea perpetue dominând întregul univers fizic, pe care ființa și neființa și-l dispută deopotrivă.

Astfel că existența absolută (Ființa adevărată, realitatea pură) constituie cu totul altă lume, la care nu avem acces decât prin rațiune. Ea reprezintă modelul ideal al lumii obișnuite, sensibile, care, datorită materialității sale, nu poate să capete decât condiția de copie imperfectă a celei dinainte.

Dintr-o dată avem acum revelația inevitabilei nedesăvârșiri și deci a răului de neocolit, căci tot ceea ce nu poate fi absolut e relativ, grevat, într-o măsură mai mică sau mai mare, de lipsa binelui, prin urmare, de rău. Și dacă însăși natura, cu toată funcționarea ei de mecanism exact și docil, pus la punct după cele mai bune intenții ale unui excelent Demiurg (*Thimaios*) sau prin forța obscură a misterioasei participări, întruchipează veșnic numai o năzuință către perfecțiune, cu atât mai mult în cazul omului, dotat cu posibilitate de deliberare, capacitate de opțiune și deci de a acționa conștient într-o direcție sau alta, paleta neîmplinirii (distanța dintre ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie) în mod firesc va apărea cu mult mai vastă. De aici controversile dintre indivizi, de aici confundarea binelui cu răul, de aici eșecul

în atingerea scopului suprem, chiar dacă toate cauzele de mai sus acționează cu efect negativ numai pe fondul unei condiții esențiale: ignoranța, neștiința.

În ceea ce privește natura, lucrurile sunt simple: ea este de la început și pentru totdeauna, o imagine a lumii inteligibile: imperfectă, e adevărat, dar, în același timp, fidelă exact în măsura în care se poate, atât cât permite factorul inhibant al corporalității sale. Și atunci, lumea aceasta este, oricum, și frumoasă și bună, cea mai splendidă imagine posibilă a celei inteligibile.

În schimb, cu viața omului problema se complică: acesta poate să eșueze pe cele mai de jos nivele de degradare, aflate sub pecetea răului ca sub o lespede de plumb, dar și să se înalțe cu fiecare clipă, mereu și mereu, angajat într-o neobosită ascensiune către virtute, către lumină, către Bine, fără ca zborul să-i capete din start povara neîmplinirii. Căci, în acest caz, cel puțin dintr-un anumit punct de vedere, Binele, absolutul, poate fi cucerit. De ce? Pentru că omul este ființă compusă, ce ține deopotrivă de cele două lumi (făcând dovada vie a legăturii dintre ele): de lumea sensibilă prin corpul său, iar de lumea inteligibilă prin suflet, care îi conferă identitatea. Sufletului, a cărui natură este „asemenea“ realităților pure și care se hrănește chiar cu ființă, îi este relativ ușor să cunoască Binele. Aflat în starea sa originală, înaintea închiderii într-un trup, situat undeva în preajma a ceea ce este absolut, el face periodice pelerinaje ca să contemple Ființa și, contemplând-o, să se hrănească, adică să se umple de ființă, contopindu-se cu aceasta. Or, Ființa este, spuneam, absolutul, existența perfectă, Binele deci. Cunoscându-l și contopindu-se cu el, sufletul își va reface forța vitală, păstrându-și integritatea condiției, aflându-se, de fapt, în acele momente, în punctul culminant, deplin, de manifestare a modului său de a fi. Cunoscând, așadar, Binele, automat sufletul îl dobândește pentru sine. De aici nevoia revenirii permanente la tărâmul Ființei ca la un izvor fermecat (*Phaidros*).

Fiind prin excelență o natură cunoscătoare, pentru suflet nu se pune mai departe problema să și „facă“ binele, de vreme ce-i este familiar. Mai întâi pentru că în lumea inteligibilă nu mai este

nimic „de făcut“, totul fiind deja perfect, deci „bine“, iar în „colonia sufletelor“ din imediata ei apropiere, binele e de la sine realizat dacă acestea l-au văzut și nu-l mai uită. Iar în momentul în care l-au uitat sau nu și-au reînnoit îndeajuns provizia de „hrană“, dispar din zona privilegiată, pierzându-și aripile, condamnate să țină tovărășie câte unui trup. Astfel apare omul, și abia pentru el se pune, într-adevăr, problema de a face bine. Și asta din mai multe motive. Mai întâi pentru că, în lumea lucrurilor, Binele ca atare nu există: aici avem de-a face numai cu un bine relativ, coruptibil, care trebuie continuu făcut și refăcut. În al doilea rând, pentru că omul concret, ca orice reprezentant imperfect al unui mod distinct de a fi, neaflându-și rațiunea de existență în suma datelor sale individuale, caută, firesc, să se împlinească, ieșind mereu din sine pentru a-și dobândi sinele autentic. Iar dacă în cazul celorlalte moduri de existență aceasta se petrece după mecanisme bine reglate, omul, datorită sufletului rațional, este subiect al acțiunilor sale, singurul despre care putem spune, cu adevărat, că „face“.

La o primă vedere, lucrurile ar părea chiar simple. Într-adevăr, deoarece sufletul a văzut deja Binele, el știe încotro să dirijeze intențiile și acțiunile umane, în plus, motivația lui este mult mai puternică decât la restul ființelor, căci el a simțit, deja, sublima beatitudine a contopirii cu absolutul și e conștient că nimic altceva nu poate fi mai de dorit. Dar iată că oamenii nu se înțeleg asupra binelui și, de multe ori, fac chiar lucruri rele în mod deliberat, ceea ce ar fi exclus în condițiile mai sus amintite. Explicația este că sufletul proaspăt intrupat nu-și mai amintește de cele văzute înainte. Mai mult, abia venit într-o lume necunoscută, are nevoie de o perioadă de acomodare, în care se lasă „dus de mână“ de către corp, deși menirea lui reală este de a-l conduce pe acesta. Acum se naște pericolul ca sufletul să nu-și mai poată reveni și, obișnuindu-se prea mult cu ceea ce-i oferă această lume și cu tovărășia trupului, să nici nu se mai gândească la ceea ce există cu adevărat. În felul acesta este firesc să oscileze, să nu deosebească binele de rău, să caute comodități și plăceri meschine, să-și urmărească (pseudo)interesul lovind fără regret în cei din jur.

Așa stând lucrurile în cele mai multe cazuri, șansa sufletului de a-și redobândi starea de grație, în fond, șansa omului de a-și realiza pe deplin condiția umană constă în aceea că sufletul nu-și pierde niciodată capacitatea de a-și reaminti. Iar dacă e înzestrat cu forța de a rezista tentațiilor corporale, dacă mai înainte a văzut cât mai mult din Ființă, și, de ce nu, dacă mai are norocul unor împrejurări nepotrivnice, încet-încet, el va începe să-și aducă aminte.

Reamintirea e, în realitate, o ascensiune mentală anevoioasă și îndelungată, continuu alimentată de un mod de trai exemplar prin reticență și cumpătare, precum și de o activitate de cunoaștere tot mai complexă. Drumul acesta este al dialecticii, de care (odată dobândită în urma însușirii depline a tuturor artelor și științelor) ne vom folosi fără greș pentru a decanta esența de aparență, realitatea de copia ei, adevărul de fals, realizând ceea ce se cheamă veritabila știință, *episteme*: cunoașterea neschimbătoare, a existenței absolute. În cadrul ei vom dobândi, treptat, reamintirea fiecărei Idei, a fiecărui mod perfect de a fi, care fundamentează și susține prin propria perfecțiune un gen, o specie a lumii perisabilelor, căpătând, astfel, cunoașterea a ceea ce este cel mai bine pentru genul sau specia respectivă (și, implicit, pentru exemplarele lor). Apoi, pentru că Ideile nu pot fi izolate unele de altele (altfel n-ar mai constitui o „lume“, un sistem coerent căruia îi formează varietatea structurilor interne), vom reuși, până la urmă, integrând o Idee mai puțin generală în alta cu un caracter de mai mare generalitate, să refacem întregul și să ne ridicăm la Ideea supremă, cea care le cuprinde în sine pe toate, fiind una singură și, totodată, expresia autentică a întregii lor lumi.

Această Idee nu poate fi alta decât Ideea Binelui, care este principiu de existență și simbol al fiecărei Forme (Idei), de vreme ce Ideea reprezintă binele absolut al unei părți distincte a realității. Ideea este un mod particular, distinct de a fi, dar, în același timp, perfect între limitele sale; Binele este expresia perfecțiunii ca atare, ca modalitate distinctă de a fi (opusă relativului, imperfecțiunii). Binele, ca ideal de perfecțiune, este Idee în calitate de *model* (de formă) absolut pentru lumea relativă: și Ideea e model

(pentru o parte a aceleiași lumi); dar el este mai presus de oricare Idee concretă pentru că nu exprimă nici un mod particular de a fi, e un model pentru întreg și exprimă caracterul esențial al tuturor Ideilor, legându-le, în mod profund, între ele. Binele este o Idee în sensul de unitate și sinteză a lor, e punctul culminant în care se întâlnesc toate.

Punând în evidență semnificația lor profundă, Binele aruncă, în același timp, asupra-le lumina adevărului, revelându-se astfel și ca principiu de cunoaștere în cadrul lumii inteligibile. În aceste condiții, cunoscând Binele, cunoști, de fapt, totul: știi principiul tuturor lucrurilor și al fiecăruia în parte (Ideea sa); necunoscându-l, nu cunoști nimic: căci, oricât ai cunoaște Ideile ca atare, neștiindu-le semnificația și rostul, locul lor inconfundabil în sistem, le-ai ratat adevărul și înțelesul; ai ratat, implicit, și cunoașterea lucrurilor, rămânând prizonierul unei viziuni înguste, neautentice asupra lor.

Raporturile dintre Bine, Idei și lucruri sunt, totuși, dificil de înțeles, de aceea Platon, pentru a ni le face mai intuitive, le compară cu cele dintre soare, lucruri și umbrele lor (*Republica*, VI). Așa cum soarele, prin căldură, face să rodească și să crească totul în jurul nostru, încât fără el nimic n-ar exista, tot așa Binele este izvorul de existență în lumea inteligibilă. Și, la fel cum cel dintâi, prin lumină, face ca lucrurile să poată fi văzute și ochiul nostru să poată să le vadă, într-un chip asemănător Binele proiectează adevărul asupra Ideilor și face să apară cunoașterea în mintea noastră. Iar drumul anevoios al înălțării către lumea Ideilor și către Bine și-l imaginează ca pe un urcuș penibil pe povârnișurile întunecate ale unei grote pe ai cărei pereți joacă umbre înșelătoare, către realitatea exterioară, spre lucrurile naturale și spre soare.

Încărcate de forță sugestivă, analogiile au și rolul să ne încante, să ofere chiar un moment de plăcută odihnă spiritului nostru prea obosit să-l urmeze pe Platon până la capăt în înțelegerea rațională a tuturor acestor lucruri. Spiritul comun nici n-ar putea să fie altfel, căci singurul căruia îi pot fi ele clare este adevăratul filosof, cel care a parcurs în mod real drumul până la

Bine, posedând, astfel, cunoașterea supremă. El este cel al cărui suflet a ajuns, în momente de grație, să se hrănească din nou cu Ființa, dobândindu-și iar binele, autentica sa condiție.

Dar acum nu mai este vorba doar de suflet, ci se pune problema atingerii autenticei condiții umane; or, sufletul este numai o parte a omului și, dacă prin cunoașterea absolută, latura sa spirituală poate fi pe deplin satisfăcută, cealaltă parte, corpul, constrâns să viețuiască pe pământ, reclamă acțiunea practică, concretă, care implică relații inevitabile cu semenii și cu lucrurile. Prin urmare, pentru ca omul să-și manifeste plener condiția, trebuie nu numai să cunoască, ci și să practice binele.

Dar n-am căzut, oare, astfel, în capcana unui cerc vicios? Să ne amintim ce spuneam mai înainte: pentru a scăpa de pericolul relativismului etic, am făcut saltul în metafizic, identificând binele omului cu autentica sa condiție umană: iar acum am ajuns la concluzia că, pentru a o putea atinge, deci pentru a-și realiza binele, el trebuie să practice... tot binele. Problema însă, se rezolvă făcând apel la distincția dintre Binele absolut și binele particular (nu relativ).

Așadar, există binele general, binele pentru toată lumea (perfectiunea existenței) exprimat prin Binele absolut. Există apoi un bine particular divers: al omului, al animalului ș.a.m.d., deci pentru fiecare gen sau specie de lucruri, bine care, deși limitat, poartă caracteristica necesității, fiind exprimat prin câte o Idee (un mod particular de a fi, dar în același timp perfect între limitele sale). Ce înseamnă realizarea binelui propriu omului, reflectat de Ideea de om, deci ce înseamnă să fii om cu adevărat? În ce constă, cu alte cuvinte, manifestarea deplină a condiției umane?

Mai întâi, în a-ți exercita neîngrădit puterea de cunoaștere, pentru că, printr-o parte a ta, prin suflet, ești o ființă prin excelență cunoscătoare. Realizarea acestui deziderat se face prin cunoașterea absolută, care este, inevitabil, cunoașterea a ceea ce este absolut, deci a Ființei, a Binelui. Acest lucru înseamnă și înțelegerea faptului că nici un bine particular nu se poate opune altuia, ci că ele se armonizează în realizarea celui general.

Dar cunoașterea Binelui absolut implică și realizarea acestuia; cine cunoaște Binele se contopește cu el, devine asemenea lui și, ori de câte ori se ivește prilejul (tot timpul, de fapt), face binele fără să dea greș. Căci binele relativ, concret, rezultă firesc din Binele absolut și, posedându-l pe acesta din urmă, nu te poți înșela dacă un lucru sau o faptă sunt potrivite sau nu în anumite condiții date. Asta înseamnă că, în orice împrejurare, acționezi pe baza cunoașterii autentice a lucrurilor, a mijloacelor prin care acestea pot fi cel mai eficient manevrate, a ceea ce natura lor îți permite sau nu îți permite să faci din ele, și că, în relațiile cu semenii, ai conștiința permanentă a faptului că toți au același statut de existență ca și tine.

Condiția umană autentică presupune, deci, să atingi, prin cunoaștere, Binele, să te contopești mental, sufletește (să-ți hrănești sufletul) cu el și, totodată, să devii cât se poate de bun și în viața materială, pământească, realizând binele în fiecare împrejurare, pentru orice lucru cu care ai tangență. Desigur, în lumea lucrurilor, nimic nu poate fi perfect, absolutul nu e ceva de realizat aici, dar, prin intermediul omului, totul poate să se apropie, continuu, de desăvârșire.

Așadar, binele particular pentru om înseamnă a cunoaște Binele absolut și a-l aplica la împrejurările concrete, încercând să apropii cât mai mult realitatea sensibilă de cea ideală; cu alte cuvinte: a cunoaște perfecțiunea și a încerca să o transpui în lumea imperfectă, în măsura în care se poate. Prin aceasta, omului i se recunoaște un statut privilegiat în univers, căci el împarte cu Divinitatea greaua, dar fascinanta sarcină a creației. Condiția umană se apropie de cea a Demiurgului: cu ochii la absolut, omul încearcă să perfecțeze această lume și, în primul rând, pe sine însuși. Trasând universului natural limite date o dată pentru totdeauna, Divinul lasă omului șansa de a putea să și le depășească pe ale sale, de a deveni, prin efort neobosit și conștient, propriul artizan, și chiar de a se contopi, apoteotic, cu Acesta, devenind asemenea Lui. Ideea de om cuprinde în ea posibilitatea mai binelui, a continuei ascensiunii a celor care participă la ea, către desăvârșire.

După o atât de amplă desfășurare de raționamente, Platon reușește să ofere argumente solide înclinației omului către bine, consolidând poziția optimiștilor din cadrul direcției etice, pe care o justifică din plin, chiar dacă pentru asta a fost nevoie s-o depășească, bătând hotărât cărările binelui metafizic. Căci, în ultimă instanță, nici scopul său nu era altul decât de a îmbunătăți comportamentul și viața omului; și, ca și filosofii de dinainte, avea opiniile lui concrete referitoare la ceea ce e bine și ce e rău; numai că și-a dat seama că ele n-ar fi putut avea mai multă valoare decât oricare altele, dacă le-ar fi expus singure, lipsite de un fundament teoretic cât mai convingător.

În acest sens, am urmărit deja drumul gândirii sale, în urma căruia ajunge să concluzioneze că binele nu este totuna cu răul, că e necesar ca omul să facă binele, că binele individual, pentru a fi autentic, nu trebuie să intre în conflict cu cel general, că, în orice împrejurare, binele concret se realizează prin aplicarea celui ideal la condițiile date și că, în sfârșit, cel care are știința Binelui absolut nu se înșală niciodată asupra binelui relativ.

Toate acestea fiind stabilite drept cadru general, Platon încă nu se grăbește să treacă la etalarea unui sistem etic propriu. Pentru asta ar fi trebuit, potrivit logicii argumentației dinainte, să-și asume deschis rolul filosofului, al omului desăvârșit, care a dobândit știința supremă, știința Binelui. Abia în finalul vieții, scriind *Legile* statului ideal, el face, implicit, acest lucru. În plus, la acea dată, gestul nu mai putea apărea surprinzător, legarea eticii de politică fiind deja justificată în *Republica*. Căci Platon, de vreme ce ajunsese la concluzia că există totuși o știință a Binelui, una singură, pe baza căreia se putea fundamenta o etică obiectivă, nu putea accepta situația ca cel care le deținea secretul să se adreseze semenilor săi ca un simplu particular, prin sfaturi și sentențe de care aceștia să fie liberi să țină cont sau nu. Știința teoretică și, implicit, practică a filosofului trebuia să se impună fiecărui individ cu autoritatea conferită de forța constrângătoare a statului, prin educație și prin legi. Etica lui Platon nu este, deci, una doar individuală, intimă, care să ne privească personal; ea pune ferm problema necesității și a responsabilității, căci binele

urmărit este, în primul rând, acela al statului (al genului uman organizat specific), în lipsa căruia nici binele individual n-ar fi posibil.

Dacă, în felul acesta, Platon reușea să armonizeze cele două direcții (etică și metafizică) relative la bine, direcții care până la el se ignoraseră reciproc, Aristotel, în schimb, având conștiința clară a fiecăreia, decretează, într-un mod categoric, autonomia acestora. În acest sens, *Etica nichomahică* afirmă că binele ultim, suprem, pe care omul trebuie să-l urmărească în viață este un bine practic, concret, care îi este accesibil, pentru că n-ar fi altceva decât activitatea sufletului său în conformitate cu virtutea, fapt care conferă chiar specificul uman. Acest bine, menit să asigure omului fericirea, poate fi urmărit și dobândit făcând abstracție de oricare altul de natură metafizică, cu care nici nu are, de altfel, vreo tangență. Activitatea umană practică se poate dispensa ușor de cel din urmă, obținând chiar profit datorită acestei atitudini.

Și totuși, Aristotel nu este dispus câtuși de puțin să renunțe la Binele absolut, dimpotrivă, insistă asupra lui în *Metafizica*, plasându-l în rândul cauzelor prime, socotindu-l principiul de existență și de cunoaștere al lucrurilor, dezvăluind în legătură cu ele ceva esențial: ținta și rostul lor. De fapt, Aristotel, departe de a ignora sau de a disprețui Binele, îi menține aceeași poziție privilegiată ca și Platon, socotindu-l obiectul științei supreme, al științei divine, adică aceea care, fără să urmărească eficiența sau folosul, fără să devieze de la esența ei și fără să-și trădeze condiția, exprimă cunoașterea prin excelență: deplină, pură, cunoașterea a ceea ce este absolut: primele principii și cauze. Acestea sunt, desigur, arhicunoscutele patru: materială, formală, eficientă și finală, pe care Aristotel, la început, are mare grijă să le depar-tajeze, pentru a evita orice confuzii. Semnificativă pentru acest lucru este dojana adresată lui Empedocle și Anaxagoras, care n-ar fi făcut distincția necesară între cauza finală (binele) și cauzele eficientă și materială, răpind, astfel, Binelui caracterul absolut, transformându-l într-o simplă calitate. Or, Binele are, într-adevăr, un caracter absolut, de vreme ce este principiu al lucrurilor; și nu se poate să nu fie principiu, când orice lucru din univers și

cosmosul în întregime nu se manifestă deloc la întâmplare, ci urmărind, invariabil, un scop precis: excelența propriei existențe; cu alte cuvinte: binele pentru fiecare și pentru întreg (Tot). (Nu suntem, iată, prea departe de Platon.)

Binele este, astfel, principiul de dirijare și ordonare, funcții esențiale datorită cărora nu poate fi deloc minimalizat. El trebuie să se regăsească, în mod inevitabil, în explicația ultimă dată lucrurilor, căci este o structură a Ființei ca ființă, a substanței, exprimând perfecțiunea acesteia și infinita ei forță de atracție. În așa măsură i se pare de reprezentativ Binele pentru suprema realitate, încât, atunci când îl ia în discuție separat, Aristotel îl tratează ca și cum ar fi Principiul, ca și cum ar fi uitat de existența celorlalte trei. Acest lucru apare evident, de exemplu, în cadrul polemicii cu platonismul de bătrânețe, despre care ne spune că, socotind Binele ca principiu (fapt pe care Aristotel îl acceptă fără să fie de acord cu transcendența acestuia), îl consideră identificat cu Unul matematic (ceea ce filosoful nostru ezită să afirme) și, mai mult, îl pune într-o poziție inferioară lui, declanșând reacția hotărâtă de respingere din partea Stagiritului (*Metafizica*, XIV (N), 1091 b).

Și totuși, vorbind de Ființa ca ființă în calitate de materie și formă, Aristotel pare să fi uitat de Bine, ca și de cauza eficientă. În realitate, ele n-au fost, însă, abandonate, căci ambele sunt perfect conservate în formă, cu care, de altfel, se identifică, deoarece forma, definind lucrul în esența lui ideală, exprimând ceea ce este el cu adevărat, forma, deci, este, implicit, binele său, scopul final pe care-l urmărește și, totodată, motivația ultimă care-i determină mișcarea, așadar, cauza eficientă.

Contopirea celor trei cauze într-una singură nu este întâmplătoare, ci reprezentativă pentru efortul lui Aristotel de a ne sugera unitatea principiului. Căci acesta, pentru a-și păstra caracterul absolut, pentru a fi nelimitat, nepieritor, necoruptibil, nu trebuie să fie decât unu, indiferent de câte roluri joacă și cu câte funcții explicative, vizavi de lumea sensibilă, ar fi însărcinat. Iar la Aristotel principiul este, într-adevăr, unul singur: Ființa ca ființă sau substanța; dovadă faptul că forma și materia sunt de

neseplat în lucruri, că doar din punct de vedere logic le poți distinge una de alta, că în realitate, există numai materie informată și formă încărcată de conținut material, faptul că ele nu-și sunt indiferente, pentru că nu orice formă acceptă orice fel de materie și invers, că, în sfârșit, distincția dintre ele nu este absolută de vreme ce o formă anumită poate să joace rol de materie pentru o altă formă (exemplu: forma „lemn“ este materie pentru forma patului sau a mesei).

În perioada postaristotelică se manifestă cu vigoare direcția etică în conceperea binelui, apărând sisteme importante, mai mult sau mai puțin vaste ca: stoicismul, epicureismul, scepticismul. Asta pentru că, în condițiile de intensă activitate seismică a istoriei declanșate cu elenismul, filosofia încearcă să găsească mijloace de salvare concrete individului, care se simte tot mai slab, mai stingher, înstrăinat de semeni și de lume. Direcția metafizică se estompează până ce gândirea greacă, îndreptându-se implacabil către final, după ce și-a epuizat toate direcțiile originale de manifestare, începe să se hrănească din sine însăși, într-un proces parcă de autodevorare, făcând să izbucnească tot felul de neo-isme.

În acest fel, sub pecetea lui Platon, începe iarăși să se înfiripeze meditația asupra Binelui ca principiu, deși mai întâi într-o expresie negativă, căci Philon Evreul îi refuză categoric acest nume Ființei sau Divinului; dar asta numai pentru că ceea ce este suprem, absolut, ceea ce reprezintă rațiunea de a fi a lumii, ne este inaccesibil, neputând fi atins, cunoscut, exprimat. El reprezintă originarul, purul, simplul prin excelență, existând singur într-o identitate veșnică cu sine însuși, lipsit fiind de atribute, care ar însemna diferențieri și i-ar distruge omogenitatea. De aceea, nimic din experiența noastră practică sau teoretică nu poate fi capabil măcar să-l sugereze. Nici una din noțiunile noastre cele mai elevate nu i se poate aplica la modul propriu, căci el exprimă ceva mai presus de orice realitate la care ar putea face trimitere vreun concept. Prin urmare, acest ceva absolut nu poate fi Binele, căci este mai presus de bine; nu poate fi nici Unul, căci este mai presus de unitate; iar dacă ne folosim totuși de niște

cuvinte ca: Ființa Imobilă, Totul, Simplul, atunci când facem referiri la el, e pentru că nu avem altă șansă de a ne face posibilă comunicarea în legătură cu acesta.

Respingând (din dorința de a fi consecvent logic), de drept, Binele ca principiu, de fapt, Philon nu se poate dispensa de el în caracterizarea principiului, ceea ce-l face pe Henri Ritter să afirme: „Philon, respingând doctrina lui Platon că Dumnezeu este binele, derivă totuși, în maniera lui Platon, imutabilitatea lui Dumnezeu din chiar faptul că Dumnezeu este binele sau cel foarte bun: ceea ce face ca el să nu poată deveni nici mai bun, nici mai rău. Astfel, și fără să se teamă de a se contrazice, el spune de-o sută de ori despre Dumnezeu că este bun; chiar își fundamentează doctrina creației lumii pe aceasta, de vreme ce caută în bunătatea lui Dumnezeu rațiunea pentru care el a creat, și o găsește în fericirea pe care Creatorul a știut s-o comunice prin darurile sale.“ (Henri Ritter, *Histoire de la philosophie*, tom IV, Paris, Ladrang, pag. 359-360.)

Aceeași recunoaștere mascată, ocolită, a Binelui la nivel absolut o întâlnim și în cazul lui Plutarh, pentru care lumea este dominată de două principii, care sălășluiesc în suflet: binele și răul, primul provenind de la Divin, al doilea chiar de la suflet, a cărui latură rațională, aceea care conține binele, este o parte a Divinității. În schimb, Ființa lui Numenius, ființă ce nu poate fi corp (pentru că ar fi perisabilă), nici materie (care e instabilă), dezvoltându-se infinită, indeterminată, rațională, incognoscibilă, imuabilă, simplă, este chiar binele în calitate de cauză imaterială a materiei. Binele în sine este deci pentru Numenius principiul lucrurilor, deși acesta, fiind substanță pură, e inactiv, e tatăl zeului formator, tată pe care el și-l contemplă ca să poată crea lumea și de la care dobândește știința și semințele lucrurilor. Zeul secund intruchipează cauza secundară, eficientă, în timp ce Binele, legislatorul lumii, e cauza ei primă, modelatoare; și, deși este, în sine, incognoscibil, rațiunea noastră îndelung exersată se poate contopi, până la identificare, cu acesta, cu toate că numai într-un chip indirect, prin asimilarea zeului secund (cognoscibil), care este o copie fidelă a celui prim.

Numenius a fost, spun unii (alții contestă faptul), profesor al lui Plotin, neoplatonic care va reuși să închege cea mai amplă și valoroasă viziune asupra Binelui ca principiu din perioada crepusculară a filosofiei grecești*.

* Pentru citatele din Plotin s-a apelat la textul francez și uneori chiar la cel grec din ediția parțial bilingvă *Ennéades*, I–VI, Paris, Les Belles Lettres, 1924–1938, realizată de Émile Bréhier. Prima cifră romană indică tomul, a doua, capitolul, iar cifra arabă, paragraful (*n.a.*).

CAPITOLUL I

BINELE ȘI PRINCIPIUL

S-ar putea spune că titlul acestui capitol, *Binele și principiul*, care sugerează dualitate, punctând (cu ajutorul conjuncției coordonatoare) distincția între concepte, se îndepărtează întrucâtva, încă din start, de Plotin și că un altul, formulat, de pildă, *Binele ca principiu*, s-ar vădi cu mult mai adecvat. Totuși, raporturile dintre cele două nu pot fi rezolvate atât de tranșant, sferile lor nu se suprapun până la confundare, conceptul unuia nu poate fi aplicat cu ochii închiși celuiilalt, ci trebuie făcute o mulțime de nuanțări, absolut necesare pentru a exprima cât mai fidel complexa împletitură dintre ele.

Cel care complică lucrurile este, de fapt, un al treilea termen, care, aparent, dat fiind nivelul înalt la care se plasează discuția, n-ar putea fi în nici un fel de luat în seamă, dar care, în fond, este instanța supremă de validare a relațiilor concrete Bine – Principiu și, în același timp, suportul fără de care totul s-ar prăbuși din lipsa oricărui sens. Este vorba de realitatea sensibilă, de lumea lucrurilor, cu alte cuvinte de fizică, în „beneficiul“ căreia se desfășoară orice meta-fizică. Și, oricât de mult s-ar sublinia, din punct de vedere ontic, superioritatea celei din urmă, din punct de vedere ontologic, ea trebuie să fie capabilă s-o justifice pe prima, să ne ofere „cheia“ înțelegerii ei cât mai logice cu putință; altfel, pecetea neîncrederii și, automat, a neautenticității o vor marca inexorabil. Astfel că fizicul și metafizicul se presupun reciproc, sunt complementari și-și impun unul altuia exigențele proprii. În

același timp, ei sunt termeni opuși, sunt capetele ferme ale unui drum fără lungime și fără contururi bine stabilite, obligând gândirea care se încumetă a-l străbate să joace, cel mai adesea, rol de explorator-constructor.

În aceste condiții, sarcina cea mai grea e ca, menținând enorma (obligatoriu) distanță, păstrând nealterate specificul, individualitatea fiecăruia și, mai ales, având conștiința clară a diferenței de nivel exprimată printr-o adevărată prăpastie ontică, drumul să rămână, totuși, drum, adică legătură, cale de acces dintr-o parte în alta. Iar greutatea străbaterii lui să țină numai de gradul de exersare a minții, nu de hățisuri nedefrișate, de mlaștini fără fund sau bolovani imenși neprefăcuți în pulberi. Dacă nu ții cont de acest lucru, echilibrul (întotdeauna fragil și tensionat) dintre capete se va rupe, drumul va dispărea și vei ajunge fie, ca Parmenide, să negi existența lumii din perspectiva inteligibilului pur, fie să spui că metafizicul intră, efectiv, în componența lucrurilor, precum pitagoreii. În ambele situații, intenția originară a oricărui demers filosofic este trădată sau eșuează, făcând sistemul să se clatine, descoperindu-i și șubrezenia.

Cu alte cuvinte, problema capitală a metafizicii este aceea a medierii. Desigur, obiectul ei direct de studiu este Principiul, însă necesitatea amintită este hotărâtoare pentru determinarea și felul în care acesta să fie conceput. Prin urmare, ce să fie acel ceva care, ca etern, perfect, absolut, stă la baza lumii perisabile? Și cum să fie el pentru ca, așa fiind, să fie, totuși, compatibil cu cea din urmă, mai mult: generator al ei? Dar cum este posibilă geneza? Cum poți menține absolutul drept absolut și, totuși, să-l faci să intre în relație efectivă, reală, chiar dacă mai puțin directă, nemijlocită, cu relativul? Heraclit se folosea pentru asta de stările de agregare ale materiei, concepute, toate, ca determinații succesive ale Focului-Logos, iar Platon a creat conceptul obscur al participării.

La rândul său, Plotin își individualizează demersul cognitiv imaginând un principiu în trei trepte numite ipostaze, Binele fiind cea dintâi dintre ele. Este vorba de o întâietate în ordine logică, desigur, expresie a unei categorice superiorități ontice, deoarece Binele e numele Principiului în puritatea lui originară și în deplina

sa autenticitate. Faptul că lucrează cu un principiu structurat pe trei nivele îi oferă lui Plotin avantajul de a se concentra, pe rând, asupra fiecăruia, posibilitatea de a le trasa chipul într-un mod inconfundabil unele în raport cu celelalte. În felul acesta, raporturile dintre ele, precum și însăși necesara, inevitabila lor unitate vor apărea cu mult mai clar.

Situația este deosebit de favorabilă mai ales în cazul primei ipostaze, care, în calitate de cea dintâi, poate să fie studiată numai în ea însăși, făcându-se abstracție de celelalte care, ulterioare, nu au cum s-o determine. Dar faptul că acestea există, totuși, ca un fel de tampon între „cea dintâi“ și „cele din urmă“ (lucrurile), o despovărează, cel puțin temporar, de spectrul nevoii imediate de stabilire a legăturii cu ele și a justificării lor, ușurându-i considerabil starea de solitudine, de izolare, de autosuficiență și perfecțiune, singura capabilă să-i confere statut de Absolut.

Într-adevăr, conceperea primei ipostaze este o meditație asupra Absolutului, adică a Principiului în manifestarea sa plenară, desăvârșită, ca Tot care nu mai lasă loc pentru nimic altceva, ca tot ceea ce este și poate fi, ca pe Prezența însăși, eternă și indestructibilă. Desemnarea acestuia drept „Bine“, pe de o parte arată nevoia de individualizare, de oarecare determinare a abstracției pure, iar pe de altă parte, se justifică din punct de vedere logic și istoric prin tot ceea ce s-a spus în secțiunea precedentă despre bine în general și despre locul lui în filosofia greacă antică. Lui Plotin chiar, având vie în minte întreaga tradiție filosofică, i se pare aproape de la sine înțeles acest nume. El chiar se exprimă, la un moment dat, în sensul că o astfel de realitate, dotată cu toate atributele perfecțiunii (deși, în fond, lipsită de orice atribut) nu poate să fie alta decât Binele. Spun „aproape“ de la sine înțeles pentru că, de fapt, Plotin e conștient și ține de multe ori să sublinieze faptul că realitatea supremă nu are un nume care să-i fie propriu, legat în mod intim și evident de natura acesteia. Iar cel cu care este, totuși, desemnată, cu toate că deloc arbitrar și cât se poate de sugestiv, exprimă doar raporturile noastre cu aceasta, fixează conceptual efortul nostru de a o înțelege, ținând, într-o oarecare măsură, de convenție. Ca atare, în ultimă instanță,

Principiul poate fi numit Bine doar cu condiția ca „Binele“ să nu desemneze, cumva, un lucru ce vine după Principiu, ci ceva ce e înaintea a toate (Plotin, *Enneade*, V, III, 11).

În ciuda acestor precizări, problema nu poate fi atât de simplu soluționată, deoarece binele nu este pentru noi doar un nume propriu oarecare, pe care să i-l smulgi obiectului inițial și să-l lipești senin ca etichetă pe Absolut. Dimpotrivă, e un nume comun de care te lovești în stânga și-n dreapta, care ne impregnează orice pas, orice gest, orice gând, instanța firească din perspectiva căreia cântărim totul, alegem, judecăm și suntem judecați, mirajul după care alergăm în permanență, criteriul în funcție de care ne măsurăm gradul de fericire sau de nefericire, chiar dacă (lucru tragic, dar caracteristic condiției noastre), de cele mai multe ori, ne înșelăm asupra lui sau nu ne este dat să-l dobândim. De altfel, însăși alegerea lui drept nume pentru Principiu se datorește tocmai acestei stări de fapt incontestabile, pentru că numai ceea ce prețuim mai mult decât orice în lumea și în viața cu care suntem obișnuiți ne-ar putea deschide calea înțelegerii a ceea ce este demn de prețuit mai presus de oricare viață și oricare lume. În plus, această afirmare (într-un fel sau altul) nedezmințită și permanentă a binelui în lucruri e semnul și dovada că ele sunt guvernate de Binele suprem în care-și au izvorul și-a cărui forță e omniprezentă.

Dar astfel apar, în mod inevitabil, tot felul de confuzii și nedumeriri cărora cu greu le putem găsi o rezolvare convenabilă. Ce mai păstrează Binele suprem și cât din binele comun? Care e diferența dintre ele? Putem da, oare, o definiție clară a binelui pur și simplu, care să le justifice firesc pe amândouă, nu ca pe specii ale unui alt gen, ci ca pe un singur lucru care se manifestă pe două nivele distincte; cel al precarității, al relativului, și cel cu totul pur, eliberat de leș, capabil să-i permită o maximă potențare și o desăvârșită împlinire? Care este semnul comun, de recunoaștere a ambelor? Este, oare, Binele bun? Și în ce ar consta bunătatea lui? Dar bunătatea care numai vine de la Bine, pecetea lui în toate cele bune?

Plotin însuși este cel dintâi care să recunoască dificultățile și nu ezită să formuleze, la rândul său, explicit, alte întrebări peste întrebări. Binele este bine în calitate de bine al unui anumit lucru sau al tuturor lucrurilor? Binele e dorit datorită a ceea ce se primește de la el sau pentru bucuria pe care ne-o procură? Dar ce primește de la Bine orice lucru? Oare bucuria ne-o oferă chiar Binele sau un alt lucru legat de el? Binele este bun prin ceea ce-i este propriu sau printr-un caracter ce i se adaugă? Este el bine în același timp și pentru altul și pentru sine însuși? Este el bine pentru orice natură (de exemplu, pentru natura rea) (*Enneade*, VI, VII, 24)?

Toată această cascadă de întrebări-problemă ne arată că înțelegerea Binelui în sine nu se poate dispensa de clarificarea raporturilor lui cu binele comun și cu ființele al căror principiu este, ceea ce dovedește că Absolutul, în ciuda perfecte sale detașări, presupune relația. Aceasta însă, deși indispensabilă în ultimă instanță, nu poate fi, totuși, propulsată pe primul plan, ca făcând parte din esența Absolutului, perspectiva cea mai autentică din care se cere el cercetat (analiza lui doar „în sine”) eliminând-o chiar din start. Pentru că, din punct de vedere al perfecțiunii, relația nu se justifică nicicum, e numai o privire ulterioară, din afară, lipsită de necesitate, chiar superfluă, mai mult: ruinătoare, dacă nu poate fi menținută în acel plan îndepărtat din care să nu-i amenințe statutul. Dar fiindcă de ea este nevoie, totuși, pentru a explica o stare de fapt (existența lumii) care numai în Absolut își poate găsi ultima justificare, acesta din urmă n-o poate eluda.

Așadar, Absolutul, ca atare, nu presupune relația. Ea apare doar în momentul în care este nevoit să justifice lucrurile, căci, în rest, acel ceva care le generează pe toate și le conservă trebuie să nu depindă de nimic, să fie primordial, începutul absolut și sfârșitul absolut, pe scurt Absolutul. El „acceptă” relația numai pentru că relativele, a căror evidență e incontestabilă (indiferent ce natură exprimă evidența; fie ea iluzorie, tot are nevoie de un suport), reclamă un principiu, care nu poate fi decât Absolutul. Astfel, ea îi apare acestuia ca o determinație secundară, minoră, „alipită” lui din exterior.

Problema se complică însă atunci când ne punem întrebarea dacă e, totuși, necesar și pentru Absolut să se constituie ca principiu, dacă perfecțiunea sa îi impune ca intrisecă postura de creator, căci asta implică, neapărat, celălalt termen. Iată relația revendicând, dacă nu un loc central, oricum important, în viziunea despre sine! Și chiar dacă am fi tentați s-o respingem brutal atunci când luăm în discuție Absolutul, problema se pune la fel, ba încă și mai acut, în cazul Principiului. Lui, cele două caracteristici incompatibile, cel puțin la prima vedere, de a fi Absolut și de a se afla în relație cu cele generate, îi reliefează, în egală măsură, natura, fapt care cere un efort și o deosebită abilitate pentru a obține imperioasa lor împăcare.

Adevărul este că dilema nu poate avea o unică soluție, iar instrumentul logic, în ciuda strictetii regulilor pe care le presupune mânăuirea lui, este știut că ne poate convinge să acceptăm cele mai originale demonstrații.

Iată-ne, în felul acesta, atingând încă un punct foarte individualizator al concepției filosofice plotiniene. El constă în înțelegerea relației Principiului cu celelalte lucruri ca pe un raport cu sine însuși, raport manifestat în forme variate, în funcție de treapta de realitate instituită drept cadru. Așadar, totul se consumă înăuntru, Principiul nefiind nevoit să întindă punți dincolo de el însuși și să-și descopere, astfel, limite care să-i submineze unicitatea și supremația. Hotărâtoare, în acest sens, este intuiția în desemnarea concretă a Principiului și, mai ales, modul de amănunt în care este el conceput. Iar dacă, în ceea ce privește denumirea de Bine, nu se remarcă prin inventivitate, câștigă, în schimb, deosebit teren când este vorba de perseverența în cercetarea lui și reușita în conturarea celui mai complet chip în competiția cu înaintașii.

În plus, să nu uităm, Binele este doar una din ipostazele Principiului, înțeleasă nu ca o parte, ci ca o formă de manifestare, e adevărat că primară și supremă. Lucrând atâta cu această ipostază, numind-o, cel mai adesea, principiu prim, Plotin arată că nu e dispus să treacă în grabă peste condiția de Absolut a Principiului, care i se pare fundamentală pentru sarcina de temeii și

determinantă pentru fixarea cadrului general de rezolvare a oricărei probleme. Iar din momentul în care-i alege drept simbol Binele, concentrându-și efortul de gândire asupra lui, nu mai permite nici un fel de concesie relativului (decât în cazurile când, altfel, comunicarea ar deveni imposibilă). Căci dacă Binele e cea mai potrivită expresie a Absolutului, el trebuie să poată fi conceput astfel încât să nu se dezmință, iar Plotin, în ciuda aparențelor, ține mult la coerență și consecvență.

Prin urmare, în aceste condiții în care se încearcă pentru Bine o descriere a ceea ce este el „în sine“, nu numai că nu poate fi vorba de vreo relație cu orice altceva, dat nici măcar atribute cu care noi suntem familiarizați în urma experienței, deopotrivă practică și teoretică, obișnuite, nu-i pot fi, de drept, acordate, decât, cel mult, cu semnul negativ în față, având sarcina de a ne sugera ceea ce este, prin precizarea a ceea ce nu este. În sfârșit, acele trăsături pozitive, pe care ni se pare firesc să le posede, deoarece rezultă în mod logic din statutul de Absolut, trebuie și ele privite cu rezervă, mai mult ca niște analogii, căci nimic din ceea ce este aici obișnuit nu poate să existe, ca atare, în realitatea desăvârșită.

Fiind, în felul acesta, suficient de puși în gardă, să vedem, în continuare, cum își concepe Plotin „al său“ Bine. Deoarece Perfecțiunea însăși este incompatibilă cu devenirea, orice schimbare însemnând, aici, alterare, provocând ruperea sublimiei armonii, Binele trebuie să fie, în primul rând, imobil, păstrându-și intactă hieratica măreție. El este singurul punct fix care susține, cu o forță infinită, întregul eșafodaj al lumii, de care totul se află suspendat, fără ca la rândul lui să fie susținut de altceva și către care totul se întoarce „așa cum punctele unui cerc se întorc către centrul de unde pleacă toate razele“ (*Enneade*, I, VII, 1).

Fiind desăvârșit, nu are nevoie de nimic, pentru că, în fond, conține toate lucrurile, prin însuși faptul de a se autoconține, căci toate se reduc la el, de vreme ce nu există cu adevărat nimic altceva în afară de el. Posedându-se pe sine însuși și fiind el însuși Totul, nu mai poate exista ceva de care să aibă nevoie și pe care să-l dorească. De altfel, el nu are nevoie de nimic, nu are nici

măcar nevoie ca celelalte lucruri să participe la el, să fie conținute în el sau să fie unul dintre ele ori toate la un loc; el își este sieși suficient (*Enneade*, VI, VIII, 21). Neavând nimic care să-i fie superior, nu poate fi atras de nimic altceva; prin urmare, se complace în sine, mulțumit și împăcat cu sine, și (în acest sens numai) dorindu-se pe sine, fiind, în același timp, obiect iubit, dragoste și dragoste de sine. Dacă „cel ce dorește nu face decât una în el cu ceea ce este dorit“, „dorința și substanța sunt, la el, unul și același lucru“.

Rezultă de aici „că el se produce pe el însuși, că este stăpân sieși, că devine nu ceea ce un altul a vrut, ci ceea ce vrea el însuși“ (*Enneade*, VI, VIII, 15).

Pentru a înțelege acest raționament, trebuie subliniat faptul că Binele nu are părți sau nivele distincte, că este omogen și că-l găsești, întreg, oriunde în el însuși. De asemenea, că se află mereu în act, adică se afirmă complet în orice clipă, ca o prezentă egală, uniformă, nesuportând nici o variație de grad. Aici, nimic nu poate fi mai întâi intenție și apoi realizare, pentru că, „mai înainte“ și „mai apoi“ nu-și află sensul. Ele implică schimbarea, devenirea, trecerea de la nonexistență la existență, deci evidențiază un gol, o lipsă, lucru incompatibil cu plenitudinea Principiului. Aici există totul, și tot ceea ce există se află la nivelul maxim al existenței, fără suișuri sau coborâșuri, menținându-și neobosit *summum*-ul din vecie pentru vecie. În această stare de universală grație se află punctul de convergență al tuturor, alteritatea dispare (de fapt, n-a existat niciodată) contururile se suprapun, substanțele se amestecă, spațiul și timpul nu există, numai eternitatea imobilă și concentrată până în stadiul în care obiectul și subiectul (sărmane resturi ale unui mod rudimentar de înțelegere a lumii), ca și presupusul act care le leagă se contopesc, nemaifiind decât o singură realitate.

În aceste condiții, ceea ce poartă aici numele de dorință nu poate fi o stare distinctă de cel care-o resimte, pasivă și premergătoare actului. Dorința nu e simpla năzuință, dor, căci, dacă ar fi numai atât, n-ar mai putea deveni nimic altceva, deoarece în Absolut nimic nu devine; iar în calitate de aspirație care-și caută

împlinirea, de lipsă deci, nu are ce căuta aici. Ea poate fi totuși acceptată cu condiția să fie, în același timp, act, realizare, atingere a celui râvnit, apropiere și contopire. Dorința este, astfel, identică cu obiectul dorit, mai mult, instituire, creație a lui. Pentru că nu-și poate afla aici locul decât în calitate de dorință de sine (obiectul dorit fiind chiar subiectul care dorește), dorința este identică și cu acesta din urmă, deci, dorința sa și substanța sa sunt, la el, unul și același lucru. Și cum afirmarea dorinței înseamnă, instantaneu, întemeiere de realitate, e clar că Binele care se dorește se produce el însuși prin propria sa voință. Aceasta deoarece, pe de altă parte, dorința de sine nu este altceva decât exprimarea voinței de sine (căci dacă se dorește, înseamnă că vrea să fie, și vrea să fie așa cum deja este), iar, pe de alta, nu există nimic altceva care să fie capabil s-o revendice. În al treilea rând, ar fi absurd să crezi că Binele ar admite actul involuntar, care să-l surprindă chiar pe el însuși și la a cărui rațiune (alta decât a sa proprie) să fie nevoit a se supune.

În calitate de suveran, de autoritate supremă și totală, el nu poate lăsa să-i scape nimic de sub control, iar orice lucru se întâmplă numai cu voia și după voia sa.

Astfel, voință (dorință), act, esență (substanță) sunt identice în cazul Binelui, fiind totuna cu acesta, și „n-ar trebui distinsă starea în care este de starea în care a vrut să fie“ (*Enneade*, VI, VIII, 13); căci, deși el este ceea ce a vrut și pentru că a vrut, „voința nu generează nimic în el care să nu fi fost deja“ (*Enneade*, VI, VIII, 21).

Oricum, deoarece Binele este dezirabilul în sine, acel ceva către care toate tind, el însuși nedorind nimic altceva pentru că își este sieși de ajuns datorită perfecțiunii sale, actul de a se alege și a se vrea pe el însuși apare, în mod firesc, ca aparținând esenței sale, astfel încât natura intimă a Binelui este voința sa sau voința de sine.

Deoarece se produce printr-un act al voinței proprii, înseamnă că întâmplarea nu joacă nici un rol în existența sa. În plus, nu avem voie să spunem despre Bine că a ajuns în mod întâmplător să fie astfel, pentru că atunci ar trebui să acceptăm că toate lucrurile apar datorită întâmplării, de vreme ce însuși principiul

lor îi este acesteia tributar. Însă realitatea înconjurătoare dezmente acest fapt, deoarece în cadrul ei se petrec continuu „evenimente înlănțuite după rațiune, cărora nu e posibil să le atribui cauza întâmplării“. „Cum deci să-i atribui întâmplării ceea ce este principiul oricărei rațiuni, oricărei ordini și oricărei determinatii, se întreabă Plotin, și cum să faci să se nască acest principiu din întâmplare?“ (*Enneade*, VI, VIII, 10.)

De altfel, „naștere“ este un cuvânt foarte prost ales, pentru că sugerează existența a altceva, din care să apară, la un moment dat, Binele; dar el, în calitate de Cel dintâi, nu are cum să fie generat, ci numai generează. Când am afirmat că se produce pe sine însuși, ne-am grăbit să-l identificăm cu această producere, nu l-am imaginat ca pe două capete gemene ale unui segment de dreaptă care să le lege și care să simbolizeze actul (desfășurat într-un timp oarecare) al producerii. Fiindcă nu există un timp în care să se nască, de vreme ce el este înaintea oricărei eternități și, deși „nu se poate spune că exista înainte de a se naște“ (*Enneade*, VI, VIII, 20), în momentul în care acționează este deja el însuși în întregime, relevându-se drept *causa sui*. Dacă însă, cu ajutorul voinței, am respins posibilitatea subordonării față de întâmplare, ceea ce ar fi însemnat introducerea unei constrângeri exterioare, ce ne-ar împiedica să-i conferim tocmai voinței deplina arbitraritate? Să nu uităm, însă, cadrul în care am localizat discuția și să ne amintim că e vorba de o voință de sine care înseamnă, de fapt, afirmare de sine, iar acest „sine“, fiind perfect, se manifestă monoton, respingând, prin statut, imprevizibilul, capriciosul, bunul plac, accidentul, adică tensiunea și dezechilibrul.

Dar dacă Binele este de neclintit în afirmarea modului său de a fi, același totdeauna, nu se ascunde aici o tiranică necesitate căreia nu i se poate sustrage? Nu cumva Binele, departe de a-și fi stăpân, stă sub despotismul propriei sale naturi? Iar constrângerea de care aminteam înainte, mutată din exterior înăuntru, să se afirme, astfel, cu mai multă forță? De altfel, însuși faptul că a ales o anume modalitate de existență dintr-o mulțime de posibilități e o dovadă de limitare, de sărăcire, de dependență; înseamnă că e necesar să fie ceea ce este și nu altceva.

Dar ce să fie, oare, altceva, orice altceva, vizavi de o natură perfectă, de cel mai bun dintre bunuri? Evident că ceva mai rău! Și cum să alegi de bună voie răul, când alegerea îți aparține în totalitate? Înclinația către bine este firească, ține de natura oricărui lucru, dar e foarte greu de realizat, presupune efort și luptă permanente. Dimpotrivă, răul, deși de nedorit, e cu mult mai ușor de atins. Alunecarea spre el se face fie din slăbiciune de caracter, fie pentru că nu ai puterea necesară de a te opune împrejurărilor și forțelor străine care încearcă să te împiedice să obții binele sau chiar să te atragă înspre rău. De aceea, situarea cu consecvență pe linia binelui este un merit propriu și, departe de a exprima vreo constrângere, e, dimpotrivă, semnul afirmării de sine, al capacității de a înlătura *orice* constrângere, cu alte cuvinte, dovada libertății, nu a sclaviei.

În cazul Atotputerniciei, nimic nu e capabil s-o oblige să îmbrățișeze răul, părăsind binele; însă, dacă ea ar face aceasta, ar însemna să se autoabandoneze, să se anihileze din proprie inițiativă, ceea ce ar echivala nu cu o metamorfoză, oricât de radicală, a Totului, ci, pur și simplu, cu prăbușirea absolută, cu instaurarea neantului. Așadar, Binele este așa cum este, pentru că e perfect. Perfecțiunea nu i-o conferă cineva anume, ci e însăși natura lui. Dar Binele și natura proprie sunt identice, nu sunt două lucruri distincte, încât nu poate fi vorba de dominația primului de către cea din urmă. Binele e perfect, pentru că este însăși Perfecțiunea, care implică dăinuire în neschimbare. Aceasta este, în realitate, dovada excelenței, superiorității și independenței unei naturi, nu vanitoasa pseudolibertate de a-și da mereu și mereu alte chipuri, neostoita căutare însemnând, de fapt, lipsă, neîmplinire.

În cazul Binelui, faptul că natura sa e cea mai bună dintre toate, că el însuși a avut posibilitatea alegerii și că și-a acordat-o nestingherit în cadrul unui proces de autogenerare e mai mult decât suficient pentru a arăta că el nu face jocul nici unei necesități care să-l domine, dinăuntru sau din afară. Iar dacă, odată instituit, modul acesta de a fi nu se modifică sau nu e înlocuit cu altul, e o dovadă nu de slăbiciune, ci de consecvență în opțiune. Fiecare moment care prelungește starea de fapt existentă reprezintă o

reconfirmare a presupusei alegeri inițiale, căci, în realitate, Binele se recrează și se relege în permanență, iar fiecare act este, în aceeași măsură, primordial. „Iar ființa care nu se orientează către o ființă diferită de ea are în ea o supra-abundență de putere; nu este oprită de necesitate, ci este ea însăși necesitatea și legea altor lucruri“ (*Enneade*, VI, VIII, 10). Binele este, deci, complet liber, de vreme ce numai de el depinde existența sa și felul acestei existențe, stăpân, și nu sclav al naturii sale, care, de fapt, se confundă cu el însuși.

De altfel, „natură“, „mod de a fi“ sunt numai un fel de a vorbi, căci ele pot fi, de drept, atribuite doar ființelor determinate, care implică individualizare strictă în raport cu celelalte, deci limitare și slăbiciune, ființe pentru care natura e un dar de proveniență străină, căci nu posedă în ele însele forța capabilă de a și-o impune singure. Or, ceea ce este Totul nu poate fi ceva anume, el este chiar indeterminatul, nelimitatul, necuprinsul, necondiționatul, tocmai pentru că este atotcuprinzător și sursa oricărei determinări concrete. De aceea, Binele nu poate avea o natură, dar asta nu înseamnă un defect, pentru că, în realitate, el nu este „fără“, ci „deasupra“ oricărei naturi, dincolo de toate tocmai pentru a le putea stăpâni pe toate. Iar dacă ținem cu tot dinadinsul să-i atribuim una, datorită incapacității noastre de a concepe ceva atât de lipsit de cea mai slabă determinare, care să se constituie într-un minim punct de reper necesar înțelegerii, suntem nevoiți să afirmăm, în mod cu totul paradoxal, că natura Binelui constă în absența oricărei naturi.

Chiar libertatea însăși, pe care ne-am străduit atâta să i-o justificăm, în momentul în care este înțeleasă ca acțiune exercitată fără opreliști asupra unor obiecte diferite, e cazul să i-o negăm cu hotărâre. Pentru că el nu trebuie să aibă nici un raport cu nimic, căci altfel ar ieși din sine și și-ar conferi limitare, iar, în acest sens, Binele nu este liber. În plus, acțiunea asupra lui însuși este exclusă, în primul rând pentru că el e simplu, nu are părți astfel încât unele să o exercite și altele să o sufere, iar, în al doilea rând, pentru că ea ar produce, automat, schimbări de nedorit. Actul Binelui, despre care vorbeam și pe care i-l asimilam, este cu totul

altceva: afirmare neconținută și instituire de sine, nicidecum acțiunea unui subiect asupra unui obiect. Actul Binelui se consumă numai pentru că Binele este în act. Așa încât, dacă există un act al Binelui, el nu acționează, rămânând ceea ce este, fiindu-și sieși suficient. Și nu mai avem dreptul să spunem nici că el este stăpân asupra sa însuși, de vreme ce nu pot exista în el o parte dominatoare și alta dominată, deși acest lucru nu vrea să însemne că ar avea cumva un alt stăpân (*Enneade*, VI, VIII, 12). Căci, judecând după aceeași schemă logică dinainte, pentru că este răspunzător de tot ceea ce vine după el, făcând posibile lucrurile și orice acțiune dintre ele, Binele este deasupra oricărei libertăți și, totodată, creatorul ei.

Dar, dacă nu are părți și este simplu, necompus, înseamnă că este plin numai de el însuși și că nimic în afara lui nu mai are loc în el, deci nu suntem îndreptățiți să-i conferim nimic altceva în calitate de atribut sau de accident. Orice atribut adăugat l-ar face să nu mai fie unu, fapt ce ar însemna diminuare, nu îmbogățire, căci ar introduce multiplicitatea și limitarea reciprocă. De altfel, ce să-i mai atribui, dacă așa cum este, izolat de orice altceva, singur cu sine și centripet, cuprinde totul, nelăsând nimic în afară, astfel încât nici nu poate să mai existe un „în afară”; căci el este pretutindeni, nemăsurat, infinitatea sa sfidând limitele, și de aceea, oriunde te-ai afla, nu poți să fii decât înăuntru.

Dar dacă el le conține în sine pe toate, asta nu înseamnă că i se poate atribui vreunul dintre ele sau toate la un loc, căci s-ar identifica, în mod ruinător, fie cu acela, fie cu suma lor, devenind, adică, un rezultat al însumării, deci ulterior tuturor și dependent de toate. Or, Binele este Primul, Primordialul, Cel înainte de orice și, tocmai de aceea, în egală măsură, unu, simplu, exclusivist în raport cu orice altceva în afara lui însuși și supraabundent, supra-saturat, de o bogăție de-a dreptul debordantă; iar ea, negăsind acel „în afară” în care să se reverse, îi inundă, fără preget, interiorul, actul apărând ca o surpare în sine însuși, ca și când forța de gravitație a Binelui ar fi atât de mare, încât ar absorbi-o cu lăcomie și ar menține-o la sine, nedorind să lase a se irosi ceva al său.

Astfel, este izvorul tuturor, fără ca ele să fie altceva, de vreme ce îi sunt adânc dependente, dar nici să se înalțe la gradul de demnitate care să le confere identificarea cu Întâiul. Acesta rămâne detașat de toate, solitar, deasupra lor, dar, în același timp, îmbrățișându-le și guvernându-le din profunzime, căci numai rămânându-și sieși interior poate Binele să se mențină indivizibil și atotputernic. Puterea lui nu este de nimic îngrădită, și numai în acest sens este el infinit, căci, altfel, Binele nu are nici un fel de întindere. De aceea nu este nici în repaus, nici în mișcare, neavând ca atribut locul în care să se odihnească sau să se agite; cu toate că spațiu, mișcare și repaus de la el vin, îi sunt ulterioare și nu-l pot afecta în nici un fel. De altfel, nu are nevoie de nimic din ceea ce urmează, pentru că totul îi este inferior, și dăinuiește netulburat, întors numai către sine, ca și când lucrurile izvorâte din el însuși n-ar exista.

Nu același lucru se poate spune despre ele, care sunt, toate, întoarse numai către Bine, îi simt prezența vie și sprijinul solid, toate participând la el fără ca vreunul să-l posede ca atare. În ceea ce-l privește pe acesta, îi este perfect egal dacă lucrurile sunt sau nu sunt; dinspre partea lui puteau la fel de bine să nu fie, existența lor neadăugându-i nimic, pentru că el este deja toate lucrurile prin el însuși. Totuși, ele apar în mod firesc, inevitabil chiar, generate de propria lui bogăție interioară; în nici un caz, însă, în chip necesar (în sensul de constrângător), ci pentru că el voiește asta, de vreme ce singur își alege și-și conferă propriul mod de a fi. De altfel, neavând nevoie de nimic, Binele nu le produce urmărind un scop al său ci, pur și simplu, pentru ele însele.

Nici chiar pe sine Binele nu se generează cu un scop anume, deoarece scopul acela i-ar fi anterior (ceea ce ar însemna ca Binele să nu mai fie Primul) și altceva decât el, ceea ce i-ar submina unicitatea. De ce se autogenerază sau în ce scop, e, deci, o întrebare fără sens; iar atunci când încercăm să ne facem o idee despre cum ar putea el fi, nu trebuie să-i denaturăm imaginea, atribuindu-i calități care ne sunt la îndemână, dar care sunt mai prejos de sine. Și, de fapt, toate sunt mai prejos, căci toate sunt create și nici una nu poate fi el însuși.

Dacă ne încapătănăm, totuși, să-i acordăm atribute caracteristice lucrurilor, va trebui să explicăm prin ce se deosebește de acestea, ceea ce ar face din Bine și din lucruri două specii ale aceluiași gen comun. Ar însemna ca Binele să-și piardă supremația și, nevoit să se justifice prin participarea la altceva, n-ar mai fi Binele pur și primitiv. Iar dacă am încerca să facem din el, de data asta, gen în raport cu lucrurile, atunci ar trebui să se predice ca atare fiecăruia, cu alte cuvinte: orice lucru ar fi Binele suprem. Așadar, Binele nu poate fi gen al lor, nici măcar un gen prim. Astfel încât „atunci când îi pronunțați numele sau când vă gândiți la el, părăsiți tot restul; faceți abstracție de tot, lăsați acest simplu cuvânt: El. Nu căutați să adăugați nimic, ci întrebați-vă dacă nu rămâne nimic pe care nu l-ați îndepărtat de el în gândirea pe care o aveți despre el.“ (*Enneade*, VI, VIII, 21.)

Respectând el însuși, pe cât s-a putut de consecvent, acest sfat, Plotin se străduiește în permanență să ni-l prezinte cât mai epurat de determinații, negându-i pe rând, cu răbdare (mănuind tot timpul argumentele logice), atribut după atribut. În acest sens, se folosește, într-un mod personal și selectiv, de rezultatele gândirii lui Platon exprimate în prima ipoteză a dialogului *Parmenide*: „Dacă Unul este unu“, pronunțându-se, de altfel, explicit asupra faptului că Binele și Unul reprezintă, în fond, aceeași natură. Pentru Platon-ul de acolo, care parcă se joacă, amuzându-se să facă exerciții demonstrative de prestidigitație mentală, Unul gândit numai în sine, Unul ca unu, nu poate fi pluralitate și nici întreg, neavând părți; fără de început, sfârșit sau mijloc, el este nemărginit și fără contur; nu e nici circular, nici rectiliniu, nu este nicăieri în vreun loc: nici în altul, nici în el însuși, prin urmare, nu este nici stătător, nici mișcător; el nu este identic nici cu sine, nici cu ceva diferit de sine, dar, totodată, nu este nici diferit: nici față de sine, nici față de ceva diferit de sine. Tot așa, el nu este nici asemenea, nici neasemenea, nici față de sine, nici față de altul, nici egal, nici inegal cu sine sau cu altul, nu este nici mai mare, nici mai mic decât el sau decât altul, nu este nici mai tânăr, nici mai vârstnic, nici de aceeași vârstă cu sine sau cu altul. Nu e părtaș timpului și atunci: „el nu a fost cândva, nu se ivise și nu era

odinioară, nici nu a venit, nu vine și nu este acum, nici nu va veni apoi, nu va ajunge să fie și nu va fi“. Concluzia: „Unul nu este unu și nici măcar nu este“. Prin urmare, el „nu admite denumire, nu este rostit, nici gândit, nici cunoscut, și nimic din tot ce ființează nu este în măsură să-l resimtă“ (Platon, *Parmenide*, 141 e–142 a).

Stranie prezentare, și de un radicalism cu care filosofia greacă nu era obișnuită, în ciuda încercărilor cam pe aceeași linie ale unui Xenofan sau Gorgias, și pe care nici măcar adevăratul Parmenide n-ar fi putut s-o accepte în întregime. De aceea, Platon se și grăbește s-o retracteze, mimând faptul că s-a ajuns la o fundătură de gândire, că nu este posibil așa ceva; în realitate, pentru a putea să reia cât mai repede de la capăt același joc, dar dintr-o perspectivă total opusă, iar tot ceea ce s-a petrecut înainte să nu-și poată pune pecetea, în nici un fel, asupra desfășurării lui ulterioare, îngreunând-o sau ratând-o prin rezistența pe care ar opune-o, în mod firesc, noilor concluzii, aparent incompatibile.

În cazul lui Plotin, nu mai este vorba de nici un joc, fie el chiar și numai la prima vedere joc, nici de o manifestare izolată în precizarea atitudinii față de Bine. Nema împărțind scrupulele și prudența lui Platon (pentru că, între timp, se apropia de final un întreg ciclu de dezvoltare filosofică, în care avuseseră destul loc să se afirme tot felul de poziții, de o extremă varietate, și nu mai avea ce susceptibilități să menajeze), familiarizat deja cu dialectica lui Philon Evreul, Plotin se apleacă asupra acestei direcții a gândirii platoniene, alegând-o, în mod deliberat, drept ghid orientativ în rezolvarea problemei capitale și unice a metafizicii, pentru că i se pare cea mai verosimilă. Față de ea, Plotin nu-și arogă decât simplul statut de comentator, al cărui unic scop este doar de a o explica.

În realitate, Platon (ca și alții) nu este decât punct de plecare și de periodică revenire pentru a se fortifica în vederea câte unui nou zbor, efectuat cu aripi proprii. De aceea, el nu devine plictisitor copiindu-și, pur și simplu, „maestrul“, ci ia, în mod firesc, tot ceea ce i se pare demn de a fi luat, combinând, recombinaând piese disparate obținute de pretutindeni, adăugând,

ajustând, fără să țină cont de altă autoritate decât de armonia rațională a întregului.

Așa, de exemplu, în acest caz, el nu rămâne la prima ipoteză, ci o îmbină cu cea de a doua, potrivit căreia Unul care este, este și unu, și plural, este și întreg, și părți, este și limitat, și infinit în cantitate, are și început, și sfârșit, și mijloc, are o configurație oarecare, este și în sine însuși, și în altul, este și mișcător, și nemșcător, este identic cu sine și cu celălalt; dar, totodată, diferit atât de sine, cât și de celelalte, vine în contact și nu vine nici cu sine, nici cu celelalte, este și egal, și mai mare, și mai mic față de sine și față de celelalte; „atât în raport cu sine, cât și în raport cu celelalte lucruri este și totodată devine mai vârstnic și mai tânăr, însă, totodată, nu este și nu devine nici mai vârstnic, nici mai tânăr în raport cu sine și cu celelalte“ (*Parmenide*, 155 c); participă la timp, deci a fost, este și va fi, a devenit, devine și va deveni; de la dânsul vine și îi revine ceva ce era, este și va fi; are nume și înțeles, poate fi rostit și înțeles, există și cunoaștere, și părere, și simțire a lui, și tot ce revine celorlalte lucruri e valabil și pentru Unul.

Deși cele două ipoteze sunt prezentate de Platon în forme vădit contradictorii: prima absolut negatoare, a doua, dimpotrivă, străduindu-se să afirme la fel de hotărât ceea ce prima nega, Plotin sesizează faptul că, departe de a fi incompatibile, ele se completează una pe alta, ba chiar se susțin reciproc, întărindu-se; că, de cele mai multe ori, spun același lucru într-un chip diferit și că, împreună, pot sugera o realitate aparte, a cărei modalitate de a fi nu are nimic din cele cu care suntem obișnuiți, iar exprimarea verbală, menită să creeze perplexitatea, tocmai acest fapt caută să-l pună în lumină.

Plotin, în schimb, nu este adeptul șocului intelectual prelungit, dimpotrivă, are întotdeauna grijă să medieze aparentele incompatibilități. El evită, în general, formulările voit și tranșant contradictorii sau, cel puțin, se grăbește să facă imediat nuanțările de rigoare, amendamentele capabile să atenueze impactul paralizant pentru gândire. Le folosește, totuși, cu moderație, în scopul menținerii unui anumit tonus spiritual, a unei anumite neliniști a minții noastre, căreia să-i hrănească efortul permanent de

înțelegere. Și asta pentru că Plotin nu face jocuri abstracte de gândire, iar instrumentarul logic pe care-l mănuieste e unul aplicat, ținând permanent cont de statutul de principiu al Binelui, pe care încearcă să-l justifice într-un mod cât mai pertinent.

Iată-l, de exemplu, la un moment dat, exclamând, în cea mai pură tehnică a contradictoriului: „el nu este nici una dintre ființe, ci este toate ființele“, dar vine imediat și cu explicația: „nici una dintre ele, pentru că ființele îi sunt posterioare, și toate, pentru că ele vin din el“. Sau: „el este «infini» și, dacă este infini, nu are mărime; mărimea este în lucrurile care vin abia după el; și, dacă le produce mărimea, el nu trebuie s-o posede“ (*Enneade*, VI, VII, 32). De aceea, îi spunem infini doar în sensul că forța îi este infini.

În general, formulările lapidare de acest fel nu generează confuzii decât dacă sunt rupte de context, căci ele preced, încheie sau sunt cuprinse în ample, de multe ori repetate, justificări. Și chiar dacă pun la încercare cititorul, ele arată, în fond, efortul onest și disperat al autorului lor, conștient de dilema în care se află: pe de o parte, că nu poate exprima în cuvinte experiența sa spirituală intimă, iar, pe de alta, că nu o poate comunica în nici un alt fel. Așa că le folosește, totuși, chiar dacă rezultatul violentează regulile logicii comune, ca în exemplul următor: „În cazul în care căutați acest principiu, nu căutați nimic în afara lui; dar nu căutați în el decât ceea ce vine după el. [...] Căci ceea ce este în afara lui este el însuși, de vreme ce el cuprinde și măsoară toate lucrurile. Sau, mai degrabă, este înlăuntrul lucrurilor și în profunzimea lor.“ (*Enneade*, VI, VIII, 18.)

Ceea ce îl pune, evident, cel mai mult, în încurcătură pe Plotin (ca pe orice metafizician, de altfel) este greutatea de a menține Principiul în puritatea absolută și, în același timp, de a-l pune să genereze lucrurile; de a păstra o distanță infini între ele și, totodată, de a o suprima; de a-l înfățișa ca Tot și de a nu-i acorda nimic; de a-l socoti Unul, Simplul, închizând în el multiplicitatea; pe scurt: conturarea relației inefabile, dintre „Cel dintâi“ și „cele din urmă“. Atunci însă când o pune, temporar și provizoriu, între paranteze, dând-o, aparent și niciodată în întregime, uitării, când

deci se concentrează asupra Binelui ca Bine, demonstrațiile sunt mai ușoare, argumentele curg parcă de la sine, izvorând unele din altele. Și chiar dacă, într-un fel oarecum straniu pentru conturarea imaginii unei naturi profund pozitive, se folosește de tehnica eliminării succesive a tot ce ne este familiar, încercând cucerirea necunoscutului prin pulverizarea a orice cunoscut și lărgirea, treaptă cu treaptă, a golului rezultat, Plotin nu renunță la ea, ci îi rămâne credincios până la capăt, apreciindu-i și susținându-i, cu tenacitate, concluziile, pe care le socotește bazate pe cea mai strictă logică.

Așa încât, după ce-i neagă forma și figura, mișcarea și repausul, deopotrivă acțiunea și pasiunea, mărimea, limita, măsura, neacordându-i nici un loc în spațiu și refuzându-i existența în timp, trece la suprimarea oricărei relații, a oricărei diversități sau divizibilități, neacceptându-i nici aspirația, nevoia, și nici scopul. Perseverând în tentativa de a-i șterge orice asemănare cu alte lucruri, îl sustrage hazardului, dar și necesității, îi smulge libertatea, dar, în același timp, și lipsa libertății, precum și orice ar însemna esență, natură sau substanță. Apoi, pentru a nu mai avea nici un punct de reper obișnuit atunci când căutăm să ne îndreptăm spre el, îi ia până și numele și nașterea din altceva sau din el însuși.

Puținele determinații pozitive întâlnite, fie exprimă și ele, în fond, tot o lipsă, ca, de exemplu, simplitatea (lipsa părților, necompunerea), imobilitatea (lipsa schimbării), indivizibilitatea, izolarea (lipsa oricărei legături), fie izvorăsc, în mod intim, din unica, adevărata, autentică însușire pozitivă a Principiului, singura care nu poate fi acordată, nici într-un fel, vreunui lucru: perfecțiunea. Aceasta, de fapt, nici nu e însușire, ci este însăși realitatea absolută și lunecoasă ce se sustrage oricărei încercări de definire. Și atunci poți să spui despre aceasta că e în act, că este veșnică, în sine, sieși și numai sieși asemănătoare, să îi acorzi deplina automulțumire și puterea, pentru că, de fapt, ea este însuși Actul, Veșnicia, Identitatea, Atotputernicia și Autosuficiența, într-un cuvânt: Totul. Dar trebuie avut grijă să folosești expresiile cu maximă prudență și numai pentru a face posibilă o minimă, indispensabilă comunicare.

Până acum putem să spunem că Plotin nu face decât să retopească și să toarne în forme noi, construite din metalul dur al negației masive, lucruri pe care întreaga gândire greacă le modelase deja de-a lungul mai multor veacuri. Aceasta și le-ar fi putut ușor recunoaște indiferent sub care mască de împrumut, deși negarea scopului, a oricărei esențe, precum și punerea în discuție a libertății ar fi avertizat-o că ceva nu e, aici, în foarte mare regulă. Dar mai există două lucruri pe care le-ă privit, întotdeauna, ca formând natura însăși a perfecțiunii, iar Plotin, atunci când i le refuză hotărât, rupe cu o întreagă tradiție, căreia, însă, pretinde că îi respectă spiritul și o desăvârșește, (deși o violentează în literă) punând-o în acord cu sine însăși până la ultimele consecințe. Este vorba de ființă și de gândire.

Aceasta din urmă își făcuse intrarea în filosofie ca întruchipare legitimă a Principiului o dată cu Anaxagoras și fusese consacrată mai ales de Aristotel, potrivit căruia Principiul, în calitate de Prim Mișcător, deși nemișcat, exercită o activitate continuă. Deoarece ea trebuie să fie cea mai pură, mai eterată mișcare, nu poate fi decât Gândirea în sine, având drept obiect doar ceea ce există în sine: ființa desăvârșită. Așadar, gândirea Primului Mișcător este o gândire de sine; și cum orice gândire are particularitatea de a se identifica cu obiectul ei, rezultă, în mod logic, că Primul Mișcător (sau Binele, sau Divinul) este tot una cu Gândirea care se gândește pe sine însăși, manifestându-se în esențialitatea sa ca act de pură și eternă autocontemplare.

Plotin respinge acest gen de raționament și nu vede motivul pentru care o gândire de sine să aibă demnitate ontică superioară vizavi de o gândire simplă. Oricum ar fi, obișnuită sau „în sine“, aceasta este o relație ce presupune, neapărat, doi termeni: cel care face actul și cel care-l suportă; nu are nici o importanță că cei doi sunt, în fond, unul și același lucru, că e vorba de o singură natură care-și aruncă sieși o privire, pentru că această „nevinovată“ privire presupune ieșire din sine și detașare spre a dobândi distanța necesară contemplării.

Dacă, însă, îi accepți acest lucru Principiului, înseamnă să admiți că el se mișcă, se transformă, nemaipăstrându-și starea de

continuă identitate, și că, proiectându-se în afara sa, se autolimitază, face din sine doi (chiar dacă numai din punct de vedere funcțional); devine astfel divizibil și compus, pierzându-și simplitatea indispensabilă pentru a putea fi Primul, ratându-și propria condiție. În plus, de ce să aspire Binele la autocontemplare, el, care nu are nici o nevoie, deoarece prin însăși propria existență își satisface, anticipat, orice nevoie, și pentru care hazardul sau capriciul sunt excluse? Iar dacă Aristotel e de părere că „actul de contemplare este cea mai mare și mai pură fericire“ (*Metafizica*, XII, 7, 1072 b), în sensul de plăcere veșnică și supremă ce îi revine, de drept, numai Divinității, filosoful nostru nu acceptă, în nici un caz, plăcerea în preajma Binelui ca Bine, ci, cel mult, a binelui pentru noi.

Astfel, gândirea este, pe toate căile, ostracizată din Principiul aflat în cea dintâi și cea mai autentică ipostază: de Absolut, pentru că este o realitate secundă, ulterioară atât aceluia ce o realizează, cât și obiectului spre care se îndreaptă, presupunând, astfel, neîmplinirea. Ea izvorăște de la Bine, la fel ca toate celelalte lucruri, dar nu este actul lui de gândire, căci nu gândind îi conferă el existența. Dacă vrem însă, cu tot dinadinsul, să-l numim „gândire“ (în fond, orice nume e o convenție, și ne putem folosi de cuvinte în fel și chip atunci când realitatea pe care ele o vânează e, totuși, infabilă), nu trebuie să-l înțelegem ca pe o entitate gânditoare, ci ca pe o gândire care nu gândește ea însăși, ci care doar este sursa oricărei gândiri, cauza pentru care gândește orice ființă, cauza neputând fi niciodată confundată cu efectul ei. Dacă există, deci, identitate între gândire și Bine, e numai în sensul în care spunem că Binele reprezintă toate lucrurile care vin de la el și că fiecare în parte exprimă Binele, în măsura în care poate.

Dar dacă Binele nu gândește, înseamnă că nu are nici un fel de conștiință de sine! Chiar așa și este, iar acest lucru nu-l afectează cu nimic, dimpotrivă, pentru că prin conștiința de sine (ca rezultat al unui act de autorefecție, ulterioară, în mod firesc, propriei existențe) revine la sine și se unește cu sine numai o ființă căreia i se refuză identitatea originară cu sine însăși; pe aceasta dorește s-o suplinească fuziunea prin intermediul gândirii, dar

este evident că ea nu poate oferi în loc decât un surogat, iar ființa care se automediază prin gândire nu e capabilă de perfecțiune.

În plus, ce să însemne conștiința de sine a Binelui? „Dacă este conștiința de a fi Binele, el este deja Binele înainte de a avea conștiința despre asta“, deci, practic, nu ar avea nevoie de conștiința de sine pentru a fi Binele, adică perfect, suficient sieși, căruia nu i se mai poate nimic adăuga (nici măcar conștiința de sine). Dar dacă Binele are, totuși, nevoie de ea pentru a fi el însuși pe deplin, deci pentru a se defini drept Bine, înseamnă că tocmai conștiința de sine face ca el să fie Binele și că „el nu era, deci, Binele înainte de a fi avut conștiință de sine: atunci el nu va avea conștiința de sine, de vreme ce această conștiință nu este o conștiință a Binelui“ (*Enneade*, III, IX, 9). Cu alte cuvinte, cât nu are conștiința de sine nu este Binele; în momentul în care o capătă, ea este conștiința de sine a unei realități care nu e Binele. Concluzia: în nici unul din cazuri Binele nu posedă conștiință de sine.

Dar dacă nu este conștient de sine, înseamnă că nici nu se cunoaște. Într-adevăr, cunoașterea presupune trecerea de la ignoranță la știință, de la lipsă la împlinire, de la potență la act. Or, Binele suprem nu-și poate permite aceste genuri de pendulări care i-ar ilustra, cel mult, perfectibilitatea și nu perfecțiunea. Pe de altă parte, cunoașterea vizează un obiect și se face întotdeauna de către un subiect care, chiar dacă e același cu obiectul, trebuie să se privească pe el însuși ca diferit. Deci, ea nu se realizează decât în condiții de alteritate, care, dacă nu sunt satisfăcute, îi taie, din start, posibilitatea, în timp ce Binele e Unul și e Simplul. Oricum, el nu are nevoie să se cunoască, de vreme ce își este tot timpul prezent și mereu la sine, atât de îmbibat de propria sa realitate, încât un eventual act de cunoaștere ar fi de-a dreptul fără rost.

Pentru că, deși nu se cunoaște, deși, mai mult încă, n-are despre el însuși nici cel mai vag sentiment, nici cea mai mică impresie, asta nu înseamnă, în mod automat, că se ignoră, căci Binele are despre sine o intuiție simplă, care exprimă cel mai pur contact și cea mai deplină autoasimilare, faptul că nu-și este, în nici un sens, străin. Și, cu aceeași seninătate cu care se poate dispensa de orice fel de cunoaștere de sine, Binele se lipsește de

cunoașterea tuturor celorlalte lucruri, nu stabilește nici un contact cu ele. Îi e de ajuns că le este izvor pentru a le ține în jurul său și le guvernează fără să țină cont de ele, fiindcă, în schimb, acestea nu-l pot, nici unul, ignora. Căci, deși Binele rămâne izolat, el neavând nici o relație cu nici o ființă, ființele, toate, au relație cu el, deoarece reprezintă scopul fiecăreia în parte, urmărit cu aviditate, fără preget. Iar în cadrul acestei căutări, ele sunt cele care îi dobândesc, într-un fel sau altul, cunoașterea, așa încât, în măsura în care îl cunosc, îl și ating, iar în măsura în care îl ating, îl și cunosc.

Odată demonstrat faptul că Principiul nu gândește și că nu poate fi gândirea, drumul pentru atacarea ultimului tabu al filosofiei antice grecești: Ființa, era deja deschis, în măsura în care aceasta continua să se ghideze după vechiul canon parmenidian „A fi este tot una cu a gândi“, pe care Plotin îl acceptă fără discuție. Dar acest drum nu putea să fie, oricum, ușor, de vreme ce însemna bulversarea unui întreg mod de concepere și de raportare la realitate prin schimbarea principalului său ax de susținere și mutarea centrului de greutate în altă parte. Era vorba, deci, de o revoluție, nu de o simplă reformă, cel puțin la prima vedere. De aici greutatea realizării sale.

Dincolo de orice context inhibitor, negarea ființei în raport cu Principiul putea avea, în sine, ceva sorți de izbândă? Nu cumva să fie vorba aici de aplicarea rigidă și stângace a unei tehnici intelectuale, de extinderea ei abuzivă dincolo de limitele de valabilitate și de împingerea, până la absurd, a consecințelor logice izvorâte dintr-o premisă, în fond, fără pretenții de universalitate? Cu alte cuvinte, dacă Principiul nu este nimic și nu are nimic din ceea ce cunoaștem și suntem obișnuiți: nu este (are) formă, nu este (are) mișcare, nu este (are) repaus, nu este (în) spațiu, nu este (în) timp, nu este (are) substanță, nu este (are) gândire etc., etc., ce să urmeze, ca un corolar al tuturor acestor negații? Evident că nu este nici ființa. Și nu o ființă determinată, una sau alta din cele de nenumărat, ci Ființa însăși, Ființa primă, cea care le cuprinde pe toate și stă la baza tuturor.

Dar, așa cum nu este Ființa, nu poate fi nici Neființa. Deci, dacă Binele nu este nici Ființa, nici Neființa, înseamnă că, totuși, nu este. Și dacă nu este, cum să aibă existență? Principiul, prin urmare, nu există, și atunci, lucrurile nu au nici un principiu! Cum să mai înțelegi, astfel, lumea? N-ar fi cu mult mai rațional și mai înțelept să socotești că toate cele ce sunt și pier își au izvorul ființei lor limitate într-o sursă inepuizabilă de existență? Și ce să fie aceasta altceva decât ceea ce este pur și simplu, fără nici o altă determinație, ceea ce, întotdeauna, a fost, este și va fi, fără restricții, fără convulsii, fără scăderi sau creșteri: ființa ca atare, Ființa ca ființă, pe care, pentru că e perfectă și e ținta tuturor, putem s-o numim și Bine? Și, de ce nu, gândire, de vreme ce „a fi e tot una cu a gândi“ sau, mai corect: gândire care se gândește pe sine, pentru a sublinia puritatea, concentrarea asupra sa însăși și faptul că își este deplin suficientă?

Iar dacă te temi cumva că introduci, astfel, dualitatea, subminându-i deplina omogenitate și identitatea cu sine, poți să renunți, în ultimă instanță, la gândire, dar cum ai putea concepe ca despre cel care este Totul și deplin, despre cel ce nu poate decât să fie, să îți se interzică a rosti „este“ și să îți se spună, în schimb, că „nu e Ființa“? Dar, așa cum nu este Ființa, nu poate fi nici Neființa, atât cea care depinde de Ființă și participă la ea în calitate de gen prim (ca Altul), cât și cea absolută, despre care nu poți ști nimic: nici dacă este, nici dacă nu este; căci, în cazul în care nu este, nu s-ar face prin nimic sesizată, iar în cel în care este, rezultatul ar fi același, de vreme ce n-ar fi vorba decât de existența unui gol infinit și steril, de o totală pasivitate, văduvit de orice forță; de lipsa absolută, totala neputință, absența desăvârșită, a cărei unică manifestare n-ar putea să fie decât aceea de continuă anihilare, necum de generare a bogăției lumii. Fiindcă dacă suntem consecvenți până la capăt, exersând negația până la limitele posibilului, va trebui ca, imediat ce am aplicat-o Ființei, s-o aplicăm și Neființei. În concluzie: principiul oricărei ființe nu este nici Ființa, nici Neființa, el neputând nici să fie, nici să nu fie, ceea ce, e adevărat, înseamnă cu totul altceva decât „este și nu este“, căci cele ce sunt și nu sunt sunt numai lucrurile trecătoare

și imperfecte. Ce să însemne, însă, aceasta? E posibil să mai avem de-a face cu un alt fel de realitate, care să se sustragă, pur și simplu, sferelor celor două, ce păreau că epuizează totul, și tocmai ea să fie Principiul? Și de ce tip să fie? Ca gen al Ființei și Neființei, trebuie imediat respinsă, căci ar însemna să se împartă, să și le socotească pe acestea specii și să fie, deopotrivă, ființă și neființă, ceea ce ar retrograda-o în categoria relativelor, de nepermis pentru un principiu. Și, oricum, neființei, în calitate de sărăcie, absență și neputință, nu e posibil, în nici-un fel, să-i acordăm un loc în preajma acestuia, spre deosebire de ființă, care, într-adevăr, se află în imediata lui apropiere, desigur, nu în sens topografic, ci ca abundență și forță creatoare.

De ce atunci să nu-l numim Ființă și să nu-i spunem „este“? Pentru bunul motiv că Ființa, spune Plotin, chiar dacă supremă, chiar dacă deplină, chiar dacă pură, este multiplă. Iar multiplicitatea nu ne-o demonstrează în mod logic, folosindu-se la nesfârșit de clasicul argument „e tot una a gândi și a fi“, pentru că i se pare mai mult decât evidentă. Ființa, spune el, se împarte mai întâi pe genuri, mai mult: este ea însăși unul din genurile prime, care se amestecă unele cu altele și cu toate lucrurile; ființa este dinamism, mișcare, este zbatere și neodihnă, este viața plenară, debordând de bogăție, pe care o scoate la iveală pe rând, parte cu parte, datorită mulțimii speciilor, care de care mai diverse (ca și a indivizilor), ea fiind oricare dintre acestea și toate la un loc, cuprinzându-le într-o așa numită unitate multiplă.

Cum, atunci, să reprezinte ea Principiul, unitatea originară, Unul neschimbător? Cu toată excelența ei și rolul pe care-l joacă în raport cu lucrurile, nu poate să fie Cel dintâi; e o realitate de gradul al doilea, care nu-și găsește în ea însăși propria justificare, ci o primește de la o entitate superioară: Simplul absolut, adică Binele. Acesta, în calitate de creator al Ființei, pe care o generează ca pe cea dintâi dintre toate câte îi urmează, nu poate să fie Ființa, căci el „era“ înainte de a o naște. Sau, mai de grabă, „nu era“, de vreme ce Ființa nici nu era născută, ci își manifesta nestingherit prezența, neavând nevoie să „ființeze“ pentru a se afirma ca atare. Prin urmare, atunci când spunem despre el că nu e Ființa și că nu

este, avem în vedere ceva ce reprezintă mai mult decât aceasta ar putea să exprime: o realitate cu semnul „plus“, nu cu „minus“ în față, așa cum eventual am nota Neființa. Negându-i ființa, nu-i negăm realitatea, prezența, care poate să însemne, în ultimă instanță, „existență“.

Iar după ce am pus lucrurile la punct, după ce am pus Binele și Ființa fiecare la locul său, ne putem folosi și de cuvântul „este“. Pentru că nu avem altul la dispoziție, pentru că, oricum, nici unul nu i-ar putea fi mai potrivit, în sfârșit, pentru că, dacă n-am face asta, greutățile comunicării noastre ar fi insurmontabile, atât de indispensabil este el ca instrument al oricărui limbaj. Și-atunci ni se permite să spunem toate câte deja am spus: că este în el însuși, că își conferă singur existența, că este el însuși propriul său act și voința de sine întoarsă în mod etern înspre-năuntru, pentru că „dacă înclină în afară își va pierde ființa“; dar acum știm deja că această „ființă“ este dincolo de orice ființă, că este o supra-ființă, că „ea este ea însăși“ și că o putem numi, până la urmă „ființa cea mai simplă dintre toate“ (*Enneade*, VI, VIII, 16, 14).

Astfel înțelege Plotin să explice celebrele pasaje din *Republica* lui Platon, în care Binele era prezentat ca depășind Ființa în rang, în vârstă și putere, de vreme ce el e acela care le-o conferă tuturor lucrurilor. Aceeași analogie Bine – Soare, imaginată de filosoful atenian, este reluată în paginile *Enneadelor* în termeni aproape identici. De aceea, și Binele său (ca și cel al lui Platon, amândoi potrivit modelului lor sensibil) nu se mulțumește să confere doar „devenire“ celor ce sunt grație lui, ci și capacitatea de a fi cunoscute, dovedindu-se, totodată, principiu de cunoaștere, nu doar de existență. Și, deoarece Ființa sau esența este cauza oricărui lucru, iar Binele este principiul Ființei, rezultă că el e cauza cauzei, sursă a rațiunii de a fi, părinte al esenței cauzale. De aceea, el este cel care, în ultimă instanță, generează toate ființele și, generându-le, nu le abandonează lăsându-le la voia întâmplării, ci are grijă ca ordinea rațională instituită să nu fie distrusă. „El păstrează aceste ființe; face să gândească ființele inteligente, insuflându-le inteligența; face să trăiască viețui-

toarele, insuflându-le viața, și face ca, cel puțin, să existe ființele care nu sunt capabile să trăiască.“ (*Enneade*, VI, VII, 23.)

El dă forță tuturor lucrurilor de a se manifesta potrivit naturii lor, de a-și exprima individualitatea, de a fi ele însele, și chiar puțința de a genera. El e, deci, puterea fiecăruia și a tuturor, putere ce se dăruiește fără să se împartă, rămânând întregă la sine, pentru că toate sunt în ea, iar simpla lor însumare nu poate s-o epuizeze, căci Binele este, în continuare, capabil să genereze ființe, dacă ar fi posibil să mai existe și altele decât cele ce sunt. Că faptul nu mai este, totuși, cu puțință, nu e o dovadă a limitării lui creatoare, ci a perfecțiunii sale, datorită căreia face să fie tot posibilul, nelăsând nimic de o parte, în expectativă, într-o continuă aspirație și neîmplinire. Altfel, nu ar mai fi Principiul, a toate creatorul, izvorul nesecat al tuturor, matca din care ies și la care revin continuu, fără să se poată spune că au părăsit-o vreodată cu adevărat.

De aceea, toate sunt în el, deși el însuși nu se află în nici una din ele, toate împărțându-se din sine, fără ca vreuna să-l posede. Pentru că el, deși e pretutindeni, nu e, de fapt, niciunde și, fără să fie departe de nimic, este izolat de orice, rămânând netulburat în sine, și nici măcar în sine, luat în sens de „topos“, căci, astfel, și-ar conferi singur limitarea. De aceea, poate fi asemuit cu principiul de viață al unui arbore, care rămâne undeva în rădăcini, fără să se răspândească risipindu-se în întreg arborele, deși viața care țâșnește din el îi circulă frenetic prin fiecare fibră a organismului; sau cu un izvor fără origine, care curge la nesfârșit, într-un mod egal, dăruind apă tuturor fluviilor, ale căror unde, înainte de a-și găsi propria albie, se confundă cu cele ale sursei generatoare, care le va alimenta continuu, atâta vreme cât ele însele vor fi capabile de receptare (*Enneade*, III, VIII, 10).

Dacă nu ar fi el, nimic nu ar putea fi. Dacă s-ar prăbuși, prin absurd, totul ar dispărea o dată pentru totdeauna. Iar pentru că oferă totul celor ce sunt: viață, formă, gândire, este ținta cea mai râvnită de fiecare, atingerea lui însemnând dobândirea deplină a tuturor acestora și transformarea lor în ființe desăvârșite.

Făcându-le să fie cum nu se poate mai bine pentru ele, nu poate să reprezinte decât Binele tuturor. Al tuturor, dar nu și al

său, spune Plotin, căci binele unui lucru trebuie să fie ceva mai bun decât lucrul respectiv, pentru ca acesta să-l râvnească. Or, cum să existe ceva mai bun decât Binele însuși, și cum să crezi că el ar mai putea dori ceva, de vreme ce își ajunge sieși! Dimpotrivă, tocmai pentru că își este sieși suficient, nu are nevoie nici măcar de el însuși, altfel ar însemna să-și lipsească. Așa încât, dacă pentru orice altceva el este totul, pentru el însuși nu este nimic (*Enneade*, VI, VII, 41) și, deci, în nici un fel, nici măcar bun, căci astfel ar însemna să nu mai fie Binele în sine, ci doar o simplă ființă bună. De aceea, el nu are, în realitate, nici un nume care să-i convină; ba chiar, ghidându-ne după ideea că Principiul nu e nimic din ceea ce generează, nici „nu trebuie să-l numim Bine, de vreme ce produce binele; dar într-un alt sens, el este Binele, care este deasupra a toate celelalte bine“ (*Enneade*, VI, IX, 6).

Iată că, în felul acesta, am conturat, în mare, imaginea Principiului privit în el însuși, în starea sa originară, ca entitate absolută, justificând poziția lui Plotin de a-l identifica cu Binele. În acest scop, fără a uita nici o clipă funcția lui generatoare, am încercat, pe cât posibil, să nu-i etalăm mecanismele, deoarece ar fi însemnat să părăsim nivelul de esențialitate asupra căruia ne oprisem în mod deliberat. Dar acum, după ce ne-am familiarizat cu toate detaliile modului de concepere „din interior“ a realității supreme, după ce am văzut ce ne este permis și ce nu în formularea discursului nostru despre ea, nu ne putem defel dispensa de a înțelege cum Principiul creează lumea. Cu alte cuvinte, dacă înainte am încercat să răspundem la întrebarea: „De ce Principiul e principiu?“, din acest moment atenția ni se îndreaptă spre o alta: „Cum se manifestă el, concret, în calitate de Principiu?“. Pentru a ne lămuri în această privință, va trebui să deschidem un nou capitol al raporturilor dintre Bine și Principiu în filosofia plotiniană.

A. BINELE ȘI INTELIGENȚA

Realitate pură, simplă, concentrată în sine, Binele rămâne veșnic așa cum este, fără dorinți, fără nevoi; căci, neposedând

nimic, nu duce lipsă, totuși, de nimic, de vreme ce este plin de el însuși, iar el înseamnă Totul: în mod nelimitat, nemăsurat, deplin. În aceste condiții, propria sa supraabundență, fără să-l părăsească nici o clipă, iradiază „dincolo de margini“, așa cum focul răspândește lumina și căldura, iar zăpada, răceala, în afara propriilor limite. Desigur, în cazul Binelui cuvintele „dincolo“ și „în afară“ nu pot să aibă sens ca atare, de vreme ce el nu are limite și nu există decât un „înăuntru“. Totuși, experiența ne arată că toate ființele, ajunse în starea de realizare plenară a propriei esențe, când sunt suprasaturate cu ele însele, nu se mai pot încape și își ies din sine, printr-un act de producere a altor ființe, întotdeauna mai puțin perfecte decât ele. Or, toate ființele caută să imite, atât cât pot, propriul lor principiu, de la care primesc existența și capacitatea de creație. Atunci cum să concepi ca cel ce este însăși Perfecțiunea și cauza oricărei nașteri să fie incapabil sau să-și interzică întemeierea, forța sa fiind, prin excelență, forță generatoare?

Prin urmare, Binele trebuie să creeze, dar nu datorită unei necesități imperioase și constrângătoare, ci în chipul cel mai natural cu putință, fără intenție, fără efort, pur și simplu fiind ceea ce este. Dar așa cum este, este atât de strălucitor, încât propria lumină se răspândește în juru-i ca un halo de raze, înconjurându-l din toate părțile și determinându-l să se vadă pe sine însuși ca diferit de sine, ca pe un altceva. Această aureolă ce se formează spontan este, de fapt, privirea pe care Binele și-o aruncă sieși, privire identică cu propria viziune. Totul se întâmplă ca și când și-ar capta imaginea într-o oglindă. Această imagine nu exprimă nimic altceva decât pe el însuși și, totuși, nu poate să fie el; e un alt lucru, care îi seamănă cel mai mult cu putință, fără să-i fie identic, să se confunde cu originalul. Dar, deși imagine, aceasta nu e o falsă realitate, lipsită de orice forță și înșelătoare. Dimpotrivă, e înzestrată cu aproape aceleași virtuți ca cel de la care își ia, în mod nemijlocit, ființa și cu aproape aceeași nelimitată forță. Aproape, însă deja mai mică, de vreme ce este generată, își are sursa în altul și nu mai poate să mai fie simplă, căci, în calitate de

„vedere“, cuprinde în sine o inevitabilă dualitate: aceea a obiectului văzut și a subiectului care vede.

Indiferent că cele două sunt, în fond, același lucru, important e că s-a născut o relație în cadrul căreia fiecare termen se instituie pe sine ca altul, în caz contrar ea nemaifiind posibilă. Prin urmare, chiar relația cu sine, care înseamnă, în ultimă instanță, conștientizare de sine, presupune, mai întâi, distanțarea, autoabordarea din afară, privirea înstrăinată, ca înspre celălalt, deci acceptarea sinelui ca obiect. Or, cea mai mică privire aruncată asupra-ți e un astfel de raport. De altfel, conceptul ca atare exprimă ideea de legătură, iar legătura nu e posibilă decât în cazul lucrurilor între care s-a creat, deja, o fisură, un gol, peste care trebuie aruncată o punte.

Revenind la problema noastră, deoarece Binele nu este un lucru sensibil (pentru că atunci ar fi compus și determinat, neputând să joace rol de principiu), deoarece el este un lucru inteligibil, obiect al gândirii deci, privirea izvorâtă din sine, pe care și-o aruncă sieși formându-și propria imagine, nu poate fi senzație, ci doar gândire sau inteligență. Aceasta este ființa cea dintâi generată, pe care o menține în permanent contact cu el însuși, ocupând primul loc după Bine în raport cu toate lucrurile și fiind cel dintâi act al său.

Totuși, Inteligența nu este de la început ca atare, adică vedere și imagine a Binelui, ci o forță universală tășnind în toate părțile, nelimitată și dezordonată, clocotind de viață. Ea este însăși viața, frenetică, nestăpânită, care nu are despre izvorul ei decât o impresie vagă, întunecată, suficientă, totuși, pentru a-l dori și a-l căuta orbește, încât, la un moment dat, simțindu-l cel mai aproape, să realizeze celebra „conversiune“: să se oprească și să-și întoarcă fața către Bine. Avându-l în raza privirii sale, Binele o luminează și ea nu mai băjbăie la întâmplare, într-o penibilă semiobscuritate, ci își capătă deplinătatea vederii, vede cu adevărat, devenind, deopotrivă, Ființă și Inteligență. Căci „oprirea sa, în raport cu Unul, a produs-o ca ființă și privirea sa, întoarsă către el, ca inteligență“ (*Enneade*, V, II, 1).

Prin urmare, Inteligența este viața universală care a primit o limită prin stăvilirea haoticei sale curgeri și acordarea unui obiect spre a fi contemplat. Privind Binele, ea se îndreaptă către acesta, mânată de dorința aprigă de contopire, el dăruindu-i forța sa infinită și fecundând-o. Iar ea, fără să devină însuși Binele, îl primește în sine în măsura în care poate, reflectând, adică, ceea ce vede în timpul contemplării, reflectarea neînsemnând altceva decât generarea tuturor lucrurilor.

Dar, atenție: suntem încă departe de lucrurile sensibile, aici fiind vorba de Idei, de obiectele inteligibile. Acestea nu se află ca atare în Bine, dar apar în urma faptului că Inteligența nu e capabilă să suporte în sine, dintr-o dată și în întregime, puterea ce vine de la Bine, așa că o fragmentează multiplicând-o, asimilând-o parte cu parte, născând, astfel, inteligibilele. De aceea, atunci când contemplă Binele, contemplă, deopotrivă, și Ideile, pe care, cu toate că ea le creează, tot Binele i le dă. Acesta este autentică lor sursă pentru că le face posibile pe toate, fără să le conțină nici măcar în potență, de vreme ce nimic din sine nu e în potență, iar în act nu se află decât el însuși.

Dacă te întrebi, însă, cum se face ca un lucru să ofere altuia ceea ce el nu posedă, răspunsul e că, pentru asta, donatorul trebuie să fie superior a ceea ce dăruiește. Or, așa e cazul Binelui, aflat deasupra tuturor lucrurilor și nefiind identic cu nici unul din ele. Toate îi poartă, însă, pecetea inconfundabilă: forma binelui, pe care o conferă și Inteligenței, căci aceasta este chiar totalitatea lor. Astfel, Inteligența ne apare ca imaginea în desfășurare a Binelui, Binele însuși, ieșit din starea de maximă concentrare, etalându-și bogăția de sine, ca pe o infinită varietate.

Iar pentru că de formele concrete ale acestei bogății este ea însăși răspunzătoare, Inteligența se descoperă ca fiind, în realitate, cea de a doua ipostază a Principiului: Binele în „exercițiul funcțiunii sale“, aflat, adică, în funcția sa manifest și intens creatoare. Astfel încât ea este adevăratul creator și demiurg al universului (inteligibil), producând toate ființele și toți zeii inteligibili, pe care îi păstrează în ea însăși și din care își constituie propria substanță. De aceea are în sine tot și este tot, în sensul că

este identică cu fiecare lucru inteligibil în parte și cu suma acestora în același timp, ceea ce o face să fie compusă și să nu fie, de fapt, Totul absolut.

Dar, ca și acesta, ea este, pretutindeni și în întregime, între limitele proprii, iar fiecare lucru o deține, la rândul lui, numai în măsura în care poate, în funcție de gradul său de excelență, în timp ce ea rămâne în ea însăși. Aici, toate lucrurile sunt împreună, fără să se confunde unele cu altele, avându-și propria individualitate. Fiecare este el însuși și totuși, deopotrivă, celelalte, iar aceasta datorită elementului lor comun: inteligența, care le leagă într-o unitate multiplă, dar echilibrată.

Guvernându-le din interior și identificându-se cu ele, după ce tot ea le-a generat, Inteligența este stăpâna adevărului lor, dintru început și pentru totdeauna. Se dovedește, astfel, o inteligență totală, nu una dintre cele pe care noi suntem obișnuiți să le numim inteligențe, care se folosesc de cuvinte înlănțuite în propoziții cu ajutorul cărora formează raționamente speculative, singurele capabile să le conducă spre un rezultat, altfel, inaccesibil. Dar, deși nu poate fi, câtuși de puțin, imaginată după modelul lor, ea le conține și pe acestea, fiind mai mult decât suma tuturor (deși este și sumă), fiind principiul lor. De altfel, este ca un gen cuprinzând o mulțime de specii particulare care se exercită asupra unor lucruri determinate, în timp ce el nu se atașează de nimic concret, neacționând direct asupra unui lucru sau altul. Astfel încât Inteligența universală este în act doar în ea însăși, iar în inteligențele particulare se află numai în potență. La rândul lor, acestea se găsesc în act în ele însele și sunt cuprinse în potență de către Inteligența unică, perfectă.

Raportul este identic cu acela dintre știința universală și științele particulare, astfel încât, pe de o parte, se poate spune că Inteligența unică este anterioară inteligențelor determinate, care izvorăsc din ea și cărora le oferă tot ceea ce posedă, iar pe de alta, că ea este ansamblul acestora. Pentru a face să existe în act orice lucru individual, ambele trebuie să intre în acțiune și să-și dea concursul, iar totul se întâmplă în mod independent de orice activitate de reflecție.

Deci „trebuie să înțelegem prin Inteligență altceva decât facultatea de a raționa și de a concluziona“ (*Enneade*, V, IX, 5). Pentru că nu-și cucerește obiectul parte cu parte, ci-l sesizează dintr-o dată, în întregime. În plus, asemenea senzației, ea este capabilă să-și dea seama de diferențe între lucruri în legătură cu care raționamentul e neputincios, de exemplu în cazul virtuților sau a viciilor, unde e greu să găsești în cuvinte toate nuanțele, la fel după cum nu poți explica diferența dintre alb și negru. Poți, în schimb, s-o numești rațiune sau principiu al rațiunii, pentru că ordonează toate câte vin după ea, dându-le forma și justificându-le ființarea, conferindu-le un anume sens care, e adevărat, nu-i aparține la modul absolut, dar pe care îl preia de la realitatea ce-o transcende, asimilându-l și imprimându-l asupra a tot ce-i este subordonat.

Datorită acestei poziții mijlocitoare și concentrării simultane asupra a două tipuri distincte de realitate, căroră trebuie să li se adapteze, „Inteligența trebuie să aibă două puteri, aceea de a gândi, pentru a vedea ceea ce este în ea, și aceea de a vedea... ceea ce este dincolo de ea însăși“. „Prima dintre aceste puteri – scrie Plotin – este actul de a contempla, care-i aparține unei inteligențe înțelepte, a doua este inteligența care iubeste. În afara ei însăși și ametită de nectar, ea devine o inteligență iubitoare, simplificându-se pentru a ajunge la această stare de plenitudine fericită, și o astfel de beție valorează mai mult pentru ea decât sobrietatea“ (*Enneade*, VI, VII, 35), de vreme ce în cadrul ei atinge punctul maxim al contopirii cu ceea ce e obiect al dragostei și scop ultim pentru oricine: Binele sau Unul.

Ca să o dobândească, Inteligența e nevoită, însă, a se părăsi pe sine însăși, abandonându-se în calitate de gândire, căci gândirea înseamnă (știm acum) dualitate, iar ea trebuie să devină, pe cât posibil, una și simplă, pentru a fi asemenea realității pure aleasă drept țintă. Sau, deoarece e imposibil de realizat o cerință atât de radicală fără ca Inteligența să înceteze de a mai fi ceea ce este, e mai corect să presupui că ea va admira Binele numai printr-o parte specială a ei, neinteligentă, care îi va putea oferi o viziune cât mai fidelă, diferită de gândire și care, de altfel, îi va

condiționa chiar posibilitatea gândirii. „Căci, văzând Unul, ea posedă ființele pe care el le generează și ea cunoaște prin conștiința sa aceste ființe generate, care sunt în ea“ (*Enneade*, VI, VII, 35).

De altfel, viziunea pe care o are despre Zeul suprem trebuie să fie clară, precisă și să echivaleze cu o cunoaștere; dacă nu, n-ar fi în stare, nu numai să perceapă lucrurile, dar nici să capete conștiință de sine. Pentru că, în momentul în care i se revelează Zeul în deplina lui splendoare, adică cu toată forța pe care o are și cu toate produsele acțiunii acesteia, Inteligența își va da seama că ea însăși îi aparține, că e, de fapt, totalitatea propriilor lui aptitudini în desfășurare și că, în consecință, este ea însăși un zeu. E adevărat, nu Zeul prim, Creatorul răspunzător de tot, deși inconștient, dar nici unul mărunț, determinat, ci zeu universal, secund, mâna dreaptă a celui prim, căci este instrumentul lui de creație și tronul pe care stă acesta. Zeu, pentru că cel din a cărei filiație directă se revendică este el însuși zeu, și zeu multiplu, în același timp, pentru că este toate ființele pe care puterea aceluia le face să iasă la iveală.

Mai mult chiar, în calitate de zeu secund, de cea mai înaltă treaptă în ierarhia realităților, exceptând-o pe cea supremă, este și ea atotputernică, generând fără nici un fel de efort, doar străduindu-se să-și manifeste dorința, adică să aibă mereu în față Binele spre contemplare. Astfel, capacitatea ei creatoare apare, deopotrivă, ca efect al Binelui și al propriei sale esențe. Puterea și-o exercită întotdeauna față de cele ce îi sunt inferioare și numai în raport cu ele poate fi deplină. La fel stau lucrurile și în ceea ce privește înfinitatea ei, care este de un cu totul alt gen decât a Binelui, înțelesă doar ca forță infinită. De fapt, Inteligența posedă două tipuri de înfinitate sau de nelimitare. Prima, originară, care ține mai mult de „preistoria“ sa, o întâlnim atunci când aceasta se manifestă ca voință nestăvilită, oarbă, iradiată de către Unul, care, de altfel, o va îngredi, ordona, dându-i-se pe sine drept obiect de contemplare și transformând-o în Inteligență. Cea de-a doua provine din aceea că ea este toate ființele; nu în sensul că fiecare ar fi doar o parte a ei, iar toate la un loc întreaga

Inteligență, ci pentru că fiecare parte a acesteia conține toate ființele, iar fiecare lucru aflat în ea este și celelalte, în același timp.

Ca și în cazul Binelui, nu se pune, aici, problema unei infinități spațiale, căci nici la acest nivel spațiul nu este, încă, generat. „Desfășurarea“ Primului în Inteligență, așa cum centrul unui cerc se desfășoară în raze, în suprafață, în circumferință, este numai o figură de stil menită să sugereze cum o realitate simplă își părăsește unicitatea, devenind multiplă, dar, totodată, rămânând aceeași. Căci, deocamdată, numai în urma unui singur act de autorefecție nu se putea naște decât întinderea gândită, formată din inventarierea unei mulțimi de realități determinate, individuale, întinderea ca număr, așadar. De aceea, toate câte sunt în ea cuprinse, deopotrivă ființe, deopotrivă inteligente (și cu atât mai mult ființe, cu cât au o natură omogenă, simplă, nedegradată, inteligibilă), se află, deși distincte, în același loc; care, de fapt, nici nu e „loc“, de vreme ce e Inteligența, oglinda cea mai fidelă a unui „ceva“ nemăsurat, deci lipsit de orice fel de mărime.

De altfel, tot așa ca și cu spațiul se întâmplă și cu timpul, care este prea strâns legat de devenire pentru a-și face simțită prezența la un nivel atât de apropiat Perfecțiunii însăși. Astfel încât Inteligența e eternă, asemenea Binelui, dăinuind identic cu sine și cu tot ce posedă, într-o stare de excelență și de autosuficiență pe care nu dorește să și-o schimbe. De aceea, rămâne imobilă, menținându-și propriul act, care nu înseamnă mișcare, ci afirmare a propriei esențe, exercitare a funcției specifice, în fond, identică acestui act, care este gândirea. Iar cum obiectul gândirii, inteligibilul, este, la rândul său, în calitate de substanță primă, tot act, înseamnă că Inteligența, inteligibilul și actul inteligent sunt totuna.

Rezultă că: atunci când vede inteligibilele prin gândire, Inteligența se vede, de fapt, pe sine și că ea însăși, dacă acționează, acționează doar asupra ei. Astfel, Inteligența nu poate ieși din sine, dar, rămânând în ea însăși, este toate ființele. Între Ființă și Inteligență nu se pot face, din această cauză, distincții ierarhice. Nu putem să spunem că ființele apar abia în urma faptului că sunt gândite de o inteligență sau că nu sunt decât niște gânduri (în sens de noțiuni) ale acesteia; în realitate, ele sunt

Idei, adică substanțe intelectuale, inteligențe pure, constituind însăși materia, conținutul concret al Inteligenței, căreia îi oferă consistența specifică.

Prin urmare, Inteligența și Ființa sunt, întotdeauna, de nedespărțit, Inteligența făcând să subziste Ființa gândind-o, iar Ființa, ca obiect al gândirii, dând Inteligenței gândire și existență. Împreună, amândouă „formează acel lucru unic care este, în același timp, Inteligența și Ființa, gândire și lucru gândit, Inteligență, pentru că gândește, Ființă, pentru că este gândit“ (*Enneade*, V, I, 4). Înseamnă că, în momentul în care Binele își creează ipostaza gânditoare sau cunoscătoare, dă naștere și Ființei totodată, iar asta se întâmplă pentru că gândirea nu poate să fie goală, fără obiect. Desigur, obiectul ei autentic știm că este Unul, dar ea nu e capabilă să-l contemple decât ca multiplu, împrăștiindu-i imaginea într-o nenumărată varietate de existențe distincte, care nu mai păstrează de la modelul original decât o simplă urmă, și abia asupra acestora se poate exercita ea din plin, identificându-se cu ele.

Așadar, Inteligența este Ființa primă, iar Ființa primă nu poate fi decât Inteligența, și facem o greșală dacă le separăm imaginându-le una înaintea alteia, așa după cum ne-a obișnuit experiența curentă și modul de operare cu lucrurile al propriei noastre inteligențe, care-și abordează din afară obiectul, rămânând întotdeauna, într-o mai mică sau mai mare măsură, străină acestuia și ulterioară. Căci, cel mai adesea, ea își îndreaptă privirea către un lucru dat, pe care nu poate să-l asimileze decât pas cu pas, niciodată în mod exhaustiv, în timp ce aceea primă naște ea însăși toate, născându-se pe sine, și încă într-o formă desăvârșită, de la început.

De aceea, ca și în cazul Binelui, nimic nu trece în cadrul ei de la potență la act, și nici ea însăși nu presupune mai întâi o stare în care este capabilă să gândească, dar nu o face, și abia apoi o alta, de manifestare efectivă a capacității sale. Asta ar însemna să existe două inteligențe, din cea anterioară urmând să o derivăm pe cea plinară, iar domeniul inteligibilului ar apărea scindat într-o manieră forțată și de-a dreptul falsă. Căci trăsătura fundamentală

a acestuia este unitatea (conferită prin imediata vecinătate a Unului) chiar dacă este vorba de o unitate multiplă, adică de un întreg ce conține părți cu individualitate proprie, dar care-și capătă rostul și semnificația din perspectiva ansamblului. De aceea, fără să fie Unul, Inteligența este, totuși, una, iar în momentul în care apare, o face în toată plinătatea forțelor sale și în lipsa oricărui intermediar. Unitatea și multiplicitatea sunt, deci, polii între care gravitează Inteligența în mod inevitabil, deoarece își poate căpăta identitatea de sine numai cu concursul amândurora. La rândul lor, și acestea prezintă un dublu aspect.

Să luăm, mai întâi, cazul unității și, în primul rând, faptul de a fi una. Acest lucru nu se poate justifica doar prin descendența directă din Binele care, în calitate de Unul absolut, atunci când se pune problema generării, nu procedează decât în trepte foarte strânse, și care n-ar suporta în proximitatea lui mai multe realități diferite, menite să-i fragmenteze brusc forța, în vreme ce ea ar trebui să se păstreze aproape intactă. Dar ce s-ar întâmpla dacă am avea, totuși, de-a face cu mai multe inteligențe, dacă Binele și-ar acorda sieși nu una, ci numeroase priviri succesive sau dacă aceea primă, luată simultan din toate unghiurile posibile, ar fi, de fapt, multiplă? S-ar obține atunci, mai multe imagini ale Binelui, acesta ar căpăta conștiințe diferite și, deci, ar trebui să ne întrebăm care dintre ele este cea adevărată. Dacă răspundem că ele se completează reciproc, din însumarea lor am obține o singură imagine, și atunci problema ar cădea de la sine. Dar dacă ar rămâne distincte, nearmonizate, necomplementare, am introduce sciziune în activitatea de autocunoaștere, am admite posibilitatea erorii la un nivel la care ar trebui exclusă sau, și mai grav, acceptând că toate sunt adevărate, am declara realitatea a cărei expresie sunt, de-a dreptul diversă în sine și chiar contradictorie.

Or, această realitate e una și e simplă. Deci oricâte priviri s-ar abate asupra-i, vor avea, toate, aceeași formă și același conținut; chiar dacă ele ar fi simultane sau succesive, nu ar constitui, în ultimă instanță, decât una. Căci presupusele priviri succesive vor contempla un lucru mereu identic cu sine, devenind ele însele viziune neschimbătoare în eternitate, iar cele așa-zis „simultane“,

dar luate din diverse unghiuri, se vor copia reciproc, contopindu-se, de vreme ce Binele, absolut omogen, îți va întoarce, matematic, aceeași față, din orice punct l-ai aborda. În plus, să nu uităm că la nici unul din nivelele puse în discuție spațiul și timpul nu există, că „succesiv“, „simultan“, „punct“ sau „unghi“ reprezintă numai metafore. Prin urmare, Inteligența trebuie să fie una ca număr, și asta din rațiuni ce vizează integritatea atât a propriului statut, cât și a realității pe care o reflectă. Iar unitatea ei, în sensul de totalitate, de armonie a părților rezultă din aceeași necesitate de a rămâne una, în condițiile în care nu poate să fie simplă. Dacă ar fi simplă, nu s-ar mai distinge cu nimic de principiul și obiectul său, n-ar mai avea nici principiu, nici obiect, iar dintr-o entitate derivată și secundă, s-ar transforma într-una de natură primă. Ar dubla, astfel, Absolutul sau, mai degrabă, ar fi înghițită de acesta și-atunci, pentru a evita acest lucru și pentru a se individualiza, are o imperioasă nevoie de multiplu, pe care îl capătă mai întâi sub forma dualității. Aceasta nu este un dar de proveniență străină, de vreme ce reprezintă condiția *sine qua non* a exercitării oricărei funcții cognitive, deci constituie însăși substanța inteligenței, care prin definiție are doi termeni: un subiect și un obiect distinși, dacă nu material, cel puțin din punct de vedere funcțional.

Este chiar cazul Inteligenței pure, care e conștiința de sine a Binelui, e însuși Binele care se autocunoaște, devine conștient, dar, pentru asta, trebuie să-și părăsească stricta intimitate, să se delimiteze de sine și să se așeze față în față cu propriul „eu“, pe care să-l asimileze din exterior, plin de curiozitate și dorință. Acestea sunt suficiente pentru ca Binele, „căzut“ într-o astfel de stare de pierdere de sine și de concomitentă regăsire în urma unei autocăutări, să nu mai fie Binele pur, ci o ipostază inferioară, dependentă de el, dar care, în virtutea diferențelor amintite, să capete o autonomie reală, simbolizată printr-un nume mai adecvat. În profunzimea lor, cele două nu fac, în ultimă instanță, decât una, iar atunci când Inteligența își exercită funcția contemplându-și obiectul, ea se gândește, de fapt, pe sine, și tot ce

vede dincolo de sine se află, deopotrivă, înăuntru-i, e adevărat că într-o altă formă: explicită, detaliată, multiplicată.

Acesta este al doilea tip de multiplicitate, care nu se mai referă la structura, ci la conținutul ipostazei gânditoare. Iar acest conținut îl reprezintă Ideile, inteligibilele, aflate într-un număr nici mai mare, nici mai mic decât acela dictat de către Bine, căci ele reprezintă existența în act a tuturor tipurilor de ființe pe care le face posibile Principiul. Cu alte cuvinte, totalitatea lor constituie Ființa. Iar pentru că Ființa adevărată, pură este, totodată, înțelepciune (de vreme ce orice lucru existent are o rațiune de a fi care să-l justifice), înseamnă că Ideile sunt, deopotrivă, ființe și inteligente. Ele sunt degajate de orice materialitate, dar nu sunt simple gânduri, adică „amprente ale altor ființe, ci arhetipuri primitive“ (*Enneade*, V, IX, 5), modelele tuturor ființelor sensibile. Multiplicitatea lor se explică prin aceea că reprezintă întreaga forță a Binelui care a explodat din punctul de maximă concentrare inițială, răspândindu-se în toate direcțiile.

Fiecare Idee este, astfel, o rază luminoasă, ce țâșnește dintr-o sursă pe care o reproduce la scară redusă și pe o unică dimensiune. Cu toate acestea, puse una lângă alta, razele nu se pot identifica cu sursa, rămasă nepuizabilă și infinită, nu o pot reconstitui ca atare, ci ne oferă numai o imagine, o reflectare la scară mărită, dar deja mai palidă, fără maxima intensitate a originalului. Acesta nu se risipește în ele, ci rămâne intact în continuare, deoarece explozia n-a fost veritabilă, ci simulată, ca atunci când, punând în fața focului o oglindă, ea s-ar sparge din cauza căldurii, iar mulțimea cioburilor ar reda aceeași lumină strălucind în cadrul unor diverse configurații. Cioburile ar fi, prin urmare, Ideile, iar oglinda spartă și reconstituită ca un întreg cu numeroase contururi interioare, în nici un caz Binele, ci doar Inteligența. Ea este cauza însăși a fragmentării sale, deci, într-un fel, Ideile sunt propriile sale opere, deși cauza lor primară este Binele, forța acestuia.

Ideile sunt ființe, pentru că au căpătat, prin limitare, o natură distinctă, dar ele sunt pure, sunt esențe, pentru că sunt forme fără materie, au apărut în urma unei proiectări în afară a inteligibilului prin excelență și reprezintă, la rândul lor, domeniul inteligibilului

autentic, nedegradat. Nealterabile, eterne, perfecte între limitele date, epuizând cu varietatea prezenței lor concrete toate modalitățile posibile de existență, Ideile sunt tot ceea ce este, Ființa pur și simplu. Exprimând într-o formă accesibilă bogăția interioară debordantă a Binelui, ele sunt adevăratul obiect de contemplare al Inteligenței, care, orbită de strălucirea Unului, poate mai ușor s-o abordeze parte cu parte și s-o asimileze. Și-atunci nu are decât să se cufunde, concentrându-se, în ea însăși, pentru că nu este altceva decât receptacolul acestor forme pure, care, ca obiecte de gândire, au drept ființă chiar gândirea.

Astfel că Ideea este punctul de plecare al Inteligenței, impulsul care o pune în mișcare și, în același timp, capătul – țintă finală – pe care îl atinge după ce a parcurs calea autoiluminării. Mai mult decât atât, Inteligența care luptă să-și cucerească obiectul e chiar Ideea în mișcare. De aceea spune Plotin că, în realitate, aici este vorba de „o singură ființă care este, în parte, lucrul gândit, în parte lucrul gânditor“. „Nimic nu împiedică Inteligibilul, mai spune Plotin, să fie Inteligența însăși în starea de repaus, de unitate, de calm; Inteligența care vede acest Inteligibil care este ea, ar fi atunci actul care vine și-l contemplă [...] și, gândindu-l, este ea însăși, într-o altă manieră, Inteligență și Inteligibil, de vreme ce îl imită“ (*Enneade*, III, IX, 1).

Oricum, inteligibilul nu apare pentru că este gândit, ci ființa lui o constituie chiar gândirea, manifestându-se în măsura în care gândirea însăși acționează. De aceea, Ideile reprezintă esența Inteligenței, care nu poate fi deci simplă, ci posedă o structură interioară ce reproduce întregul lor sistem. Fiindcă acestea nu sunt indiferente unele față de altele și nu stabilesc relații întâmplătoare, ci constituie un adevărat univers inteligibil, de o ordine, strălucire și frumusețe cu adevărat desăvârșite, reprezentând modelul ideal pentru universul nostru sensibil, care nu e decât o replică degradată a celui dintâi, iar asta numai din vina materiei grosiere în care el și-a imprimat imaginea. Atât numai: imaginea!

Căci nu poate fi vorba de o eventuală „coborâre“ a Formelor în materie pentru a se putea realiza mulțimea lucrurilor ce ne

înconjoară și cu care suntem obișnuiți. Dacă s-ar întâmpla așa ceva, ar însemna ca ele să intre în componența lucrurilor, devenindu-le imanente și, părăsindu-și transcendența, să facă să dispară distanța dintre fizic și metafizic. Dar acest fapt presupune, pe de o parte, ca Formele să fie în număr infinit, ceea ce nu este permis, iar, pe de alta, ca ele să participe, efectiv, la devenirea lucrurilor și să se poată transforma unele în altele astfel încât, atunci când una dispare dintr-un lucru, în locul ei să apară, imediat, o alta, permițând trecerea lucrului respectiv în altceva. În realitate, ceea ce persistă în lucruri, informându-le materia, nu este Forma însăși, ci un reflex al ei, o simplă imagine, singura pe care ea poate s-o înstrăineze și pe care, la rândul său, obiectul sensibil este capabil s-o recepteze. Astfel, distincția planurilor ontice este salvată, păstrându-se, în același timp, și funcția ordonatoare a Ideilor, care, mai mult decât atât, joacă într-o oarecare măsură și rol de principiu material pentru toate ființele, în condițiile în care ceva al lor, fie și numai un reflex, intră în substanța acestora.

În această modalitate înțelege Plotin să rezolve problema foarte complicată a participării lucrurilor la Idei (problemă care îi dăduse atâta bătaie de cap celui care o formulase pentru prima dată), folosindu-se de ideea de „emanație“. Ea permite contactul la distanță între entități, în fond, intangibile, ca și când ar fi vorba de o emisie de energie sonoră sau luminoasă pe care sursa o degajă datorită preaplinului interior și a cărei răspândire nu-i afectează, în nici un fel, bogăția. E, de altfel, același procedeu pe care l-am întâlnit în cazul generării Ideilor înseși de către Principiu, pus în aplicare, însă, la alt nivel și prezentând, de aceea, anumite particularități specifice. Nici nu se putea altminteri, de vreme ce toate cele derivate caută să imite, după cum pot, propriul principiu, iar tentativa le reușește în mai mică sau mai mare măsură, în funcție de distanța dintre ele și acesta, distanță capabilă să exprime exact intensitatea captării forței lui creatoare.

În orice caz, atunci când o Idee își imprimă pecetea specifică asupra obiectului, conferindu-i identitatea de sine, făcându-l să fie ceea ce este, practic dându-i ființa și, deci, creându-l, ea acționează

în numele Principiului, ca instrument al acestuia, el continuând să rămână primul motor și rațiunea ultimă a oricărei ființe, nelăsând pe niciuna să-i scape de sub control, afirmându-și prezența în fiecare. Rolul Ideii este ca, trimitându-și imaginea, să ordoneze, „combinându-le, părțile multiple din care o ființă este făcută; ea le readuce la un tot convergent și creează unitatea acordându-le între ele, pentru că ea însăși este una și pentru că ființa informată de către ea trebuie să fie una, în măsura în care un lucru compus din mai multe părți poate să fie unu“ (*Enneade*, I, VI, 2).

Astfel că „ființa exterioară“ a oricărui lucru „nu este decât idee interioară, divizată după masa exterioară a materiei și manifestându-și în multiplicitate ființa sa indivizibilă“ (*Enneade*, I, VI, 3). Unitatea, așadar, este însușirea pe care le-o asigură Ideile lucrurilor, dar este vorba de o unitate determinată. Ea este, de fapt, mai mult decât o calitate, este tot ceea ce au ele mai puternic și mai prețios, este esența lor și, privită în general, este chiar forma Unului, „urma“ pe care Binele o lasă, în mod obligatoriu, în fiecare. De altfel, unitatea nu caracterizează numai fiecare lucru în parte, ci, pornind de la cele mai mărunte și mai slabe, ea le integrează în ansambluri din ce în ce mai complexe, până când ajunge să creeze întregul univers. El nu este simpla lor aglomerație, ci un tot armonios în care componentele își au locurile și rolurile bine stabilite, menținând contacte unele cu altele după reguli precise, funcționând ca un adevărat mecanism bine reglat și pus în mișcare de o forță care nu-i aparține, dar care își face simțită prezența permanentă în orice loc. Acest univers este copie imperfectă a Inteligenței, sistemul inteligibil format din totalitatea Ideilor, spune Plotin, menținând inspirația platoniană, supralicitând-o însă; căci, în vreme ce predecesorul său nu oferea decât o vagă imagine despre celebra sa lume a Ideilor, Plotin își permite să ne-o prezinte uneori chiar cu lux de amănunte.

Posibilitatea îi stă perfect la îndemână în condițiile în care înțelege prin Idee-formă, prin formă-configurație, contur (încărcat, e-adevărat, cu forță vitală), singura diferență dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă constituind-o materia. Aceasta, prin prezența ei într-una și lipsa în cealaltă, este de ajuns să facă din

prima o iluzie, iar celelalte să-i lase neatins caracterul de realitate în sine. Iar pentru că lumea lucrurilor, unitară și plină de viață, poate fi asemuită cu un organism viu, cu un animal, de exemplu, „de vreme ce, spunem noi, universul nostru are drept model ființa inteligibilă, trebuie să existe acolo, mai întâi, un animal universal și, dacă el este o ființă perfectă, el trebuie să fie toate lucrurile. Acolo, cerul este o ființă insufletită; nu este deci, lipsit de cele ce se numesc aici astre; și acolo e chiar ființa cerului. Există și acolo un pământ care nu este deloc pustiu, ci chiar mai animat decât al nostru; are în el toate animalele pe care le numim aici terestre ca și plantele care posedă viața. Există acolo o mare, o apă universală, ale cărei flux și viață rămân stabile și are în ea toate animalele acvatice. Aerul este, de asemenea, o parte a acestei lumi inteligibile, ca și animalele aeriene care-i corespund“. (*Enneade*, VI, VII, 12.)

„Calități și cantități concordante, numere și mărimi, generări și stări, acțiuni și pasiuni, mai spune Plotin, totul acolo este după natură, în ansamblu ca și în detaliu.“ Dar, pentru că nu există materia, „în loc de timp, există eternitate. Locul acolo este interioritatea reciprocă a noțiunilor. De vreme ce acolo totul este împreună, ceea ce se poate percepe este, întotdeauna, o esență intelectuală.“ (*Enneade*, V, IX, 10.) Și, dorind să meargă până la capăt cu similitudinea dintre cele două lumi, Plotin ajunge să afirme, e drept, cu unele ezitări, faptul că fiecare individ al lumii sensibile își are propria sa Idee în cea inteligibilă. Căci materia n-ar fi capabilă să dea socoteală decât pentru o mică parte din miile de diferențe esențiale dintre aceștia, cele mai multe dintre ele neputând fi explicate decât prin diferențe între modelele inteligibile.

În felul acesta, abia, Plotin poate, cu adevărat, constitui țintă a reproșului pe care încă de demult Aristotel îl adresase fostului său maestru: dublarea fără rost a numărului lucrurilor și crearea a două lumi paralele. Parcă pentru a i se sustrage și a scăpa de aspectul dublului geamăn, Plotin ne asigură că, pe de o parte, nu chiar totul din această lume este imagine a unui model, iar pe de alta, în lumea inteligibilă sunt și alte ființe decât corespondentele

celor sensibile. Menținându-se pe linia tânărului Socrate din dialogul *Parmenide*, susține cu tărie că nu există Idei pentru putrefacție, murdărie sau noroi, aducând argumentul că lucrurile respective sunt ignobile, iar Inteligența nu primește de la primul principiu decât tot ceea ce este mai bun. Artelor, în schimb, le acordă fără probleme drept de rezidență în lumea Ideilor, de vreme ce sunt produse ale inteligenței.

Sesizând că toată această descriere plastică (făcută urmărind pas cu pas imaginea universului material, punctând, în plus, distincțiile de rigoare în raport cu acesta) riscă să creeze impresia că undeva, eventual vizavi de el, și-ar desfășura splendorile un al doilea, Plotin insistă asupra faptului că cel din urmă nu numai că e invizibil ochilor noștri, dar că nu se află nicăieri anume. El nu ocupă nici un loc și, totuși, este peste tot, făcându-și continuu simțită prezența prin efectele pe care le produce: ordinea, armonia, funcționarea ireproșabilă în ansamblu, precum și eterna supraviețuire a animalului pe care-l întruchipează cosmosul care ne aparține sau, mai degrabă, căruia îi aparținem ca elemente constitutive.

Rolul Binelui în toată această desfășurare de forțe este de a o face posibilă. Fără el, ambele lumi s-ar prăbuși. Binele reprezintă temelia pe care ele se înalță, pe rând, una peste alta. El le oferă capacitatea de a fi, justificându-le prin simpla sa prezență. El este începutul, dar și sfârșitul totodată, de vreme ce li se constituie drept scop, orientându-le într-o direcție precisă și transformându-le efortul de a se menține în cadrul ei în rațiune de existență.

Evident, privind prin prisma raporturilor celor două, într-o primă instanță, Binele poate să lipsească; am văzut mai devreme cum fiecare lucru sensibil își află cauza într-un model inteligibil. Numai că această cauză, oricât de excelentă ar fi ea, nu poate să fie prima, pentru că Primul în mod absolut trebuie să fie Simplul absolut, și Ideea nu este; trebuie să fie Unul absolut, iar Ideea, cu toate că una, nu este Unul; trebuie să fie Totul, căci, fiind unu și singur, nu are nimic alături și pe măsură, în vreme ce Ideea se pierde într-o mare de tot asemenea Idei.

Nici chiar sistemul acestora, Inteligența, nu poate să joace rol de cauză primă, pentru că e o unitate multiplă, divizată, iar plenitudinea ce caracterizează orice Principiu autentic, deși reală, îi vine, totuși, din exterior, ca urmare a faptului că este ansamblul complet al lucrurilor inteligibile. Aceasta îi asigură numai un înalt grad de participare la Unu, nici pe departe, însă, identificarea cu el. Căci fiecare lucru din care e făcută este, totuși, deficitar, de vreme ce nu este Perfecțiunea, iar prin însumare de perfecțiuni limitate nu o poți obține pe cea totală, care nu le este posterioară și nici măcar concomitentă, ci, evident, primordială.

În schimb, Inteligența, cu toate că ea este cea care creează, efectiv, inteligibilele, nu se mulțumește cu atât: vrea să le și posedă, să le cuprindă în sine, asimilându-le și transformându-le în părți componente. În felul acesta le este, dintr-o dată, anterioară, simultană și ulterioară, fiind, de fapt, tensiunea care vibrează, aceeași, în fiecare, străbătându-le de la primul la ultimul, dându-le unitate și coerență. Dar tocmai pentru că vrea să fie la modul concret toate lucrurile, și nu numai în trăsăturile lor generale, ci cu toate amănunțele acestora, Inteligența nu se poate menține ca realitate în sine și ratează, astfel, șansa de a ocupa post de principiu prim.

De altfel, aceasta nu se întâmplă în urma unei opțiuni deliberate, ci este consecința firească a felului de a fi al Inteligenței, care, în calitate de gândire pură, se identifică cu obiectul contemplării, chiar în condițiile în care contemplarea înseamnă totodată, și creație. Astfel că, pe măsură ce gândește și creează ființa, Inteligența se încarcă de toată greutatea acesteia și, sub povara în continuă creștere, se desface, se întinde, se stratifică, schimbându-și configurația, devenind, în ultimă instanță, chiar Ființa primă, multiplu structurată, căreia îi convin toate atributele și toate determinațiile, despre care se poate afirma orice, căci suportă, într-un fel sau altul, toate calificățiile și care sugerează, cel mai mult, pe acel „Unu care este“ al lui Platon, fără însă a-i fi o ilustrare absolut fidelă, mai ales în litera exprimării platoniene.

Totuși, este neîndoielnic faptul că Plotin îl vizează în mod direct, căci își justifică viziunea ipostazică asupra Principiului

făcând un apel explicit la Platon și la considerațiile sale din *Parmenide*.

Alunecarea pe panta multiplicității se face treptat, pe nesimțite chiar, spune Plotin, și are ca punct de plecare acea dualitate originară, semn distinctiv al oricărei gândiri: cea a subiectului și obiectului, pe care o numește, în pur stil pitagoric, diadă nedefinită. Ea constituie Inteligența în deplina ei unitate și identitate cu sine, reprezentând, în același timp, „materia“ inteligibilă, menită să fie limitată și informată de către Unu pentru a da naștere inteligibilelor.

Deja însă, o dată cu afirmarea ca atare a diadei, se instituie câțiva termeni numiți de Plotin „primari“ datorită inevitabilității lor și care nu sunt altceva decât celebrele genuri prime din *Sofistul*: Ființa, Alteritatea, Identitatea, Mișcarea și Repausul. „Mișcarea, spune Plotin, de vreme ce există gândire, Repaus, pentru ca gândirea să rămână aceeași; e nevoie de Alteritate, pentru ca să existe un lucru gânditor distinct de obiectul gândit. [...] Alteritatea trebuie și pentru ca lucrurile gândite să se distingă între ele; și Identitatea, de vreme ce ele sunt o unitate în sine și există în toate ceva comun; diferența lor specifică este Alteritatea.“ (*Enneade*, V, I, 4.) Iar Ființa pentru că este identică Inteligenței, cuprinzându-le pe toate la un loc și pe fiecare în parte, de vreme ce exprimă tot ceea ce este.

Din această multiplicitate de termeni se naște numărul și cantitatea, iar caracterul propriu al oricăreia dintre ființe este calitatea. Din acești termeni, luați ca principiu, vin celelalte ființe. Fără ajutorul numărului, Inteligența nu s-ar putea structura intern, nu și-ar mai putea crea, pe rând, obiect după obiect și, implicit, parte după parte. Numărul se dovedește, astfel, unul din principiile de existență ale Ideilor, care devin, automat, numere ideale. Asta înseamnă un salt decisiv în ierarhia ontică pentru numere, menținute de Platon doar la baza lumii inteligibile, în postura de intermediari între lucruri și Idei.

Numărul însă, în calitate de principiu pentru Idei, nu poate fi Unul în sine, care se află dincolo de orice determinație cantitativă. El e făcut posibil de existența duală prin definiție a Inteligenței,

în absența căreia nu s-ar fi ajuns vreodată la nici o multiplicitate, și e o consecință imediată a faptului că diada inteligentă indeterminată se lasă limitată principial de către Binele ca Unu, actul constituindu-se drept paradigmă pentru toate determinările ulterioare, care se vor solda cu apariția Ideilor concrete, a numerelor deci.

Pe de altă parte, Inteligența însăși, privită dintr-o perspectivă globală, ca unitate în multiplicitate și ca model al oricărei pluralități, poate fi socotită Numărul, mai ales că ea este și animalul perfect, iar, după Plotin, acesta trebuie să fie chiar numărul total. În orice caz, datorită lui, bogăția de o diversitate extremă a Inteligenței poate fi etalată în fața ochilor minții, fără, însă, ca numărul să-i fie înseși cauza, aflată, după cum știm deja, numai în Bine. Dar, în lipsa acestui instrument de diferențiere, Inteligența ar rămâne omogenă, identică în toate părțile sale, ar fi asemenea Binelui și, suficientă sieși, n-ar mai acționa în nici un fel, iar fără actul Inteligenței nici o ființă nu s-ar mai naște.

Or, Inteligența este forța clocotitoare de viață a Binelui, căreia i s-au pus anumite zăgazuri; prin urmare, ea este însăși viața, activitatea, tensiunea. Nu se poate imagina o gândire moartă, așa după cum nu se poate imagina o ființă fără viață, toate trei nu sunt, în fond, decât una. Pentru a se menține vie, Inteligența are nevoie să se miște, să alerge de colo-colo, și nu ar putea face asta acolo unde, datorită unei unități monocoloră, i-ar lipsi orice punct de reper.

De aceea își creează teren accidentat, peisaje variate, ființe puternic individualizate, care să nu se confunde unele cu altele, avându-și fiecare propriul rost, urmărindu-și scopul personal, pentru că numai astfel pot să contribuie la perfecțiunea întregului și numai astfel Inteligența va putea să cunoască și să fie bogăția infinită a Binelui, oglindită în imagini plastice. Prin urmare, viața Inteligenței este, în același timp, trăire, adică transpunerea, mai degrabă pe planul emoțional decât pe cel organic, a efectului produs prin impactul ei cu obiectul prim al contemplării.

Alergarea de la o ființă la alta, mai precis trecerea printr-o ființă și alta, asumarea rând pe rând a unor moduri particulare de

existență, nu înseamnă sleire de puteri și risipire, pierderea identității, ci dimpotrivă, afirmare de sine din ce în ce mai hotărâtă, revelare treptată a puterilor sale infinite, iar în final, autoregăsire, dobândirea deplină a statutului pe care l-a avut din totdeauna și pe care nu l-a părăsit, în fond, niciodată: acela de a fi conștiința de sine a Binelui. În această calitate, Inteligența reprezintă cunoașterea deplină, absolută.

În cadrul ei nu-și poate găsi locul eroarea, căci ea e deținătoarea de drept a adevărului, mai mult chiar, se constituie în însuși adevărul. Actul de conversiune către Bine al Inteligenței, în urma căruia acesta naște și gândește ființa, constituindu-i propria natură, este, implicit, un act de instituire a planului adevărului, care exclude posibilitatea existenței lui în altă sferă decât cea inteligibilă. Căci adevărul înseamnă revelare a esenței intime a lucrurilor, esență la care nu se poate ajunge din exterior. Nici un argument și nici o demonstrație rațională nu vor fi suficiente să ne convingă în acest sens, și cu atât mai puțin senzația, care nu este decât o imagine a lucrului, o aparență, un rezultat al efortului simțurilor, incapabile să-l surprindă în profunzimea lui, în ceea ce este el cu adevărat.

Prin urmare, adevărul ține de evidență, iar ea nu se obține în urma acordului dintre două lucruri ce-și sunt unul altuia exterioare, deoarece acesta este imposibil de realizat. Esența intimă a lucrurilor înseamnă că nu poate fi revelată decât din interior, în condițiile în care subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut sunt unul și același, când evidența imaginilor despre sine însuși este mai presus de orice îndoială.

Aceste condiții sunt îndeplinite doar în sfera gândirii pure, unde Inteligența, actul ei și inteligibilul coincid în mod firesc. Atunci, Inteligența nu poate să greșească. Ea cunoaște de la sine Binele, ba încă la modul cel mai autentic, de vreme ce el este inteligibilul prin excelență, rege al inteligibilelor, iar ea nu este altceva decât privirea curioasă și admirativă pe care acesta și-o aruncă lui însuși. Și tot așa, în cazul Ideilor, Inteligența deține adevărul, pentru că le cuprinde cu ființa lor întregă, fiind oricare

dintre ele și toate la un loc, revelându-se pe sine drept propriul lor adevăr, iar pe ele drept adevăr al Binelui.

În concluzie, Inteligența însăși, în calitate de singură cunoaștere adevărată, deține adevărul despre Bine, identificându-se cu acest adevăr, „și își este ea însăși cea mai puternică dovadă că obiectul său este ființa reală. Adevărul esențial nu este acord cu altceva, ci acord cu sine însuși, el nu enunță nimic, decât pe el însuși, el este și își anunță ființa. Cine ar putea să-l respingă?” (*Enneade*, V, V, 4.) Iată, în felul acesta, o înțelegere cu totul originală a celebrei aserțiuni a lui Platon, cum că nu se poate ajunge la adevăr dacă nu ai atins ființa. Ea înlătură ideea căutării, a ascensiunii pline de efort și, în sfârșit, a contopirii cu o realitate care mai degrabă te asimilează decât se lasă cuprinsă, înlocuind-o cu conștientizarea de sine bazată pe evidența propriei existențe.

Este, însă, adevărat că aici este vorba de un subiect cunoscător absolut, pe măsura obiectului de cunoscut, ceea ce Platon nu avea în vedere. Poate mai degrabă despre aristotelica Gândire care se gândește pe sine s-ar putea afirma că deține și este propriul adevăr în actul eternei autocontemplări. Dar acolo ea este situată la același nivel ontic (suprem) cu obiectul originar cu care a devenit identică prin contemplare, în timp ce Plotin nu amestecă planurile. Dimpotrivă, ține la stricta lor ierarhizare, căci activitatea de gândire, oricât de pură ar fi, i se pare de natură să submineze absolutul Principiului. Acesta n-are nevoie de ea și, deci, nu acceptă să-i caracterizeze sinele autentic, dar ea se dovedește cea mai asemănătoare și apare, de aceea, prima în momentul în care bogăția interioară a Binelui se revarsă dincolo de el, punându-l, de la sine, în postura de creator.

Emanție directă a Binelui, replică a lui transpusă pe planul unei subiectivități transcendente și înmagazinând, totodată, o imensă cantitate din forța lui creatoare, Inteligența se comportă, la rândul ei, exact ca și acesta, emanând adică. Dar rezultatul nu este, deja, lumea sensibilă, așa după cum am fi dispuși să credem ca urmare a faptului că Inteligența se constituie drept model ideal al acesteia și că Plotin o numește, adesea, adevăratul ei creator. Distanța dintre cele două lumi este, totuși, prea mare și era nevoie

neapărată de un mediator care s-o micșoreze, întinzând punțile de rigoare peste prăpastie. Iar acesta, adevărat instrument folosit cu dibăcie de Inteligență pentru a modela universul, este cea de a treia și ultima ipostază a Principiului: sufletul.

B. BINELE ȘI SUFLETUL

Sufletul este, așadar, ultima dintre divinitățile prime, al doilea cerc luminos care gravitează în jurul Binelui, îndeajuns de aproape pentru a se revendica tot în calitate de imagine a lui autentică, deși filtrată prin „corpul” transparent al Inteligenței și situată la periferia sferei inteligibile. Rolul lui este, în primul rând, de a o închide, de a-i asigura izolarea în scopul menținerii excelenței acesteia și a funcționării ei fără fisuri. Cele ce urmează nu mai pot fi decât divinități minore, având o strictă determinare, exercitându-și puterea între limite precis măsurate. Ele captează ultimii stropi de puritate strecurați prin dublul baraj într-o lume deja pradă precarității, aflată sub semnul permanentei compuneri și descompuneri. Căci dincolo de zei și de demoni nu se mai află decât reflexe din ce în ce mai stinse ale unei realități care, fără a-și diminua nici o clipă forța penetrantă, nu face, însuflețindu-le, altceva decât să dea chip concret până și celor mai mici posibilități de existență. În lipsa lor, perfecțiunea Totului n-ar mai fi absolută, iar Binele n-ar mai fi atotputernicul creator.

Sufletul, însă, are o superioară și certă natură divină, asemenea Primului și Inteligenței. Acest lucru se dovedește mai întâi prin faptul că este incorporeal, nemuritor, etern. În calitate de incorporeal, el nu posedă nici una din trăsăturile sensibile: dimensiuni, culoare, configurație stabilă și nu ocupă nici un loc în spațiu. Simplu, lipsit de părți, indivizibil în el însuși și divizibil numai prin accident, își ocupă pe merit poziția inconfundabilă în lumea inteligibilă, dovedindu-se, în mod incontestabil, parte efectivă a acesteia.

Desigur, statutul de domeniu al inteligibilului îl posedă mulțimea Ideilor și, implicit, sistemul lor: Inteligența. Aceasta, aflată în momentul culminant al afirmării de sine, întoarsă cu totul

către Bine și fecundată de el, simte însă imperios nevoia de a-și ieși din sine, de a se prelungi dincolo de marginile devenite parcă prea strâmte. Dar, neputându-se multiplica în mod identic, fiind lipsită de volum și, în același timp, incapabilă de a-și mări pe cont propriu forța primită de la Unu (orice copie întru totul asemenea fiind ca și inexistentă, dizolvându-se fără urmă în original), Inteligența își generează numai imaginea, pe care o pune să graviteze împrejurul-i. Aceasta se dovedește, la rândul său, o ființă de sine stătătoare, deși derivată, cu proprietăți îndeajuns de asemănătoare cauzei sale pentru a face, oarecum, corp comun cu ea.

Astfel apare sufletul universal, primitiv și divin, care lărgeste sfera inteligibilă, de vreme ce rămâne imperturbabil în sine, veșnic lipit de Inteligență, contemplând-o neîntrerupt și devenind o lume aproape identică acesteia. Deosebirea constă în faptul că Ideile, aflate acolo împreună, aici sunt nu numai distincte, ci și separate, forța de coeziune menită să le țină laolaltă fiind, evident, mai slabă. Contemplând Inteligența, el vede prin intermediul său Binele (care i se constituie, astfel, drept obiect al dorinței), conștientizându-și înrudirea cu acesta, recunoscându-l drept principiu din care s-a desprins în urma unor emanații succesive. El se vede pe sine însuși, își vede propria lumină alimentată fără încetare de o sursă care îi întrece într-o măsură neînchipuită strălucirea, iar această revelație, primită ca un adevărat șoc, are darul să-l tulbure și să-l împingă înapoi, către origini, cuprins de cea mai înaltă și mai pură dragoste. Dragostea este cel dintâi efect pe care Binele îl provoacă asupra aceluia care vine în contact cu el, dar ea este produsul amândurora deopotrivă: subiect care contemplă și obiect care *se lasă* contemplat. „Din acest suflet care își îndreaptă privirea către obiectul vederii sale, observă Plotin, și din ceea ce emană de la acest obiect, se nasc acea privire plină de obiectul pe care-l contemplă, acea vedere care nu este niciodată fără imagine, Eros, al cărui nume îi vine, poate, din aceea că-și datorează existența vederii (*orasis*)“ (*Enneade*, III, V, 3). Dar odată născută, ea este imboldul cel mai fierbinte și călăuza cea mai sigură pentru suflet în vederea obținerii Binelui.

De altfel, sufletului divin, absolut, nici nu-i este prea greu să facă acest lucru, situat cum se află la proxima distanță de realitatea primă, de care nu-l desparte decât cercul Inteligenței. Iar ea nu numai că nu se constituie într-un obstacol, dar îi facilitează trecerea, reprezentând o etapă necesară în parcurgerea drumului de întoarcere și cea mai adecvată rampă de lansare. În plus, dacă între Bine și suflet nu s-ar interpune nimic, dacă sufletul ar fi prima imagine a Simplului, el și-ar pierde statutul propriu și ar deveni, în mod inevitabil, însăși Inteligența. Prin urmare, aceeași lege care dictează procesiunea treaptă cu treaptă, interzicând salturile, dirijează și mersul invers, al reîntoarcerii la origini a ființelor generate, prin conștientizări și contemplații succesive, exhaustive, indiferent cât de arzătoare le e dorința și cât de nerăbdătoare sunt să-și dobândească fericirea prin contopirea cu Binele.

Revenind la sufletul universal, spuneam că mersul său ascendent este scurt și fără obstacol, succesul fiindu-i, din start, asigurat, deoarece nimic nu există în el însuși care să nu fie în deplin acord de esență cu realitatea supremă urmărită. Nimic nu-l violentează, totul aici nefiind decât o explicitare, o etalare, o scoatere la lumină și o manifestare concretă a imensei forțe de care ea dispune. Și-atunci, dacă e însăși forța Binelui răspândită de jur-împrejurul acestuia până în punctul în care se recunoaște pe sine ca autentică și nedegradată, sufletul n-are decât să se autorestrângă din ce în ce mai mult, concentrându-se în el însuși, făcând abstracție de propria „extensie“ și de propriul „corp“, eludându-le, devenind, mai întâi, Inteligența, apoi, trecând dincolo de condiția acesteia, depășind-o prin același proces de esențializare transformat într-o Cale-Lactee curgând înspre izvoare, să se lase înghițit, contopindu-se cu acel punct infim, de densitatea unei găuri negre și de strălucirea unei supernove.

Aici, sufletul uită tot și nu mai posedă nimic, nici măcar starea de beatitudine, de fericire absolută pe care o are în timpul contemplării, pentru că acum nu mai contemplă – este, nu mai dorește – este. Și, de fapt, nici nu este, de vreme ce se află dincolo de Ființă și de orice altceva în afara ei. Uitarea fiind desăvârșită,

ea se întinde și asupra sinelui propriu, astfel că sufletul nu mai are conștiința individualității sale sau a vechii lui individualități, căci deja nu mai este ceea ce era înainte, devenit ceea ce a fost dintotdeauna. Starea în care dăinuie exclude, din capul locului, orice cunoaștere, orice conștiință, orice bucurie, căci nu e alta decât cea a perfecteii afirmări de sine și în sine a Totului, care își este suficient, căruia nu-i lipsește nimic și al cărui intim și permanent autocontact face de prisos orice gen de raportare la el însuși ca la un altul.

În această stare, sufletul, realizat în mod plinar prin transfigurare, practic pierdut ca suflet, dar regăsit ca Bine, își dobândește pacea și tihna absolute. Să nu ne închipuim, însă, că totul se sfârșește aici, că procesul degajării de efluvii luminoase, început la un moment dat de către Bine, în clipa în care capătă forma specială a sufletului face cale întoarsă, autodevorându-se, sufletul având aici rol de ecran ce reflectă razele, trimițându-le în vechiul lor focar, ce se închide încetându-și emisia. Dimpotrivă!

Mai întâi că iradierea de „simulacre“ este ceva spontan și permanent, fără un început anume, izvorâtă din suprasaturația Binelui și ținând de însăși condiția lui de Principiu. Ar fi, deci, imposibil să ne imaginăm o eventuală încetare a ei. Pe de altă parte, revenirea la sine e necesară clipă de clipă, conversiunea entităților și dragostea ce le-o provoacă prin intermediul privirii lor restrospective fiind armele cu care Binele își asigură controlul deplin asupra a tot ce „iese“, într-un fel sau altul, din nucleul absolut. Căci el nu lasă nimic, în acest sens, la voia întâmplării sau la libera opțiune a acestora, nepermițând înstrăinarea sau izolarea, ruperea de corpul comun și risipirea în neant.

Prin urmare, Binele va emana încontinuu și-și va resorbi încontinuu imaginile. Neîncetat se va naște Inteligența și neobosit se va întoarce ea către acela care a născut-o, năzuind și făcând efortul de a reveni în matca originară. Neîntrerupt își va crea, la rândul-i, propria imagine, iar aceasta, imagine a imaginii, nu va pregeta nici o secundă să iasă din postura de copie, să șteargă diferențele în raport cu originalul și să înlătore orice distanță creată între ele. Împlinirea dorinței nu este doar sfârșitul, ci și un

alt început, în așa fel încât totul se petrece ca într-un circuit închis, prin care se poate merge în paralel în ambele sensuri, fără să existe pe undeva capăt sau punct final, cele două mișcări opuse neexcluzându-se, ci presupunându-se reciproc, hrănindu-se una din alta, aproape condiționându-se.

Căci dacă, în general, ar exista numai procesiune, izvorâre la nesfârșit, fără conversiunea (oprirea și întoarcerea către) premergătoare drumului înapoi și fără parcurgerea efectivă a acestui drum, e-adevărat că Binele nu s-ar epuiza (de vreme ce este însuși nepuizabilul, infinitul), dar forța lui creatoare s-ar răspândi fără zăgazuri, neîntrerupt, risipindu-se, curgând fără să-și poată îngădui un respiro pentru a se cristaliza în entități ferme și coerente, ar scăpa de sub stricta supraveghere a Binelui, pierzându-se, în bună parte, datorită unei diviziuni necontrolate și iraționale. Dar dacă, după încheierea presupusului prim proces generator, acesta nu s-ar mai relua și am avea de-a face doar cu parcurgerea drumului înapoi, într-un entuziasm grăbit și nerăbdător să cucerească liniștea impasibilă a începutului, atunci întreaga creație ar fi pusă sub semnul întrebării, amenințată fiind ca, abia apărută, să fie resorbită de cel ce i-a dat naștere, și asta, încă, folosindu-se de largul ei concurs.

Dacă, însă, creația nu mai există, dacă nu mai sunt șanse să fie recreată (măcar din când în când, în perioade ciclice), dacă nu e de ajuns un singur moment, depășit deja sau pe cale de a fi depășit, să confere cuiva statutul de Creator, cum să se mai justifice atunci Principiul în calitate de principiu? În ce fel, oare, de vreme ce acelea toate care să-l urmeze și doar în raport cu care se poate defini drept Prim nu (mai) există pur și simplu? Mai ales că, deși nu are, efectiv, nevoie de ele, fiindu-și singur îndeajuns, propria perfecțiune îl determină să se exteriorizeze în mod spontan și să le acorde acestora drept de existență continuă, „Principiu“ dovedindu-se, astfel, unul din sinonimele „Absolutului“.

De altfel, pentru cele mai multe dintre „creaturi“, „întoarcerea“ la matcă nu are loc decât în mod simbolic, sub forma urmării cu tenacitate și, eventual, a dobândirii binelui propriu, capabil să le confere unitate superioară, armonie deplină a părților

și să le consolideze ființa. Căci ele sunt prea slabe și prea îndepărtate pentru a fi în stare să-și spargă limitele strâmte ale precarității, înscriindu-se pe traiectoria unui drum lung și anevoios, care necesită cucerirea sa pas cu pas, pentru ca abia la capătul încă nezărit al lui să se contopească cu o realitate despre care nu posedă decât o reprezentare cu totul obscură.

Nu acesta este și cazul sufletului care, datorită unei poziții de-a dreptul privilegiate, parcurge „dintr-o suflare“ distanța până la Bine, înaripat fiind de viziunea lui clară și de Erosul născut în prelungirea acesteia. Revenind la problema pusă în discuție, dacă sufletul, odată apărut, nu și-ar întoarce fața către Bine și dacă, întors fiind, nu s-ar strădui să și-l aproprie așa cum este, în cea mai autentică stare și nu sub forma unor imagini reflectate, nu și-ar mai justifica, atunci, propria condiție. Ar însemna să nu posedă conștiința Binelui el, care nu este altceva decât copia aproape la indigo a acesteia sau că, în calitate de conștiință și de cunoaștere pură (cu toate că de al doilea grad), să nu se identifice cu propriul său obiect, ceea ce ar echivala cu o negare a propriei esențe.

Faptul că identificarea, împinsă până la ultimele ei consecințe, are drept rezultat pierderea sinelui individual, practic distrugerea sufletului și, o dată cu el, a oricărei conștiințe, este cu totul altceva; căci ea se efectuează prin depășire, prin trecerea într-o stare superioară ce reprezintă desăvârșirea și împlinirea, metamorfoza unei unități multiple într-una simplă, omogenă, nicidecum prin degradare și neputința de a-și menține poziția. Astfel încât pierderea se dovedește a fi, în realitate, afirmare de sine hotărâtă și necontestată, de vreme ce se face prin intermediul și în cadrul unei autorități absolute: aceea a realității perfecte, cu care se confundă.

De altfel, am arătat că întoarcerea la sinele universal nu e ireversibilă, că se realizează în paralel cu evadarea și detașarea relativă de acesta. Prin urmare, nu va exista nici o clipă în care să nu se remarce prezența sufletului ca individualitate distinctă îndeplinindu-și funcțiile proprii și, în același timp, tânjind după obiectul dragostei pure, pe care-l are permanent în fața ochilor, avântându-se, nestăpânit, către el, asimilându-i-se în cele din

urmă. În calitate de suflet însă, el își manifestă cu putere personalitatea aparte, menită să-i justifice locul în cadrul lumii inteligibile și să-i confirme rangul de al treilea principiu al lucrurilor, pornind de la Bine. În acest sens, el se înfățișează, în primul rând, ca o natură simplă, necompusă, eliberată de orice corporalitate, fără masă, fără întindere, deci impasibilă și incoruptibilă. Cu aceste caracteristici, sufletul se înscrie în categoria ființelor pure, adică a ființelor reale, care nu au nevoie de nimic, exceptând principiul prim, pentru a fi și pentru a se păstra, constituindu-se singure drept propria lor cauză, luându-și din ele însele, la nesfârșit, resursele existenței lor.

Așadar, sufletul își este propria lui ființă, iar ființa i se identifică cu esența. Și pentru că nu este, în fond, altceva decât o imagine a Inteligenței și a Inteligibilelor, ale căror caractere și le însușește prin contemplare, esența sa este o rațiune. Asta îl face să nu poată primi în sine nimic din lucrurile inferioare, în afara rațiunilor lor de a fi. Sufletul conține, prin urmare, toate Formele, ca și Inteligența, apărând asemeni ei, într-o unitate multiplă, nu ca o ființă „compusă din lucruri multiple, ci ca o natură unică, ce este multiplă“ (*Enneade*, VI, II, 4), multiplicitatea rezultând din auto-contemplare, pentru că, imitându-și modelul cel mai apropiat, el se gândește neîncetat pe sine însuși.

Iar în interiorul său i se relevă întreaga gamă a virtuților, căci sufletul trebuie să le dețină pe toate, altfel n-ar putea să atingă perfecțiunea. De altfel, ceea ce posedă el nu sunt virtuțile în înțeles comun, ci virtuțile în sine, adică modelele, exemplarele-etalon, paradigmele acestora. În mod obișnuit, virtutea se referă la o ființă diferită de virtute, așa cum, de exemplu, dreptatea (potrivit demonstrației platoniene) constă în aceea că fiecare parte a unui sistem își realizează propria funcție; virtutea în sine se referă la ea însăși și este, deci, altceva, menținându-și însă, ba chiar manifestându-și, la cel mai înalt nivel, funcția purificatoare.

De aceea, posedând această formă superioară, în sine, a virtuții, sufletul, ferit de ispita oricărei întinări, se arată așa cum este: realitate simplă, inteligibilă, orientată ferm către principiul său direct: Inteligența. Căci, pentru el, dreptatea înseamnă „o

activitate îndreptată doar spre Inteligență, prudența, o retragere interioară către Inteligență, curajul, o impasibilitate ce imită impasibilitatea naturală a Inteligenței, către care el își îndreaptă privirile“ (*Enneade*, I, II, 7). Diferența, în acest caz, dintre Inteligență și suflet, care, de altfel, urmărește cu încăpățănare s-o imite întru totul, este că în timp ce sufletul *posedă* virtuțile, Inteligența chiar *este* virtuțile sale, pentru ea acestea nefiind virtuți, ci însuși actul și esența ei. O altă distincție semnificativă care împiedică sufletul să se confunde cu modelul său, menținându-l în postura necesară de imagine, este tipul de gândire pe care-l practică fiecare. Gândirea Inteligenței, numită „noema“, „noesis“, „noumenon“, dincolo de faptul că e o directă contemplare a Binelui, în timp ce cea a sufletului – indirectă – are loc fără ajutorul imaginilor sau amprentelor lucrurilor, căci este strict legată de ființa intimă a acestora, orice „gând“ al Inteligenței fiind, de fapt, Idee. Prin urmare, Inteligența n-are nevoie să reflecteze asupra obiectelor sale, căci ea le posedă deja, identificându-se cu fiecare dintre ele, astfel încât ar fi mai corect să spunem că „Ființa a produs o Inteligență dotată cu o reflecție gata făcută“ (*Enneade*, VI, II, 21), care asimilează întregul dintr-o dată și fără nici un fel de efort.

Sufletul, în schimb, nu-și poate sesiza decât în mod succesiv obiectele, parcurgându-le pe rând, unele după altele, folosind, după caz, procedeele analizei și sintezei, pe care le aplică nu asupra lucrurilor însele, ci asupra imaginilor lor. Asta pentru că el, deși ființă pură, nu posedă, precum Inteligența, Formele ca atare, Ideile în consistenta lor existență (în caz contrar, ar fi tot una cu actul prim al Binelui), ci numai un fel de amprente, de imagini ale acestora, după cum el însuși este tot o imagine. Pe de altă parte, el trebuie, mai întâi, să compare amprentele cu obiectele însele pentru a le verifica autenticitatea și, în acest scop, are nevoie să fie luminat de razele Inteligenței. În plus, sufletul are gânduri schimbătoare; el gândește o aceeași ființă inteligibilă sub aspecte diferite și fără să se gândească deloc la celelalte; prin urmare, nu e capabil de privirea unică și totalizatoare caracteristică Inteligenței, suflul său având o forță mai redusă. De aceea, doar

gândirea celei dintâi e primitivă, originară, a lui fiind derivată, aflându-se cu aceea în același raport în care se găsește limbajul vorbit cu limbajul interior al sufletului; este adică o imagine a Verbului interior al Ființei prime pe care îl traduce fragmentându-l. De aceea, nici nu poate primi același nume, fiind desemnată prin sintagma de „rațiune discursivă“ („logos“, „noema diexodos“).

Toate aceste aspecte au rolul de a menține distanța adecvată între cele două tipuri de realitate, astfel încât nici să nu se confunde, dar nici să nu se opună una alteia, căci nu există între ele altceva decât o anumită diferență de esență, o singură treaptă a ierarhiei ontice. Lucrul face ca unitatea aflată la un nivel inferior să se constituie într-un adevărat receptacol pentru cea superioară, care o creează și o hrănește în continuare. Primind în sine forma Inteligenței, sufletul joacă, în raport cu aceasta, rolul materiei, cu mențiunea că, pe de o parte, ceea ce „coboară“ în suflet pentru a-l informa nu e însăși Inteligența demiurg, ci un reflex al ei, iar, pe de alta, că „materia“ nu e luată în sensul propriu, între sine și formă nefiind decât o distincție de rațiune, făcută în scopul de a puncta deosebiri pur funcționale. În rest, ambele sunt forme și nu constituie decât un singur lucru (sufletul), neexistând nici un moment în care să fie despărțite.

Însușirea cea mai de preț a sufletului, cea care îl situează, fără nici o îndoială, în lumea inteligibilă, e viața. Și asta pentru că nu i se adaugă din afară, ca un lucru dobândit, ci îi aparține în modul cel mai intim și mai profund, în așa fel încât nu se poate imagina un suflet fără viață, după cum nu se poate concepe o ființă neînsuflețită. Prin urmare, dacă viața lui determinată, în calitate de ființă cu loc precis într-un organism bine structurat, e o viață intelectuală, cu particularitățile concrete pe care tocmai i le-am schițat, și nu reprezintă decât o urmă a Inteligenței, în momentul în care irumpe dincolo de aceste bariere sufletul se revarsă în toate părțile, acaparând întreaga sferă inteligibilă, devenind însăși viața Inteligenței. Mai mult, el se relevă drept sinonimul perfect al vieții, întruchipând-o la modul cel mai autentic, nemaifiind altceva decât, pur și simplu, Viața: absolută, primară, eliberată de

orice alt înveliș, curgând clocotitoare, fără țintă, într-o exuberantă inconștientă a propriei afirmări, risipitoare cu sine însăși, oarbă, irezistibilă, de-a dreptul stihială.

Înțeles în felul acesta, sufletul se identifică acelei forțe infinite originare, care țâșnește nestăvilit, debordând marginile Unului, acelei tensiuni permanente, dirijate de un nucleu supraconcentraționar, acelei seve țâșnită, la început haotic, din inima organismului universal, dar care nu așteaptă decât să primească în sine forma Binelui pentru a putea fi ținută în frâu, disciplinată și transformată în pulsație ritmică, ordonată, conștientă de sine. Practicând autocenzurarea și stratificarea internă, aceasta rupe, din loc în loc, nesfârșita sa curgere pentru a-și acorda momente de răgaz în care să se retragă în sine, meditănd cu intensitate asupra ei însăși, momente cărora le acordă statut de autonomie, individualizându-le între ele, transformându-le în adevărate capete de pod și rampe de lansare în vederea cuceririi pas cu pas a întregului domeniu al posibilului, pe care să-l transforme în realitate vie.

Sufletul, în postura de creație a Inteligenței, este numai una din întruchipările concrete ale acestei vieți universale, ultimul din travestiurile care îi mai păstrează intactă unitatea, înaintea începerii procesului de fragmentare și de fărâmițare în scopul creării universului sensibil. De aceea, forma Binelui îi parvine acestuia pe două căi: în calitate de viață zăgăzuită și ca reflex al imaginii Unului. Prin urmare, sufletul însuși este un bine, iar binele pe care-l posedă nu este un simplu accident, ci izvorăște din propria sa esență.

Având viața drept trăsătură definitorie, sufletul nu se poate menține într-o imobilitate deplină, iar mișcarea pe care o realizează nu este numai aceea circulară, de gravitare în jurul Inteligenței, mișcare ce nu se deosebește de repaus; nici doar mersul înapoi către Bine, care este o metaforă a procesului de renunțare treptată la sine și de cantonare în impasibilitatea Principiului. Încărcat cum se află cu toată bogăția de imagini ale Formelor inteligibile și moștenind statutul de creator de la predecesorii săi, sufletul manifestă tendința firească de a le

proiecta dincolo de el însuși, jucând, într-o oarecare măsură, rolul de mediu de refracție pentru lumina Inteligenței, nemaipunând la socoteală inevitabilul coeficient de absorbție practicat vizavi de aceasta. Iar atunci se mișcă într-un sens invers aceluia care îl ducea spre Bine, fără ca, astfel, să i se opună, de vreme ce nu face altceva decât să ducă mai departe șuvoiul existențelor ce izvorăsc din el fără răgaz, creând lumea sensibilă după modelul celei inteligibile. Numai că imaginea acesteia, transpusă la un nivel inferior, aplicată materiei sensibile, nu-și mai poate păstra unitatea internă, nu mai poate fi menținută într-un singur loc. Ea este divizată, multiplicată, părțile ei fiind dirijate, rând pe rând, să capete dimensiuni, să se succedă, să se raporteze, din exterior, unele la altele, primind însușiri străine, împrumutate substratului obscur, căruia au fost chemate să-i dea formă și viață.

Faptul că apariția lumii e un proces necesar, cerut de modul specific de manifestare a realității inteligibile, este sugerat de Plotin prin prezentarea sufletului sub forma unei „lumini imense, a cărei strălucire, ajunsă la ultimele hotare, s-a schimbat în obscuritate; sufletul, văzând această obscuritate, după ce a născut-o, i-a dat o formă, căci nu se poate ca ceea ce se apropie de suflet să nu aibă nici o parte de rațiune; această parte a fost atât de mare, cât obscuritatea a putut să primească“ (*Enneade*, IV, III, 9).

Cel care se însărcinează cu misiunea creației efective nu este chiar sufletul de care am vorbit până acum, sufletul divin, al cărui rol este, în primul rând, să se conserve pe sine însuși, menținând strâns contactul cu primele principii prin acea stare de repaus, de imobilitate tensionată, fără să părăsească nici un moment sfera inteligibilului pur, căruia îi delimitează conturul, ci un suflet generator, numit suflet al universului, singurul produs direct al celui dintâi, asupra căruia acesta își transferă întreaga forță plăsmuitoare și pe care-l susține prin simpla lui prezență în transcendent.

De altfel, acesta nu este altceva decât propria sa imagine sau o „putere“, pe care o desprinde de sine, conferindu-i autonomie și punând-o să „coboare“ pentru a „însufleți“ universul, întemeindu-l, dar pe care o patronează din umbră și prin care își

asigură el însuși guvernarea asupra lumii. Astfel că nu avem de-a face cu o scindare a sufletului, care rămâne unul, ci cu efectul aceleiași tehnici a emanației, singura capabilă de a păstra intactă o unitate în condițiile acceptării diferențierii ei interioare. De aceea, pentru a sublinia implicarea reală și personală a sufletului divin în raport cu universul sensibil, dar menținându-i, totodată, statutul privilegiat, Plotin îl mai numește și suflet al cerului, desmnându-l să se ocupe în mod special de această parte a lumii, aleasă tocmai datorită superiorității sale față de toate celelalte, punându-l s-o dirijeze de la distanță, printr-o autoritate regală, împărțindu-și, astfel, răspunderea și conlucrând cu cel care are în grijă tot restul. Acesta, pentru a putea asigura un loc desfășurării sensibile a conținutului său inteligibil, va trebui să creeze mai întâi spațiul. Apoi, deoarece facerea lumii nu constă dintr-un act singular, ci dintr-o mulțime de acte care se succed în lanț, prin derularea lor, el naște timpul.

Spațiul și timpul, deci, aparțin sufletului, spațiul nefiind altceva decât sufletul care-și conferă singur mărime și dimensiuni pentru a putea cuprinde lucrurile nu numai unul separat de altul, ca până acum, ci și unul lângă altul; iar timpul: mișcarea acestuia, prin care se trece de la o stare de viață la o altă stare de viață, fiecare „stare de viață“ însemnând dăinuire într-o modalitate concretă de a fi, rezultată în urma unui act specific, în vreme ce toate la un loc formează chiar viața actuală a sufletului. În felul acesta, el părăsește eternitatea, ce reprezintă „o viață în repaus și identitate, viață identică cu ea însăși și infinită“ pentru a trece în regimul timpului, care este doar „o imagine a eternității și trebuie să fie pentru eternitate așa cum universul sensibil este pentru lumea inteligibilă“ (*Enneade*, III, VII, 11). Cum viața sufletului universului este, în mod implicit, și viața acestuia, universul întreg nefiind altceva decât chiar sufletul obiectivat în maniere mai mult sau mai puțin evidente, în momentul în care vom cerceta lumea sensibilă privind-o comparativ cu cea inteligibilă, vom găsi aici, „în locul vieții inteligibile, o altă viață, care îi aparține acestei puteri a sufletului și pe care o numim viață prin omonimie; în loc de mișcarea Inteligenței, mișcarea unei părți a sufletului, în

locul identității, al uniformității, al permanenței, schimbarea și activitatea mereu diferită; în locul indivizibilității și unității, o imagine a unității, «unul» care este în «continuu»; în locul unei infinități care este un tot, un progres neîncetat spre infinit; în locul a ceea ce este în întregime deodată, un tot care trebuie să ajungă tot parte cu parte și care este mereu neîmplinit“ (*Enneade*, III, VII, 11).

Cu toate aceste deosebiri, filiația este clară, incontestabilă, legătura dintre cele două stabilind-o, bineînțeles, același suflet, datorită maleabilității naturii sale. Faptul îi oferă lui Plotin prilejul să-l compare cu un soare care face trecerea de la soarele inteligibil, înțeles ca o divinitate răspunzătoare de ordinea lumii, la cel sensibil. Iar cum trecerea are loc nu numai într-un singur sens, de sus în jos, transmitând voința primului asupra celui de al doilea, fixându-i limitele și operând asupra lui conform ordinului Inteligenței, ci și de jos în sus, fiind mesagerul aspirațiilor soarelui sensibil în măsura în care acestea pot pătrunde și afecta pe cel inteligibil, rezultatul acestei alte duble mișcări paralele este păstrarea coeziunii celor două lumi, înlăturarea pericolului înstrăinării, negarea oricărui hiatus și afirmarea uneia ca prelungire firească a celeilalte, justificându-se reciproc una prin prisma alteia, iar amândouă din perspectiva unității originare.

Întreaga activitate pe care o desfășoară sufletul universului se face fără nici un fel de reflecție, fără ca el să fi deliberat asupra unor eventuale scopuri și asupra căilor de realizare a acestora. Totul izvorăște în mod natural, prin puterea ființei sale, care își transformă, rând pe rând, în act, o mulțime de potențe rămase în lumea inteligibilă ca atare, neavând condițiile necesare manifestării. De altfel, chiar acesta este scopul său personal: de a-și exercita forța creatoare, scoțându-și la iveală puterile ascunse, dar asta se întâmplă de la sine, fără ca sufletul să aibă conștiința acestui fapt. Pe de altă parte, el nu face altceva decât să se supună unei unice rațiuni, primordială, aceea a Binelui, sau a Unului, în numele căreia și datorită căreia se derulează piesa de teatru în câteva acte și o mulțime de scene a existenței. În această rațiune absolută își are obârșia rațiunea universală, care este un act al sufletului divin

și, în mai mare măsură chiar, al Inteligenței. După această din urmă rațiune, sufletul guvernează universul. Ea informează materia coborând, atingând fiecare lucru, divizându-se în funcție de fiecare, adaptându-se dar fără să se piardă pe sine însăși, acționând în oricare parte, dar ținând, totuși, cont de întreg, conferind ordine și sens ansamblului, transformându-l într-un sistem, acordându-și sieși, în felul acesta, rolul de providență. Acesta este instrumentul de care sufletul universului dispune pentru a-și exercita, cu succes, funcția.

Cât despre el, rămâne imposibil în sine însuși atunci când creează, contactul cu sensibilul neafectându-l în nici-un fel, deoarece nu se lasă înlănțuit de corpul universului, dimpotrivă, el este cel care îl înconjoară pe acesta, dominându-l printr-o înlănțuire strânsă. Totul este în așa fel, încât universul parcă își căpтуșește prin interior propriul suflet, care, prin membrana sa exterioară, continuă să păstreze contactul cu realitățile pure, inteligibile, în primul rând cu sufletul divin universal, de la care își împrumută forța, seninătatea și calmul necesare creației, barând, totodată, lucrurilor accesul direct la ele, apărând, astfel, ca un tampon necesar pentru a marca distanța de rigoare între fizic și metafizic. De altfel, strânsa înlănțuire este deopotrivă de benefică și pentru univers, deoarece, în felul acesta, părțile lui nu mai au posibilitatea să se împrăstie, să curgă pur și simplu undeva în exteriorul său, punându-i, astfel, în pericol integritatea. Prin urmare, eliminată fiind cauza degradării, universul nu va mai avea cum să piară. Vor pieri numai „creaturile“, pe rând și periodic, supuse legii implacabile a creșterii, descreșterii, apoi iar a creșterii ș.a.m.d. sau doar acelea care, dintr-un motiv sau altul, sunt incompatibile cu ordinea universală.

Dar dacă sufletul conține în interiorul său universul, înseamnă că e cel puțin tot atât de mare ca și acesta și că, prin urmare, este, într-un anume fel, chiar universul. Numai că, cele două mărimi, într-adevăr egale, sunt de natură diferită, căci doar una din ele, aceea a universului, implică întinderea spațială, în vreme ce aceea a sufletului său rămâne, în continuare, inteligibilă, desemnând forța de care el dispune. Iar ceea ce oferă sufletul universului este

mult prea puțin pentru a-l folosi drept argument în favoarea unei totale identificări, deoarece este exact ce universul însuși poate să recepteze, adică numai un simulacru, un reflex, nimic deci care să reprezinte ființa veritabilă a celui dintâi. De asta, indiferent de raporturile sale cu universul sensibil, sufletul rămâne distinct și detașat de el. Nici nu poate fi altfel, de vreme ce venind imediat în urma realităților divine, născut fiind, deci, dintr-un Zeu, este, la rândul său, un Zeu ce posedă înțelepciune. Dar, aflat într-o regiune intermediară și nevoit să mijlocească între două lumi, sufletul pendulează de la una la alta, împrumutând de la amândouă și facilitând schimburi reciproce între ele.

Atașându-se cu precădere de Inteligență, gravitând neobosit în jurul ei, sufletul dobândește, astfel, o mișcare circulară, pe care o imprimă automat universului. Și, cu toate că își îndreaptă fără răgaz privirea către ființele superioare, în același timp și în aceeași măsură sesizează prin contemplație intelectuală ceea ce se află dedesubtul său: universul adică, împreună cu care, dată fiind neperisabilitatea acestuia, formează un animal ce viețuiește în mod etern și identic cu el însuși, replică sensibilă, dar deloc derizorie a animalului în sine pe care îl reprezintă Inteligența. Prin urmare, se poate spune că, în realitate, „această lume n-a început și nu se va sfârși; ea există mereu, în aceeași măsură ca și inteligibilele“ (*Enneade*, II, IX, 7). Ea este ultimul născut al Zeului prim, limita maximă până unde acesta este dispus să-și trimită puterea și să-și manifeste, intactă, prezența, fiind ea însăși un zeu datorită sufletului care o animă. Același suflet e cel care îi imprimă și forma Binelui, adică unitatea, armonia, identitatea cu sine însăși, astfel încât, în ciuda anumitor aparențe, n-o să întâlnești niciodată în univers dezordinea, hazardul, dezechilibrul, lipsa. Dimpotrivă: toate lucrurile vin unul după altul într-o ordine regulată, născându-se unele pe altele dintr-o necesitate naturală, și fiecare ocupă locul pe care-l merită în raport cu toate celelalte, în funcție de propria contribuție la coeziunea întregului.

Acesta este cel care primează, astfel încât, în virtutea nevoii de a-i asigura cea mai avantajoasă și mai potrivită stare, părților li se impun restricții, nici una neputând să-și depășească atri-

buțiile izvorâte din însăși esența sa și să exercite o autoritate despotică asupra celorlalte, împiedicându-le deplină realizare. Dacă rezultatul funcționării acestui mecanism nu e perfect, lucrul se datorează prezenței materiei, faptului că ea nu acceptă o dominare absolută din partea formei, ci își imprimă caracteristicile negative oricărui obiect căruia îi asigură substratul. De altfel, această situație este inevitabilă, căci dacă lumea sensibilă ar fi o lume perfectă într-un chip necondiționat și din toate punctele de vedere, în mod automat, ea nu ar mai fi sensibilă, ci inteligibilă și, nedeosebindu-se cu nimic de aceasta, amândouă s-ar confunda, prima pierzându-și pur și simplu existența. Or, ea trebuie să fie, și exact așa: cu toate micile sau mai puțin micile sale imperfecțiuni, pentru că nu putem limita existența numai la cea deplină, care înseamnă doar o singură față a ei, cea mai luminoasă și mai pură. Fiindcă de existat există tot ceea ce poate să existe, și poate să existe orice posedă cea mai slabă șansă de a fi, orice cuprinde în sine cea mai mică fărâmă de viață. Numai în felul acesta paleta multicoloră a ființei este completă, iar universul material, menit să cuprindă în sine întruchipările concrete ale tuturor acestor posibilități (fără să lase nici una din ele pe dinafară) și să le strângă într-un ansamblu coerent, își aduce o contribuție esențială la fixarea hotarelor, închizând cercul realității, punând punct final dispersiei regresive a Unului în pluralitate, dincolo de care nu mai poate fi decât neant.

Ținând cont de toate acestea, dacă raportăm structura și componența universului, pe scurt: felul său de a fi, la funcția pe care o are de îndeplinit în revelarea realului, vom constata o concordanță perfectă între ele, astfel încât, cel puțin din acest punct de vedere, poate fi socotit desăvârșit. În rest, el întruchipează numai o aspirație continuă spre desăvârșire, aflându-se într-un permanent elan către ceea ce îi este superior, căutând neobosit să îi devină cât mai asemănător, propulsat mereu spre înainte de partea sa divină: sufletul, dar menținut la distanță, stânjenit în mișcări de opacitatea și greutatea materiei. Aspirația, caracterizând deopotrivă fiecare parte a sa și întregul, este înțelegerea de sine ca entitate derivată, recunoașterea unei alte origini decât propria ființă și proclamarea apartenenței de drept la o

realitate care o transcende, dar care îi este, în același timp, temelie și sens. Iar pentru că proiectată în afară și investită cu oarecare autonomie, nu-și poate, totuși, afla în sine rostul și pentru că astfel determinată se simte îngrădită, micșorată, cea mai mare dorință pe care o poate avea este de a reveni la origini, spre a fi, din nou și pe deplin, ea însăși. Astfel, temeiul îi devine scop, și începutul coincide cu sfârșitul. Mai mult chiar, aspirația este semn că, deși despărțirea este consumată și nu mai poate fi vorba de același lucru, forța posesivă a Întâiului se manifestă fără opreliști, că Celălalt se află în sfera sa de influență și că, într-un anume sens, nici n-a ieșit, de fapt, din el. În felul acesta, lumea lucrurilor sensibile, creată de către Bine prin intermediul Inteligenței, care a folosit sufletul ca instrument concret de acțiune, continuă să se miște între aceleași limite ca și predecesorii săi, limite fixate de la începutul începuturilor, existând, adică, dintotdeauna, dar căpătându-și configurația concretă numai treptat, pe măsură ce șuvoiul luminii originare, îndepărtându-se de sursă, se fragmenta în raze cu străluciri inegale și din ce în ce mai palide, până când, în ultimă instanță, s-a transformat într-un imens cerc de luminie abia pâlpâitoare. Fiecare din ele reprezintă cea mai slabă urmă a Binelui, dar, deși cu totul vagă, este autentică, păstrând, încă, îndeajuns de multă forță pentru a se manifesta ca viață și pentru a fi chiar cauza vieții.

Faptul că lucrurile acestui univers sunt capabile de creație, faptul că ajunse într-un punct culminant al afirmării naturii proprii, ca într-o stare de grație, își ies din sine, dând surplusului de vitalitate existență de sine stătătoare, dar continuând să-și exercite drepturile de paternitate și să se simtă, efectiv, prezente în noile creaturi, e o dovadă suficientă că Binele veghează în preajma lor, guvernându-le, în mod direct, destinul. Căci cel mai banal act al unei creații naturale nu face decât să reproducă, la dimensiuni microscopice și punând în mișcare energii infinite mai mici, Marele, Originarul, Arhetipalul Act generativ: explozia de imagini ale Binelui, Big-bengul începutului de Lume. Acest act, de fapt, este și Unicul, pentru că tot ce se petrece după aceea este ca un ecou, repetat cu o din ce în ce mai slabă intensitate și cu o

claritate care lasă tot mai mult de dorit, al unei singure emisiuni sonore, fiecă năștere reprezentând doar un moment al unei reacții în lanț, în cadrul căreia nimeni nu-și mai poate revendica statutul absolut de Creator, orice cauză fiind, deopotrivă, și efect.

De asemenea, faptul că orice lucru are o formă, adică o natură proprie care îi conferă individualitate și realizează armonia părților, făcând din ele o unitate, e iarăși semn că Binele ca Unu nu este numai o aspirație, un ideal intangibil, ci o prezență vie, modelatoare. Dar acțiunea lui se adaptează particularităților obiectului, pentru că cel din urmă nu joacă numai un rol pasiv, putând fi informat doar în măsura în care „se lasă” informat, adică în funcție de gradul de maleabilitate al substratului său. Aceasta nu este, nici pe departe, o atitudine refractară față de Bine, opunere de rezistență încăpățânată și conștientă la un act binevoitor al unei puteri suverane, ci manifestare a unei neputințe, a unei limitări funciare a obiectului determinat, care nu e capabil, prin definiție, să se „lărgească” într-un fel sau altul spre a cuprinde și a închide în sine Absolutul. Dacă ar reuși, totuși, s-o facă, n-ar mai fi *un* lucru, *acel* lucru, ci ar deveni, în mod automat, Unul, suprapunându-i-se și lăsându-se, la rândul-i, cuprins de către el. Rezultatul concret ar fi dispariția unui tip particular de realitate și micșorarea diversității fațetelor existenței, prin nesocotirea unei posibilități de a fi. Prin urmare, neputința de care vorbeam este ceva cu totul firesc și nu exprimă o slăbiciune a puterii de penetrare a Binelui sau a capacității lui creatoare. Dimpotrivă, arată tocmai faptul că nu se limitează la a produce numai perfecțiuni, ceea ce ar însemna fie recreare continuă de sine și deci anulare, practic, a creației (care presupune distincția între cauză și efect), fie autoîngrădire, prin apariția mai multor absoluturi, situație ruinătoare, căci atunci Binele, fărâmițat, nemaifiind Unul, nici Simplul, n-ar mai fi Absolutul și nici Principiul.

Or, pentru că el este toate acestea, Binele trebuie să creeze și chiar creeze realități inferioare sieși, aflate pe trepte de existență mereu mai joase, din ce în ce mai îndepărtate și mai neasemănătoare cu sine, dar continuând să-i păstreze intactă urma, care înseamnă blazonul lor de noblețe și șansa de a nu cădea pradă

neantului. Mai mult, posibilitatea de a fi așa cum este cel mai bine pentru ele. Căci dacă Binele în sine e prea departe pentru a fi văzut și dorit ca atare de lucrurile particulare sau, dimpotrivă, prea aproape ca ele să poată dispune de perspectiva absolut obligatorie pentru a-i bănuși măcar contururile și a-și da seama de prezența lui, dorința Binelui, care este universală, innăscută, inconștientă, dorință produsă de însuși Binele, se manifestă într-un mod obscur, dar în același timp concret și eficace ca dorința a binelui propriu. Aceasta nu poate fi decât tendința de a-și păstra coeziunea, integritatea, de a face din unitatea părților sale o armonie cât mai deplină, năzuința de a dăinui cât mai mult posibil în această stare de împlinire. Ea este, deopotrivă, dorința de sine însuși și de mai mult, voința de a-și păstra individualitatea, eul profund personal, și de a cuceri în același timp excelența care-i amenință, cel puțin în detaliu, configurația concretă, o încercare de a-și găsi sinele autentic într-un „dincolo“ care nu-i este la îndemână oricând, ci numai în momente de excepție.

Paradoxal, am spune! Însă dorința se întâlnește numai acolo unde există o lipsă, o neîmplinire, niciodată în legătură cu ceea ce ești, ci cu ceea ce nu ești sau, cel puțin, nu ești încă, deși ai posibilitatea să devii. Realizarea dorinței în fiecare caz particular exprimă destul de sugestiv, deși cu inerente limite, însăși modalitatea de contopire cu Binele pentru ființele care posedă această capacitate, felul în care ele își dobândesc afirmarea deplină: prin moartea sinelui personal și dizolvarea lui în cel total, ceea ce reprezintă împingerea până la ultimele consecințe a tendinței manifestată de orice ființă atunci când tânjește după și chiar își atinge binele propriu.

În orice caz, chiar dacă acesta pare să capete întruchipări diverse, în funcție de diversitatea lucrurilor, ele nu sunt, în realitate, decât instrumente particulare, căi distincte pentru a atinge, în fond, același scop: perfecțiunea, atât cât poate fi ea atinsă în condițiile de maximă relativitate ale universului sensibil, cu alte cuvinte: binele. Și, deși nu poate fi vorba de Binele absolut, acesta din urmă folosește dorința de autoîmplinire, comună tuturor,

ca pe un liant pentru a asigura atât indestructibilitatea relativă a fiecărui obiect, cât și integritatea tuturoră într-un ansamblu coerent, ordonat, în care părțile să ocupe de la sine locul cel mai potrivit în vederea realizării individuale și a acordării statutului de sistem sumei lor. Odată atins acest nivel superior de integrare, deci îndată ce „suma“ s-a prefăcut în univers se depășește stadiul năzuinței oarbe, imprecise, către Binele creator. Căci mulțimea forțelor convergente îi conferă universului capacitatea de a dobândi un „suflu“ propriu, cu alte cuvinte de a se lipi de un suflet care să-i orienteze mai ferm și în cunoștință de cauză activitatea, să-i regleze funcționarea și să-i dezvăluie, atât cât este posibil, sensul propriei existențe, apropiindu-l ceva mai mult de realitatea inteligibilă. În felul acesta, Binele, prezent ca imagine și ca putere în fiecare strop al valului de ființe izvorâte prin procesiune continuă din el însuși, reușește să stabilească o și mai strânsă legătură cu acestea. El e ca un magnet a cărui forță de atracție imprimă, în mod invariabil, o mișcare centripedă la orice are „simpatie naturală“ față de sine (în cazul nostru: „înrudire“ sau, dacă vrem, identitatea cu sine ca altul), excluzând cea mai mică posibilitate de comportament deviant, menținând totul împrejură-i, adică, de fapt, în lăuntruul său.

Îndată ce a fost inoculată năzuința recuceririi nucleului irizant, calea de întoarcere urmează exact drumul procesiunii, dar în sens invers. Aceleași trepte, înainte coborâtoare, pe care forța Binelui se scurgea, deși năvalnic, în mod ordonat și prudent pentru a înlătura șocul căderii de la prea mari înălțimi, sunt escaladate și acum, dar cu mai multă greutate, abia după un moment de respiro necesar opunerii de rezistență fluxului descendent, opririi, apoi întoarcerii și concentrării energiilor necesare ascensiunii, moment numit „conversiune“. De asemenea, aceiași intermediari, folosiți altădată ca instrumente de dirijare, de filtrare, de răspândire și chiar de modelare concretă a fluxului generator, cu un statut foarte clar de coparticipanți la creație, acționează, de data asta, în direcția restrângerii, absorbției lui de către sursa originară. Ei îndeplinesc, astfel, o dublă funcție, fiind la rândul lor creați în iureșul procesiunii și practicând în

permanență propria conversiune, acționând ca niște pivoti sau ca niște ecluze care reglează trecerile dintr-o parte în alta a cursului și de la un nivel la altul. Aceștia, chiar dacă nu garantează în mod automat succesul expediției către origini, care nu poate fi dusă până la capăt decât de entități cu o natură privilegiată, capabile de un efort susținut și conștient în această direcție, prin faptul că, în ceea ce îi privește, „recucerirea“ este o stare permanentă, concomitentă cu manifestarea individualității, și că sunt, totuși, mai accesibili, oricum mai apropiați, chiar și celor mai „neputincioase“ lucruri, suplinesc „neputința“ lor, reintegrându-le, într-un mod indirect, Unului originar.

Este vorba, desigur, de suflet și de Inteligență. Sufletul este, mai ales, artizanul direct al realizării puterii depline a Binelui, cu toate că nu el, ci Inteligența se bucură de supranumele: „demiurg“. Dar în timp ce aceasta rămâne imobilă în sine, mulțumindu-se să dețină rațiunile de a fi ale tuturor lucrurilor universului, sufletul, venit în urma ei și așezat în imediata apropiere a lumii sensibile, își asumă condiția de canal de transmitere a acestora, dar în așa manieră încât nici un moment nu rămâne un simplu receptor inert sau un automat executor al unor comenzi străine. Dimpotrivă, deoarece e viață și e viu, sufletul e act neobosit și nu are răbdarea de a aștepta ordine pentru fiecare pas în mișcare. Plin de inițiativă, se încarcă de imagini ale tuturor Formelor și le aplică materiei, ultima dintre realități, care, aflată la polul opus Binelui, mai poate, totuși, să primească un cât de cât reflex al lui, căpătând, astfel, dreptul la existență. Iar pentru a face acest lucru, deși continuă să rămână în el însuși și să se numească „divin“, are curajul să se aventureze „în jos“ de sine până unde nu mai poate merge și, printr-o mișcare circulară, să cuprindă toate câte au rezultat în timpul acestui drum al întemeierilor ultime.

Sufletul, așadar, în calitate de suflet al universului, reprezintă vârful de lance al Binelui, purtătorul său de cuvânt cel mai autorizat, investit, în același timp, cu depline prerogative de acțiune în scopul consumării ultimelor secvențe ale unui proces creator, care, tocmai pentru a fi perfect, nu poate să rămână veșnic deschis, înaintând mecanic spre infinit și eșuând, inevitabil,

într-un punct mort, de funcționare în gol. Când spunem „ultime secvențe“, nu ne gândim, însă, la ceva de importanță minoră, ca și când Binele, pornit năvalnic și entuziast, scoate din sine, la început, tot ce e mai demn și mai distins, înstrăinându-și, astfel, puterea, transferând-o acestor alte realități, pentru ca, în final, obosit, epuizat aproape, cu ultimele rămășițe de vitalitate, să proiecteze nașterea lumii, de a cărei realizare să nu mai vrea sau să nu mai poată să se ocupe în mod direct, lăsând-o în grija sufletului. Toate neajunsurile lumii s-ar justifica atunci deplin, fiind datorate atât slăbiciunii cauzei prime, cât și imperfecțiunii celei eficiente, imediate, fără a mai pune la socoteală substratul brut, necizelat, opac.

E adevărat că de la Bine la lucruri nu se merge în marș crescendo, triumfal, că emanația în lanț e o gradată stingere. E adevărat, de asemenea, că de apoteoză nu se poate vorbi decât în finalul procesului invers, de recontopire cu Unul. Dar nu mai puțin adevărat e că procesiunea nu înseamnă o epuizare a Binelui sau a forței lui. Ea e un demers, realizat în trepte, de scoatere la iveală, de etalare a ceea ce Binele are în sine dintotdeauna, deși nu în potență, nici în act, ci doar în sensul că acesta este Totul nedeterminat și că tot ceea ce poate fi în el își are adevărata sursă. De aceea, fenomenul expunerii se constituie și ca proces de creație, pentru că cele ce apar, deși își aveau rațiunea ființării lor, nu existau, totuși, ca atare. Dar cum Binele, în calitate de Simplu și de Prim, exclude mișcarea și orice fel de acțiune, în afara primului moment, care înseamnă o emisie spontană de imagini al căror sistem va fi Inteligența, el nu se va mai implica niciodată direct în modelarea vreunei realități. Totuși, deja cu Inteligența, lumea este creată, însă numai în calitate de lume inteligibilă care, perfectă fiind și suficientă sieși, posedă toate datele pentru a nu fi ultima realitate, căci exprimă existența la nivelul maximei sale excelențe, dar pe care tocmai de aceea n-o epuizează decât pe un anumit nivel. Celălalt etaj îl reprezintă mulțimea lucrurilor imperfecte, inteligibile numai în parte, dar cărora nu li se poate refuza coeficientul de ființă, oricât de mic ar fi acesta, chiar dacă spuneam despre cele mai multe din ele că, în aceeași măsură în

care sunt, nu sunt, fiind, deopotrivă, atât ele însele, cât și altele, sau că dăinuirea le este efemeră.

Căci orice compus de ființă și neființă, indiferent de raporturile dintre părți, va fi, întotdeauna, revendicat de Ființă, implicit de Bine, principiul ei, deoarece aceștia sunt termenii pozitivi, afirmativi, deci primordiali. Neființa, ca termen derivat și relativ, este cuprinsă de Ființă, intrând efectiv în componența acesteia. Astfel încât, în momentul în care se pune problema creației a tot ceea ce este, nu se pot lăsa de o parte lipsa, neîmplinirea, perisabilitatea, derizoriul, toate pecetile inevitabilei prezențe ale celei dintâi, dar, în același timp, dovezi ale dominației ei de către Ființă. De aceea, oricât s-ar accepta că temeiul universului sensibil este lumea inteligibilă, care i se constituie drept model și care pare, în felul acesta, să-i fie demiurg, nu se poate închipui o mișcare concretă, în acest sens, a Inteligenței, căci ea se mișcă numai în sine și într-un fel care nu se deosebește de starea de repaus. Între cele două lumi există o prea mare diferență de status existențial pentru ca ambele să aibă acces direct una la alta, Inteligența „coborând“ pentru a informa, lumea sensibilă primind în sine Inteligența, eventual „urcând“ din când în când, întreagă sau numai prin anumite părți ale ei, spre a se împărtăși din aceasta.

E nevoie, așadar, de o realitate intermediară, maleabilă și mobilă, care să se strecoare cu abilitate între cele două, să alerge neconținut de la una la alta și, grație unei capacități de adaptare la cele mai variate condiții, să pătrundă fără restricții în fiecare dintre ele, operând transferurile pe care le crede de cuviință, autonomă în desfășurarea activității proprii, pentru că-și trage direct puterea de la Inteligență și, în același timp, prin intermediul acesteia, prea apropiată de Bine pentru ca tot ceea ce face să nu se înscrie pe linia trasată de către el. Sufletul este această a treia forță de mare anvergură, ultimul capabil de viziuni globale și de acțiuni care să pună în mișcare un angrenaj uriaș ca acela al lumii. El este, de altfel, adevăratul ei demiurg, căci, dacă Inteligența poate fi privită ca fiind creierul, iar Binele, puterea, sufletul nu mai rămâne a fi decât organul. Plotin folosește, de regulă, alte

comparații, imaginând Binele ca fiind lumina care se dăruiește soarelui (Inteligența), luminându-l până în profunzimi pentru a-l face să fie ceea ce este, iar sufletul ca fiind luna, strălucitoare numai la suprafață, pentru că lumina îi parvine indirect, primind-o de la soare. Dar, deși reflectată și diminuată, ea este, încă, lumină imaculată, pentru că n-a întâlnit nimic în calea ei care s-o întineze, de vreme ce „corpul soarelui“ reprezintă purul inteligibil, ceea ce face ca el, care o suportă și cu care se identifică, să primească, pe merit, denumirea de „bine de gradul al doilea“. Iar dacă, prin intermediul soarelui, Binele domnește asupra a tot ce stă neascuns și se afirmă plenar, cu claritatea de cristal a Ființei în sine și a adevărului, luna, stăpână peste noapte, îi subordonează tenebrele, penumbra, imense zone opace prin natură, însă, ca și ea, cu suprafața aderentă la lumină, capabile s-o recepteze într-o măsură mai mare sau mai mică și s-o păstreze o vreme oarecare. Numai în felul acesta Binele se arată atotputernic, când nimic din cele care sunt (chiar și acelea ce par să-l contrazică) nu se poate sustrage ochiului său vigilent și forței sale de asimilare. În ciuda aparențelor, sufletul nu are, cătuși de puțin, un rol ingrat, căci soarta lui nu e doar aceea de a cerceta zonele cele mai obscure și de a le inocula dăre slabe de lumină. Între domeniul Ființei pure și ultimul obiect căruia i se mai poate acorda acest nume, despre care se mai poate deci spune că este, distanța se arată enormă, paleta existenței este extrem de diversă, gradele apartenenței la aceasta fiind nenumărate. Astfel încât el nu are de-a face numai cu corpuri grele, ci și cu astrele, de exemplu, care, deși cu trup material, rămân, totuși, eterne (socotite, din această cauză, drept adevărați zei, chiar dacă sensibili), și totodată, cu mulțimea zeilor determinați care, deși inteligibili, populează tot acest univers.

De altfel, atât astrele, cât și zeii, împreună cu inventarul complet al realităților lumii, sunt nemijlocit create de sufletul universului, care, împrumutându-și modelele din Inteligență, de la care niciodată nu-și dezlipește privirea, le plăsmuiește în sensibil, acordându-le viața și mișcarea pe care el însuși le posedă, fără însă să piardă ceva din ele, transformându-se astfel în principiu al mișcării și al vieții tuturor. În realitate, nici nu este

vorba de o creație „în“ sensibil, deoarece sensibilul însuși este și el un rezultat al acțiunii generatoare a sufletului, de vreme ce tot ce se află mai jos de Inteligență se subordonează, în mod automat, autorității lui directe și nelimitate. El este adevăratul rege al acestui univers și tot ce se întâmplă în cadrul său nu are loc decât prin el și cu ajutorul lui. Iar pentru că întotdeauna acționează cu înțelepciune și moderație, deși nu într-un mod artificial, deliberat, ci dând frâu liber naturii sale proprii, esențial creatoare (rezultatele fiind, în mod invariabil, cele mai bune cu putință), și fiindcă, în virtutea atât a superiorității sale, cât și a situației în imediata vecinătate a universului, orice lucru din cadrul acestuia, chiar universul întreg, aspiră la el ca la binele său, înseamnă că sufletul este binele particular al acestui nivel distinct de realitate.

Așadar, sufletul universului este binele universului și, invers, binele universului este sufletul universului. Aceasta dincolo de faptul că sufletul în general, în speță sufletul divin, rămas în Inteligență, dar care nu se distinge decât din punct de vedere funcțional de cel al universului, este socotit a fi acel bine de gradul al treilea. În nici unul din aceste cazuri sufletul nu se confundă cu Binele însuși, care nu poate fi nici bun și nici un (anume) bine, dar pentru faptul că:

a) – el este cel care acționează efectiv în vederea creării lucrurilor concrete, fiind prima dintre realitățile supreme care renunță la hieratica imobilitate sau, cel puțin, menținând-o numai într-o anumită zonă a eului său;

b) – creația sa nu se limitează la un lucru particular sau la altul, ci reprezintă o întreagă lume, pe care, de la primul la ultimul amănunt, o modelează singur, folosindu-și în chip independent „darurile“ primite de la Bine prin mijlocirea Inteligenței;

c) – fără intervenția lui, procesul creator originat în Bine ar fi atins numai vârful aisbergului ființei, dar niciodată baza lui ascunsă,

sufletul trebuie socotit chiar Binele aflat în exercițiul deplin descătușat al funcției sale creatoare, funcție implicată, în mod firesc, de calitatea acestuia de Principiu, dar care nu se poate

concret manifesta decât în virtutea unor condiții ce mai întâi ele trebuiau subliniate și asigurate.

În felul acesta, sufletul își justifică existența ca cea de a treia ipostază a Principiului, care continuă să se supună cerinței de a fi unul, astfel încât, dacă privim asupra celui din urmă atât din perspectiva unității sale substanțiale, cât și a pluralității lui funcționale, vom deosebi, pe rând:

- Binele – în sine (Absolutul);
- Binele – conștient – de – sine (Inteligența);
- Binele – creator (sufletul).

Fiecare dintre aceștia este, în primul rând, el însuși, dar și celelalte două totodată, presupunându-se unul pe altul, constituind, în ultimă instanță, același lucru: Binele, respectiv Principiul, privit în mod succesiv, mai întâi ca izolat de tot, indiferent față de orice, până și față de sine, apoi în raporturile stricte cu el însuși și, în sfârșit, prin prisma relațiilor sale cu celelalte. De aici apariția și, în fond, *aparența* proprietăților distincte, care par să configureze chipuri diverse și deci entități separate, pe când, în realitate, avem de-a face permanent cu ansamblul aceluiași caracteristici din care, la un moment dat, reliefăm mai mult una sau alta, în funcție de nevoile explicației și ale înțelegerii complete, în detaliu, a mecanismului creației. Astfel încât, deosebirile dintre cele trei ipostaze, prezentate inițial ca diferențe de nivel ontic, în lumina deplină a comprehensiunii finale, apar, mult mai corect, ca diferențe de accent.

Prin urmare, Binele și Inteligența nu pot să nu creeze, de vreme ce chiar ele sunt (dar „din înalt“) creatoarele. Sufletul este și inteligent, identificându-se, când e în cea mai bună formă, cu Inteligența, pe care Binele o revendică drept a sa, asimilând-o deci și depășind-o printr-o inconștientă înțelegere și o necunoaștere știutoare. În sfârșit, sufletul și Inteligența posedă însușirile de „divin“ și „absolut“ ce caracterizează prin excelență prima ipostază. Ca urmare, apelativul de „creaturi“ le este oarecum impropriu, folosit mai ales pentru a marca o anumită ordine a priorităților în revelarea Principiului. Adevărata creație o reprezintă universul sensibil, cu toate lucrurile care nu-și au în ele

însele temeiul existenței, a căror traiectorie de destin le e fixată peste capul propriu, indiferent de voința personală și care, de regulă, au resurse doar pentru o viață limitată. De aceea, creatorul propriu-zis e numai acela care acționează direct, nemijlocit, pentru ca toate acestea să iasă la iveală, iar el este, desigur, Binele, dar într-o anumită ipostază: aceea a sufletului.

Sufletul, adică Binele-creator, pentru a-și duce până la capăt sarcina și a-și onora pe deplin condiția, nu mai poate păstra o distanță față de lucruri; hotărât să-și exercite funcția nu numai din afară, ci și din interiorul lor, se apleacă asupra fiecăruia, coborând alături, chiar închizându-se în ele, devenind astfel din unu, multiplu și din suflet al cerului, suflet individual. Această acțiune a sa este imaginată ca o cădere și ca o consecință a îndepărtării de Inteligență, adică a întoarcerii privirii de la ea și a concentrării asupra lui însuși, dintr-o dorință de autoafirmare și de independență care îl determină să alerge în direcția opusă Zeului. Izolându-se de propriul principiu, de la care își primea neîncetat seva puterii sale, sufletul slăbește treptat, pierde capacitatea de cuprindere a întregului univers dintr-o dată și fără efort, nemaiputând să-l guverneze decât pe fragmente, fragmentându-se la rândul lui, multiplicându-și acțiunile. Iar risipa merge până acolo, încât fiecare parte, fărâșă, fragment al său, nu mai vizează decât un singur lucru, cu care, de altfel, intră în contact, împreună cu care viețuiește de acum înainte în calitate de suflet al acestuia. Dar asta nu înseamnă că, în momentul în care sufletul s-a risipit în materie, având în atenție imediată pe fiecare individual în parte, ansamblul ordonat al lucrurilor, adică universul, și-a „pierdut sufletul“, nemaîexistând nimic care să aibă grijă de buna lui funcționare. Deoarece niciodată sufletul universului nu se va multiplica decât într-o parte a lui, inferioară, cealaltă rămânând intactă, pentru a-și exercita funcția guvernării globale, în lipsa căreia n-ar mai avea sens nici mișcarea sufletelor individuale.

Părțile despre care vorbeam nu se pot, însă, concepe ca două jumătăți compacte și distincte, care pot fi alăturate sau îndepărtate după plac, căci sufletul universului se află, în întregime, în fiecare dintre ele, astfel încât, în aceeași măsură și în același timp, se

divide și rămâne indivizibil. În plus, nici nu este, de fapt, vorba de o veritabilă cădere *undeva* anume, în *ceva* distinct, căci, în acest caz, „ceva“-ul ar trebui să existe deja înaintea căderii; or, aceasta este un act de creație în urma căreia abia apar, rând pe rând, ființele, care, în final, vor constitui universul, și tocmai datorită căderii se nasc toate cele în care sufletul se simte limitat, încorsetat.

Practic, lucrurile stau în felul următor: ca și Inteligența, sufletul este, de la început, o unitate multiplă, datorită faptului că posedă toate reflexele Formelor, pe care aceasta le conține în mod real. Prin urmare, deși nu este în potență, ci o entitate în act care își are în ea însăși existența și se manifestă continuu și în întregime așa cum este, el conține în potență toate obiectele, fiind capabil să devină fiecare din ele, generându-le și dându-le viață. Aceasta se întâmplă în momentul în care o rațiune inteligibilă a lui se desprinde din unitatea originară, renunțând la vecinătatea tuturor celorlalte. Printr-un act oarecum egoist, de iubire de sine, ea caută să uite restul, implicit locul pe care-l deține în ansamblu, precum și dependența sa de el. Desprinderea este, automat, o cădere, pentru că, limitându-se la forțele proprii, nemaibeneficiind de concursul întregului, nu poate fi capabilă să „se înalțe“ pentru a-și cuceri un loc și un statut superior. Singura șansă pe care i-o oferă orgolioasa autoafirmare este, inevitabil, „drumul în jos“, în timpul căruia (deoarece a întors spatele luminii) devine opacă, densă, dură, născând, în felul acesta, corpul, transformându-se ea însăși într-un corp. Acesta din urmă se dovedește astfel a nu fi altceva decât rază de lumină stinsă, o rațiune a sufletului care și-a pierdut legătura cu originea, înstrăinată de propria esență, cu alte cuvinte, chiar de sine.

Ultimele reflexe de strălucire, urme vagi ale splendorii inițiale, sunt strânse laolaltă pentru a reconstitui forma arhetipală și pentru a o suprapune masei compacte, trezind-o la viață, constituindu-se drept suflet care continuă să păstreze, latent, întreaga zestre intrată în conul de umbră al uitării, păstrându-și astfel șansa de a o redobândi intactă și de a reveni acolo de unde a plecat. În plus, ceea ce coboară, sustrăgându-se sinelui propriu,

nu este, după cum ne-a obișnuit deja Plotin, decât o imagine, o copie, un simulacru al rațiunii intelectuale a sufletului, care e nevoită să nu-și abandoneze nici un moment starea de excelență și tovărășia celor de același rang cu ea pentru a nu provoca un gol, o fisură în componența sufletului, păstrându-i acestuia intacte forțele și conservându-i unitatea. De altfel, căderea nici nu este, în realitate, un păcat, ci un act ce decurge dintr-o necesitate naturală, fiind, deopotrivă, voluntară și involuntară. E necesară și de neocolit, deoarece, asemenea oricărei ființe cu un grad mai mare sau mai mic de perfecțiune, sufletul generează, folosind modalități specifice și întotdeauna ceva inferior, cu care rămâne, într-un fel sau altul, în comuniune. El îndeplinește, astfel, o lege universală, contribuind la materializarea a diverse posibilități de existență, implicit la procesul de constituire desăvârșită a lumii: ca Tot. Prin urmare, „nu ești în dezacord nici cu tine însuși, nici cu adevărul spunând că Zeul este acela care l-a trimis“ (*Enneade*, IV, VIII, 5) în corpuri, căci altfel nimeni nu aleargă de bună voie după o stare mai rea decât cea care-i este permanent la îndemână. În același timp, sufletul nu-și trimite reflexele la întâmplare, în sensul că nu orice rațiune intelectuală devine indiferent ce corp, deoarece ele sunt distincte una de alta, ba chiar ierarhizate, împărțite în specii superioare și inferioare, în funcție de gradul de inteligență cu care sunt dotate, adică de capacitatea de a crea un lucru având o existență mai mult sau mai puțin precară. Cu alte cuvinte, deoarece reprezintă temeuri precise de a fi ale unor ființe determinate, ele pot naște numai acele ființe față de care prezintă o înclinație naturală, o simpatie firească, și numai în acest sens se poate vorbi de o alegere și de o descindere voluntară.

De altfel, cu toate că starea de viețuire în compania corpului înseamnă degradare și, deci, un rău pentru rațiunile-suflete, ea reprezintă, dintr-un alt punct de vedere, o experiență benefică. Deoarece numai prin cunoașterea efectivă a răului, prin directă atingere a viciului, a minciunii, a neautenticului, numai suportând pedeapsa tuturor neajunsurilor legate de manifestarea la nivelul minimei existențe își pot aprecia mai exact condiția de drept și-și pot conștientiza deplin propriul bine.

Plotin mai înțelege căderea sufletului ca pe un efect al unor contemplații succesive: a sa și a propriei sale imagini, precum și al atașamentului față de aceasta din urmă, imagine căreia îi dă naștere în momentul în care abandonează inteligibilul pentru a se ocupa de el însuși. Pierzând contactul cu terenul de susținere solid al ființei, sufletul nu mai are pe ce să se sprijine decât pe propria sa imagine, care, neavând nici un pic de realitate și instabilă, îl face să se clatine la rândul său, să-și piardă orice determinație fixă, căci „imaginea sa este tot ce există mai indeterminat și mai obscur; lipsită de rațiune și de inteligență, această imagine este la o foarte mare distanță de ființă; în acest moment, sufletul este, încă, la locul său propriu, în regiunea intermediară, dar el își aruncă din nou o privire asupra imaginii; prin această a doua privire îi dă o formă și, mulțumit, coboară în ea“ (*Enneade*, III, IX, 3).

Așadar, sufletul se unește cu corpul datorită unui act de simpatie, dar este vorba de una numai accidentală, derivată din simpatia față de sine însuși. Aceasta, atunci când este autentică, nu poate să însemne decât atașamentul față de cea mai pură expresie a eului, care nu se afirmă plenar decât în condițiile situației sale alături de sufletul universului. Dar atunci când iubești cu adevărat ceva, îți place în mod inevitabil tot ce se leagă într-un fel sau altul de acesta, tot ce se înrudește cu el, până și cele mai slabe urme ale lui; de aici atracția irezistibilă, la un moment dat, a sufletului față de propria sa imagine. De altfel, sufletul, chiar individual fiind, nu rămâne niciodată în întregime în sensibil, închis cu totul între limitele corpului căruia îi dă viață, ci are o parte care rămâne întotdeauna în inteligibil. Între cele două părți se stabilește un anumit raport, astfel încât, dacă domină partea superioară, ansamblul format din trup și suflet tinde, în mod sistematic, către divin, având o existență exemplară, reproducând, atâta cât se poate într-un mediu sensibil, natura ideală pe care o contemplă neîncetat. Dar dacă preponderentă este aceea atașată în mod fidel sau chiar subordonată corpului, cea care, în virtutea acestei subordonări, își pierde impasibilitatea și imunitatea în fața durerilor și plăcerilor trecătoare, ființa determinată nu e în stare

nici măcar să-și dea seama de prezența realităților inteligibile, necum să mai simtă nevoia contemplării lor. Uneori, între aceste două părți distincte, superioară și inferioară, Plotin distinge o a treia, de mijloc. Ea este aceea care, pendulând între cele dinainte, atrasă fiind când către una, când către cealaltă, înclină balanța într-un sens sau în altul, conferind creaturii (individualului), după caz, fie viața desăvârșită a porțiunii superioare, fie cea derizorie, conjuncturală, supusă vicisitudinilor timpului, angajată în devenire și, prin urmare, perisabilă. De fapt, ceea ce intră în mod obligatoriu în componența părții inferioare a sufletului sunt puterile lui vegetativă și senzitivă. Căci acesta, în funcție de marile clase de obiecte cărora trebuie să le dea naștere, se împarte în suflet rațional, senzitiv și vegetativ. Fiecare suflet individual le conține pe toate trei, dar într-o plantă, de exemplu, domină asupra celorlalte puterea vegetativă, iar într-un animal cea senzitivă, celelalte două rămânând inactive și oarecum improprii, exterioare. Corpurile neînsuflețite sunt și ele generate de aceeași putere vegetativă, și, deși lipsite de orice determinare datorită faptului că nu posedă nici un fel de viață, poartă, cu toate acestea, o formă care până la urmă se impune și care „este singura și ultima trăsătură a lucrurilor de sus în ultimul dintre lucrurile de jos“ (*Enneade*, III, IV, 1).

În ceea ce privește omul, el are un statut aparte, căci „funcția superioară, rațiunea, nu domină întotdeauna, și celelalte ocupă un loc alături de ea; astfel, omul este o ființă senzitivă, care posedă organe de simț; el este, sub multe raporturi, ca o plantă, căci are un corp care crește și care generează. Toate funcțiile, în el, acționează, deci, împreună, dar prin funcția superioară el este om și posedă forma sa totală.“ (*Enneade*, III, IV, 2.) În mod obișnuit, aceasta este partea supraordonată, divină a sufletului, cea a cărei natură se află într-o relație de pronunțată afinitate cu ființele inteligibile. Dar, de foarte multe ori, ea e constrânsă să funcționeze la minima capacitate, fiind deturnată de la rosturile-i firești, obligată să ofere mijloace de orientare și instrumente de acțiune în cadrul unei vieți cotidiene impregnată de sensibil. Astfel, în locul contemplării apare reflecția, iar rațiunea discursivă dă

prioritate raționamentului, care își va constitui limbajul drept instrument de operare. În aceste condiții, „partea superioară“ nu va cuprinde în nici un caz asemenea aspecte ale puterii raționale, oricât ar fi ele de manifeste și oricât ar da impresia că o epuizează, ci dimpotrivă: eliminându-le din sine, transferându-le celei subordonate, se va retrage în ea însăși și se va limita numai la ceea ce s-ar putea numi rațiune pură contemplativă, rămânând să acționeze din umbră și oarecum latent, din perspectiva întregului. Dar, deși ascunsă, contemplarea este reală și niciodată întreruptă, mereu în așteptarea momentului propice în care omul, eliberându-se de vicii și cultivând virtutea, s-o facă să izbucnească impetuos, folosind-o din plin drept cale legitimă pentru cucerirea inteligibilului și revenirea, în calitate de suflet pur, la Bine. Căci numai lui îi este dat să poată căpăta, încă din timpul vieții, conștiința a ceea ce este cu adevărat și, luptând pentru asta, să-și redobândească originara stare. Restul ființelor sunt nevoite ca, pentru a atinge același scop, să își aștepte mai întâi nimicirea fizică, momentul bine determinat în care sufletul, eliberat de corp, va putea să se adune, să reinstaureze o ierarhie firească între puterile sale și, liber în a-și supune puterea inferioară celei superioare, să reînceapă ascensiunea către Unul. Ba chiar, deoarece atunci când părăsește corpul are tendința să devină, în întregime, facultatea care l-a dominat mai înainte și fiindcă, pe de altă parte, un singur suflet conține în sine rațiunile seminale ale mai multor lucruri, în care se „întrepează“ succesiv, clipa aceea decisivă are, în realitate, toate șansele pentru a fi amânată.

Desigur, am putea spune că, între o întrupare sau alta, el găsește răgazul unei priviri tihnite către înalt și că tocmai aceasta i-ar conferi puterea de a genera din nou. Dar faptul l-ar determina să uite, i-ar provoca eliberarea de orice fel de legătură cu viața anterioară. Or, iată că sufletul își alege noul corp ghidat de preferințe conturate tocmai în urma influenței ființei care a fost ceva mai înainte. Mai mult, caracteristicile sale particulare, cele care îl diferențiază de toate celelalte, nu provin numai din faptul că este imaginea unei Idei, ci sunt și urmele lăsate în el de toate viețile anterioare, mai ales de către cea din urmă. Ea îl influen-

țează în așa măsură, încât e capabilă uneori să-l deformeze și să-i impună să poarte alt chip, cu alte cuvinte să-l facă să devină, de exemplu, cal, din om, sau invers ș.a.m.d. Este, însă, adevărat că toate acestea sunt posibile pe fondul unității originare a sufletului, datorită faptului că el este unul și că fiecare putere a sa este, în act, ea însăși, dar în potență, toate celelalte. Astfel încât, în ultimă instanță, fiind împlinite anumite condiții, orice parte a sufletului poate deveni oricare lucru. Mai greu este însă ca, încărcate de zestrea biografiilor trecute, în calitate, deci, de suflete determinate, ele să poată să traverseze înot marea Ființei și să ajungă dincolo. Căci asta presupune efort continuu de purificare, asceză, concentrare și uitare de sine, lucruri care e îndoielnic că vor putea fi pe deplin reușite de un suflet vegetativ sau senzitiv, de vreme ce nu sunt la îndemâna oricărui suflet rațional.

Cel mai adesea avem de-a face cu suflete determinate aflate pe drumul întoarcerii în Absolut, dar eșuate în diferite puncte, incapabile să mai ajungă până la capăt cu forțe proprii, realizând o reintegrare parțială și indirectă prin intermediul entității imediat superioare la care își asigură participarea, identificându-se cu aceasta, deși nu în măsura în care să poată să-i asimileze forțele și astfel să se propulseze mai departe, ci doar recunoscând-o ca fiind limita lor superioară. Căci, de exemplu, „dacă sufletul, în progresul său către regiunile superioare se oprește la jumătatea drumului, înainte de a fi ajuns cel mai sus, el duce o viață intermediară și se oprește în partea sa însăși care este intermediară“ (*Enneade*, V, II, 2). În funcție de înălțimea nivelului la care s-a oprit se stabilesc caracteristicile vieții de care sufletul beneficiază, iar aceasta este cu atât mai valoroasă, cu cât îi permite contemplarea nestingherită a unor domenii mai largi din realitatea inteligibilă. Contactul acesta direct al părții sale superioare cu ceea ce reprezintă „hrana“ sa îl revigorează, îl întărește, dar, fiindcă este, totuși, suflet individual, nu îi dă aripi care să-l înalțe, ci, dimpotrivă, îl coboară pentru ca acesta, plin de forțe noi, să dea mai multă strălucire corpului pe care îl are în grijă, creându-l, acordându-i viață și luminându-l. În fapt, iluminarea se produce tocmai cu scopul de a acorda viață și, cum viața este însuși

sufletul, rezultă că prezența acestuia în corp are loc doar prin iluminare și este chiar iluminarea. Nici nu s-ar putea întâmpla să fie altfel, căci sufletul rămâne imobil în sine de fiecare dată când generează, neproiectându-și în afară decât imaginea proprie, ca o emisie luminoasă.

Aparent, în legătură cu lucrurile sensibile, avem de-a face cu două tipuri de generare, cu două acte care se implică unul pe altul, dar care sunt distincte, succedându-se la un oarecare interval, căci sufletul va trebui să creeze mai întâi corpul și abia apoi să-l însuflețească, să-i dea viață, făurind, în sfârșit, compusul suflet-corp: animalul sau ființa însuflețită. Cum corpul nu este altceva decât sufletul înstrăinat, viețuitorul va fi ansamblul a două suflete sau, mai degrabă, a două stări distincte ale aceluiași suflet: cea autentică și cea denaturată. Când se produce iluminarea? Este ea un act de creație numai a ființei vii sau și a corpului care se află la baza acesteia? Așadar: corpul primește prin iluminare doar viața sau, deopotrivă, existența și viața? Iar dubla întemeiere are loc dintr-o dată sau este vorba de aceeași acțiune aplicată de două ori la rând asupra a două realități distincte? Căci, oare, „iluminarea“ nu reprezintă dirijarea luminii către ceva, în mod firesc, preexistent? Dar ce să existe înaintea creatorului sau în același timp cu el fără să împartă cu acesta responsabilitatea creației, deci fără să-i răpească orgoliul de a fi singurul ei stăpân și să-i amenințe condiția de principiu?

Dacă răspundem: materia, va trebui să-i justificăm precis poziția specială în ansamblul realităților, dar dacă o socotim și pe aceasta tot o creație, imediat apare întrebarea: este ea rezultatul unei iluminări sau nu? În felul acesta vom avea aceeași problemă, numai că mutată la un alt nivel. Cu alte cuvinte: este „*iluminarea*“ un termen pentru „creație“ și deci, într-un mod oarecum paradoxal, pentru „cădere“, adică pentru „îndepărtare“, „îngreunare“, „*întunecare*“?

Ne-ar fi ușor să spunem că noțiunile subliniate, fiind opuse, sunt corelative, că ele exprimă, din perspective diferite, același proces, prima – din punctul de vedere al creaturii, pentru care aducerea la existență, întemeierea, înseamnă o adevărată smul-

gere din umbra neființei și așezarea în lumina ființei; a doua – din punctul de vedere al creatorului care, în momentul când acționează, obosește sleindu-și puterile, raporturile dintre acestea fiind asemănătoare unui transfer de energie și de substanță în favoarea uneia și în defavoarea celuilalt. N-am face însă decât să folosim intens metafora și, oricum, acest punct de vedere al creatorului nu poate fi cel autentic, de vreme ce, în realitate, el rămâne intact și impasibil în timpul generării, onorându-și astfel pe deplin condiția de Bine-creator. Așa încât, deoarece producerea este o generare din sine și o etalare a conținutului acestuia, se poate spune că și pentru Principiu creația înseamnă iluminare, scoatere la iveală prin punere în acțiune a diverselor sale puteri, dezvăluirea dintr-o mulțime de unghiuri a propriului său chip, reproducerea sa prin imagini care se copiază una pe cealaltă și devin din ce în ce mai imperfecte, mai neclare și mai neputincioase, fapt ce a determinat înțelegerea procesului respectiv ca o „cădere“, o „stingere“, „întunecare“. Prin urmare, orice creație, realizată, fie de suflet (în mod direct), fie de Bine (în toate formele manifestărilor sale), indiferent ce rang ocupă în cadrul procesiunii, este, în același timp, iluminare și-diminuare.

Revenind la punctul de vedere al lucrului creat, iluminarea reprezintă o informare, dobândirea unei naturi specifice. Aceasta nu înseamnă că lucrul mai înainte *este* și abia apoi *primește* forma care îl face să fie ceva anume, căci el își capătă existența tocmai prin determinare, deci *este* numai pentru că *este ceva anume*, existența „în general“ (pentru că nu este o existență a nimănui) fiind trecută în categoria neființei, fără să se confunde cu Ființa primă, ca sistem și totodată principiu al ființelor particulare. Iar primirea de formă este iluminare, pentru că adevăratele Forme inteligibile, Ideile, cele ale căror reflexe sunt în suflet și care nu-și trimit în lucruri decât reflexe ale reflexelor, sunt socotite raze ale luminii absolute a Binelui, lumina fiind cea mai adecvată expresie a superiorității în existență. În ceea ce privește corpul, în momentul în care capătă existență prin informare, primește automat și viața, pentru că, pe de o parte, el niciodată nu e numai corp pur și simplu, ci întotdeauna, în mod obligatoriu, corp de

ceva, corp al unui anume lucru care, în calitate de viețuitor, trăiește, deci are viață; iar pe de alta, de vreme ce a fost creat, face parte din categoria celor ce sunt, și nimic din ceea ce se află în imperiul ființei și sub directa ei oblăduire nu poate să fie mort. În acest sens, chiar și obiectele „neînsuflețite“, cele care nu își au în ele cauza mișcării și dau cea mai mare impresie de pasivitate și inerție, sunt investite cu o putere care să le permită afirmarea și conservarea în virtutea unei forme care, dacă nu reprezintă viața în expresia cea mai autentică, este, oricum, măcar o urmă a ei. În consecință, „a da viață“ sau „a aduce la existență“ sunt expresii în esență echivalente una cu alta, iar ambele cu „iluminarea“ și toate împreună desemnează un act al sufletului prin care acesta își concretizează puterea, reproducându-se ca altul, aparent dedublându-se, în realitate rămânând intact, creându-și doar o imagine mai mult sau mai puțin fidelă și consistentă care este, într-un fel, tot el, dar, în același timp, nu este, și în care se află prezent numai prin înrudire, fapt suficient, însă, pentru a o menține în sfera sa de influență, asigurându-i prețioasa participare la sine.

Cum sufletul, în expresia sa pură, joacă același rol față de Inteligență ca și propriile sale imagini față de el însuși, participarea la suflet este, implicit, o participare la Idei, iar aceasta din urmă are loc numai prin intermediul celei dintâi, însemnând, de fapt, același lucru. Iată, astfel, „iluminarea“ din nou ca termen sinonim și, în același timp, ca modalitate de rezolvare, de data asta a unei probleme capitale, lansate ca atare în filosofie de către Platon, dar care reprezintă însăși rațiunea de a fi a acesteia: participarea lucrurilor la Idei sau, cu alte cuvinte, justificarea existenței lor din perspectiva Ființei. Plotin înțelege participarea nu numai în sens de participare a obiectului ca întreg, ci și a fiecareia dintre părțile sale, care chiar o realizează în mod diferit, nu din punctul de vedere al intensității sau al calității ei, ci din acela al specificității. Astfel încât nu se poate spune că, de exemplu, capul (creierul) participă la suflet, deci la ființă, în mai mare măsură decât mâna, așa cum am putea fi tentați la un moment dat să credem, în virtutea prejudecății că ar adăposti facultatea de a raționa a sufletului, cea care este înrudită în mod

direct cu inteligibilele. Deoarece am văzut deja că rațiunea nu stabilește nici un fel de contact imediat cu corpul, fiind tocmai partea pe care sufletul o menține în el însuși și în Inteligență, iar, în realitate, creierul este principiul puterii senzitive și al celei apetitive. Prin participare diferită, Plotin înțelege că fiecărei părți „dintr-un corp însuflețit și iluminat de către un suflet [...] după aptitudinea unui organ la cutare sau cutare funcție, acest suflet îi dă o putere corespunzătoare: astfel, în ochi se află facultatea de a vedea, în urechi, cea de a înțelege, în limbă, cea de a gusta, în tot corpul, cea de a atinge [...]; cât despre facultatea vegetativă, cea de a crește și cea de a se hrăni, ele nu sunt absente din nici o parte a corpului“ (*Enneade*, IV, III, 23), dar își au punctul de plecare în ficat. Desigur, felul în care fiecare putere se află în diferitele părți ale lucrului nu este același cu situarea unui corp în alt corp; nu avem aici de-a face cu o localizare materială, ci e vorba numai de faptul că organele respective sunt punctul de plecare pentru acțiunea acestor puteri, instrumentul de care sufletul se folosește cu precădere pentru ca ele să se poată manifesta în întreg corpul.

Așadar, prin iluminare, sufletul dă corpului viață și îl organizează totodată, având grijă să-i pună în funcțiune cele mai mărunte angrenaje, dirijându-i din interior, clipă de clipă, întregul mod de a fi, nelăsându-l în nici un fel pradă hazardului sau dezordinei. El poate fi astfel asemănat cu un cârmaci al unei nave pe care o mișcă după propria sa voință, fără nici un fel de opreliști, pentru că ea îi este instrumentul lui natural. Numai că un cârmaci nu se poate afla în toată nava în același timp, așa cum sufletul se află peste tot în corp și (în ciuda aparențelor) fără să se dividă, fiind în întregime și cu întreaga sa putere în orice părțică a acestuia, atâta vreme cât ea rămâne atașată sistemului. Deoarece sufletul este în primul rând al corpului ca unu, părăsind tot ceea ce se degradează îndepărtându-se de el și invers, asimilând cu aceeași ușurință orice i se adaugă printr-un proces de creștere naturală.

Că avem de-a face cu același suflet peste tot este dovedit de faptul că, deși fiecare organ al corpului oferă senzații diferite, ele nu sunt izolate unele de altele, ci toate converg într-un unic centru,

din perspectiva căruia sunt analizate, combinate, integrate și care le socotește pe toate ale sale. Indiferent unde se produce o durere, sufletul întreg este cel care o resimte, căci dacă ar simți-o numai o presupusă parte a lui aflată în locul respectiv, sufletul nici măcar nu ar conștientiza-o, n-ar ști ce se petrece cu corpul pe care-l are în subordine și deci nici cu el însuși. Este, bineînțeles, vorba de partea sufletului care, în virtutea „amestecului” său cu corpul, devine automat sensibilă la astfel de afecțiuni, căci partea lui superioară rămâne veșnic neimpresionabilă, impasibilă și incoruptibilă; și să nu uităm că inferioară și superioară sunt, ambele, nu părți ale sufletului în sine, ci imagini ale acestuia.

Dacă fiecare parte a corpului și-ar avea partea sa distinctă de suflet, ea ar deveni independentă, existând prin sine însăși, și astfel, unitatea ansamblului ar fi subminată. De aceea, sufletul este el însuși și identic în orice parte a organismului, și chiar dacă manifestă funcții diferite, puterea i se păstrează intactă. E ca și când, spune Plotin, dacă o mână apucă și susține mai multe obiecte în același timp, forța sa acționează întinzându-se și cuprinzându-le în întregime, fără să se divizeze în părți egale sau inegale, în funcție de greutatea lor. În plus, în același fel în care mâna, deși își transmite propria forță până la ultimele limite ale obiectelor respective, rămâne ea însăși între marginile proprii sale mărimi, fără să intre efectiv în ele, tot așa sufletul rămâne în el însuși, fără să se afle în nici unul din elementele corpului. Dar cum forța sa este oriunde prezentă și cum nici un lucru nu poate fi despărțit de propria sa putere, fiind oriunde se găsește aceasta, rezultă că sufletul este, în același timp, pretutindeni și nicăieri.

De aceea, el nu poate fi socotit o simplă calitate a corpului, care este o afecțiune a acestuia, aflându-se și ea întregă peste tot în el, dar care nu este nimic prin sine însăși, aparținând lucrului, fiind total dependentă de acesta. (În plus, ea nici nu este numeric una, ci se divide, urmând cu fidelitate structura corpului, fiecare parte avându-și izvorul și locul său de drept în porțiunea corespunzătoare a acestuia.) Dar, deși în realitate nu sufletul este cel care se lasă cuprins, ci, dimpotrivă, cuprinde în sine corpul, el nu este față de acesta asemenea unui receptacol, așa cum forma unei

statui închide arama într-o anumită configurație, mărginind-o din toate părțile, contopindu-se în același timp cu ea, încât în momentul în care distrugi o parte a statuii nu vei mai avea întreagă nici forma acesteia. Într-adevăr, sufletul este ca o formă vizavi de materie în raporturile sale cu lucrul, dar în calitate de substanță este o formă separată de obiect, folosindu-se de acesta ca de un instrument, nefiind niciodată, la rândul său, instrument pentru el. De aceea, sufletul nu poate fi socotit, în nici un fel, formă imanentă, fiindu-i total străin rolul de entelehie a corpului. Mai ales că el nu are totdeauna o legătură necesară și directă cu corpul pe care-l animă, căci, de exemplu, sufletul astrelor nu coboară în nici un fel în corp, manifestând, în mic, aceeași poziție pe care sufletul universal (nu cel al universului) o are față de lume.

„Căci există, spune Plotin, două motive care ne fac insuportabilă unirea sufletului cu corpul: mai întâi că ea este un obstacol pentru gândire și apoi că umple sufletul de plăceri, de dorinți, de temeri; or, nimic asemănător nu i se întâmplă sufletului astrelor, el nu se cufundă în interiorul corpului, el nu aparține de nimic; nu el este cu corpul său, ci corpul său este cu el; el este în așa fel, încât nu suportă nici o lipsă și nici un defect, nu este deci plin de dorinți și de temeri [...] nici o problemă nu-l înclină în jos și nu-l deturmează de la contemplarea sa bună și fericită; el este, totdeauna, aproape de Idei și prin puterea sa ordonează universul fără să execute nimic el însuși“ (*Enneade*, IV, VIII, 2). Asta pentru că toate astrele sunt veritabili zei care, chiar dacă populează această lume, nu o fac decât pentru a ajuta la perfecta ei organizare, pentru a demonstra că nu este în întregime pradă derizoriului, sporindu-i excelența, desăvârșindu-i armonia și totodată, pentru a-i face acesteia mai ușor legătura cu regiunea superioară inteligibilă, căreia ele îi aparțin într-o măsură mult mai mare. Dar, fie că se implică nemijlocit în desfășurarea vieții corpurilor, impregnându-se de natura obiectului asupra căruia acționează, fie că se menține la distanță guvernând numai prin ordine care sunt executate fără ca să mai fie nevoie să facă el însuși vreo mișcare, păstrându-și deplina puritate, sufletul este adevărata providență a acestora, imprimându-le mișcarea speci-

fică, asigurându-le coeziunea, dirijându-le raporturile cu celelalte lucruri și integrându-le într-un mod eficace în sistemul universului, fiind „un ajutor continuu în marile dificultăți în care ele se află“ (*Enneade*, IV, VIII, 2).

În felul acesta, sufletul pune punct misiunii pe care a primit-o din partea Binelui sau, mai degrabă, Binele însuși a atins marginile sferei în care a hotărât să-și desfășoare puterea. Nu i-a mai rămas decât ca din Binele-creator să devină, din nou, Binele-în-sine, printr-un proces invers, de retragere și de concentrare în el însuși, proces oarecum firesc, căci se desfășoară asemenea unui act reflex, ca și cum razele ce întâlnesc în calea lor un paravan compact pe care nu-l pot penetra și nici nu sunt absorbite de acesta sunt trimise înapoi la sursa de unde au fost emise. Dar revenirea nu mai este instantanee, căci s-a parcurs deja un drum ale cărei etape se constituie acum în obstacole redutabile pentru razele care nu mai sunt propulsate de forța infinită a sursei care le susținea inițial, ci trebuie să se bazeze doar pe ele însele și pe abilitatea proprie în captarea luminii iradiate continuu de aceasta. Prin urmare, conversiunea către Bine a sufletului individual este mult mai dificilă și mai greoaie, căci se realizează într-un loc inferior, întunecat și impur, ale cărei caracteristici s-au întipărit, într-o oarecare măsură, asupra sufletului, opunând încăpățanată rezistență atunci când acesta face efortul de a se elibera de ele. Dar oricât de mari ar fi obstacolele, acestea nu sunt insurmontabile, deoarece sufletul nu pășește pe un teren străin, necunoscut. Scopul eforturilor sale este de a recuceri o stare la care a avut acces într-un moment dat și căreia îi aparține, de drept, în continuare, indiferent în ce condiții se găsește în prezent. Totul se reduce la a pune de acord starea de fapt cu cea de drept, iar eventualul succes total al acestei acțiuni înseamnă revenire la sine, comuniune cu sine dobândită printr-un proces de autocăutare și autocunoaștere, realizat în paralel cu desprinderea efectivă de lucrurile acestei lumi, cu disprețul față de așa-zisele ei frumuseți și valori, pe care reușește să le înțeleagă drept monedă calpă, imagine mistificatoare.

În fapt, intermediarii între sufletul individual și Bine nu sunt deloc numeroși. E vorba doar de sufletul universului, sufletul divin și Inteligența, iar ceea ce se vedește într-adevăr problematic este numai prima desprindere. În rest, se urcă din treaptă în treaptă aproape de la sine, de vreme ce ne aflăm în domeniul diferențelor de nuanță sau de accent, diferențe care, deși importante și imposibil de ignorat, sunt relativ ușor de înlăturat, pentru că nu fac decât să individualizeze stări ale aceleiași entități supreme, aflate foarte aproape de condiția ei absolută.

Dar trecerea de la sufletul care, în timpul executării sarcinii sale de generare și guvernare a unui lucru strict determinat, impregnat de neființa materiei, se atașează de acesta, însușindu-și caracteristicile lui, aproape identificându-se cu el, la sufletul unic, care este un zeu, nu se poate face în mod automat, deși există o tendință firească în acest sens, căci „lucrurile prin natură converg pentru a forma una și aceeași ființă, au voința să se unească cu ele însele; nu caută să se îndepărteze, ci tind unele către altele și fiecare către el însuși. Astfel, toate sufletele ar vrea să nu facă decât unul, păstrându-și propria esență.“ (*Enneade*, VI, II, 11.)

Însă nu este de ajuns înclinația și voința pasivă, adică simpla dorință pentru a se transforma din fragment al sufletului universal, care nu-l conține decât în potență, în chiar acest suflet, faptul presupune desprinderea efectivă de obiectul singular, ignorarea trebuințelor lui, încetarea de a-l mai socoti alfa și omega acțiunilor sale, eliberarea și înălțarea treptată prin identificarea cu fiecare suflet individual în parte, până în punctul din care este capabil să cuprindă dintr-o privire ansamblul coerent al lumii și să-și dea seama că el însuși este această coerență. Or, numai un suflet în care imaginea Binelui s-a păstrat cu destulă intensitate, încât să-i alimenteze dragostea pentru el și dorul va putea depăși starea de aspirație obscură și va începe să acționeze efectiv, luptând cu condițiile improprii și cu sine însuși în primul rând, pentru a putea să-l contemple din nou, de aproape. Calea sufletului către Bine este, așadar, prin excelență, calea purificării sau a virtuții. Nu e nevoie să fie distrus corpul, căci ar fi vorba de o acțiune violentă, care nesocotește legile naturii și care, mai ales,

neagă oportunitatea creației. Dar deținătorul sufletului trebuie să se comporte ca și când corpul n-ar exista, ca și cum el ar fi numai suflet, desigur, în măsura în care acest lucru e posibil. Cu cât dezideratul respectiv se realizează mai ireproșabil, cu atât sufletul se va putea retrage în sine însuși și va avea șanse mai mari în săvârșirea ascensiunii către Unu. Iar, după ce l-a atins întâia dată, fortificat, va reveni din ce în ce mai des la el, așteptând cu înțelepciune și răbdare momentul în care corpul perisabil se va degrada de la sine. Atunci, eliberat de orice legătură stânjenitoare, oricât de slabă, cu lumea sensibilă, după ce și-a făcut datoria pe deplin în cadrul ei, se va uni etern cu Binele. Așadar, gradul de puritate este condiția principală pentru redobândirea Binelui, și nu neapărat eliminarea corpului, căci sufletul impur care s-a preocupat numai de a-și servi corpul căruia i-a dat temporar viață, nici pe departe nu o ia în sus atunci când acesta moare, ci se grăbește să-și reia atribuțiile ca suflet individual al altui lucru.

Ce-i rămâne atunci de făcut sufletului care vrea cu tot dinadinsul să-și depășească starea neautentică la care îl obligă vecinătatea imediată a corpului? Mai întâi, să-i facă prezența cât mai ștearsă și mai neobservată. Pentru aceasta va trebui să reducă la maximum ponderea funcției vegetative și a celei senzitive, dând câștig de cauză celei raționale și supunându-le practic pe cele dintâi acesteia, oarecum sublimându-le, căci nu e posibil, deocamdată cel puțin, să le suprime. Rezultatul? O viață identică până la amănunt cu aceea pe care Platon o imagina pentru filosof, iar stoicii, pentru înțelept. Prin urmare, sufletul „separându-se de corp, [...] se retrage în el însuși cu toate părțile sale care aveau un loc distinct. El este în întregime impasibil, nu mai simte decât plăceri indispensabile; nu se tămăduiește și nu evită suferința decât în măsura în care îi e necesar pentru a nu fi stingherit [în drumul său]; nu mai simte suferințele sau, dacă aceasta nu este posibil, le suportă fără acreală și le micșorează neîmpărtășindu-le; atâta cât poate, suprimă sentimentele violente, iar dacă nu poate, nu permite mâniei să-l domine, ci lasă corpului agitația involuntară, care devine rară și e pe cale de a se stinge; [...] e fără temere, în afara cazului în care temerea îi servește să-l

avertizeze de o primejdie. Nu dorește nimic rușinos, evident dorește să bea și să mănânce pentru a satisface nevoile corpului și nu pentru el însuși; nu caută plăcerile dragostei sau, cel puțin, caută doar pe cele pe care le cere natura și care îl lasă stăpân pe el însuși.“ (*Enneade*, I, II, 5.)

Cu acest impresionant chip al părții raționale a sufletului va trebui să se pună de acord și latura sa irațională, care, sprijinită de cea dintâi, caută să o imite cât poate ca să capete și ea o cât mai mare imunitate în fața șocurilor pe care i le produce în mod obișnuit contactul cu lucrurile exterioare. Câtă vreme acestea încă se mai produc, chiar dacă în mod cu totul involuntar și fără intensitate, sufletul nu se ridică decât la rangul de demon, pentru că nu a atins armonia, păstrând în sine dualitatea părților, care prezintă virtuți diferite. Va deveni cu adevărat zeu doar în momentul în care va fi deplin stăpân pe sine însuși, dobândindu-și starea de repaus total caracteristică entităților inteligibile.

Odată devenit zeu, îi va fi mult mai ușor să realizeze comuniunea cu sufletul universului și, implicit, cu sufletul universal, sufletul în identitatea absolută cu sine însuși, Binele-creator care, pentru că este însuși Principiul, acționează fără să se miște, generează fără să coboare și să intre în contact direct cu creaturile. În acest moment, sufletul individual nu mai este individual, ci numai suflet pur și simplu, pentru că a devenit el însuși, recucerindu-și ființa adevărată, de vreme ce și-a atins propriul bine. Și chiar dacă acesta nu este, încă, Binele-în-sine, cel mai important pas pentru atingerea lui s-a produs deja: lumea fizică a fost, în sfârșit, depășită, lăsată undeva în urmă, și de acum încolo ascensiunea e ușoară, pentru că opunerea de rezistență e caracteristică doar lucrurilor sensibile, fiind o dovadă a naturii lor greoaie, recalcitrante și dependente. Identificarea cu Binele-creator nu înseamnă, deci, capătul drumului ascendent, ci numai dobândirea deplinei certitudini că va atinge acest capăt, deoarece eforturile sale singulare sunt preluate și potențate de o realitate care nu poate să rateze niciodată ținta. Împreună cu aceasta, așadar, alături de ea și numai prin intermediul ei (căci altfel ar rămâne în aceeași poziție mai mult sau mai puțin mediată, ca și până acum), sufletul

care și-a părăsit individualitatea este capabil să țintească un nou obiectiv: binele imediat al nivelului de existență atins anterior, binele binelui său, care este, automat, propriul bine: Inteligența sau Binele-cunoscător.

Calea urmată în vederea atingerii acestui obiectiv este aceeași ca și până acum: contemplarea; aceeași prin care, altădată, diferitele entități se lăsau fecundate de cele imediat superioare, devenind astfel capabile de generare. Numai că, de data asta, ea se realizează într-un alt scop sau într-un alt sens și, dacă e vorba de creație, nu poate fi decât aceea a lucrului care prin contemplare trece în postura aceluia contemplat. În timpul contemplării Inteligenței, întreaga ei strălucire se răspândește în suflet, iar acesta abia acum poate să se vadă pe sine însuși în lumina pură a adevărului de sine, care îl arată asemenea Inteligenței, ba, mai mult, identic cu ea în partea sa cea mai înaltă. Abia acum poate el să privească pe îndelete întreaga bogăție a Formelor și să-și dea seama că ele sunt numai semne desfășurate ale unei puteri infinite în sine. Astfel, sufletul devine, din inteligent, însuși Inteligența, dar dincolo de sfera acesteia (care se dovedește imediat că este mai întâi luminată pentru a putea să lumineze), zărește Binele. „El este atunci înclinat să disprețuiască Inteligența care avea atâta atracție pentru el într-un alt timp; gândirea este o mișcare, și el nu vrea să se mai miște“ (*Enneade*, VI, VII, 35), pentru că deja a atins ceea ce dorea: nivelul absolut al afirmării de sine, care însă scapă oricărei determinări și oricărei mișcări, aflându-se deasupra tuturor. Asta înseamnă că sufletul nu mai este și nu mai are conștiința de a fi nu numai suflet al cutărui sau cutărui lucru (fapt ce fusese deja realizat când atinsese faza sufletului universului), dar nici măcar suflet și nici măcar Inteligență. Sufletul (fost, cândva, individual) a devenit Binele, este chiar Binele, fără să aibă conștiința de a fi, de vreme ce acesta e lipsit de orice conștiință. Contemplarea însuși a fost abandonată, căci Binele nu are nevoie să se contemple, fiindu-și suficient așa cum este, iar contemplarea de sine n-ar face decât să dea naștere Inteligenței, și totul s-ar relua de la început.

Dar așa, ciclul s-a încheiat. Părăsindu-și la un moment dat splendida solitudine, ieșind din sine însuși, dispersându-și puterea până la marginile extreme ale posibilului pentru a-i demonstra infinitatea (deși, în fond, nu avea nevoie să demonstreze nimic), Binele se reîntoarce pornind tocmai de la aceste ultime hotare, travestit și diminuat la început. Apoi, apropiindu-se tot mai mult de sine, își leapădă pe rând mulțimea formelor ca pe niște veșminte sau ca pe niște măști, până când, revelat sie însuși la nivelul Binelui-cunoscător care îi oferă conștiința eului său absolut, o aruncă și pe aceasta, făcând un salt dincolo de tot și abia astfel cufundându-se în el însuși, regăsindu-se ca atare și știind, în afara oricărei cunoașteri, că niciodată n-a plecat din sine. Drumul sufletului individual, drumul complet, întâi în jos, apoi în sus, este, de fapt, exemplar pentru mișcarea creaturii apărute în urma unei iradierii spontane și care, împrumutându-și forța de la Bine, capătă conștiință, se individualizează, dar care, în curând, își dovedește că independența sa este o iluzie și că singura cale de autentică realizare este redobândirea stării inițiale, când, nefragmentată, era, ea însăși, Totul Absolut.

CAPITOLUL II

BINELE ȘI FRUMOSUL

Pentru realizarea acestui deziderat nu este nevoie de o deplasare efectivă într-o direcție sau alta, ținând cont de reperele spațiale obișnuite, deoarece inteligibilul absolut nu-și are locul lui undeva anume, separat de locul oricărui alt lucru, fie el corporal sau incorporeal; prin urmare, nu se găsește nicăieri, însă tocmai din această cauză îl poți întâlni pretutindeni, și el se află, de fapt, peste tot, deși ascuns privirilor care nu sunt, încă, pregătite să-l vadă.

Așadar, Binele se află, întreg, în fiecare dintre noi, iar drumul înapoi până la el nu e decât o metaforă pentru abaterea atenției de la tot ce se află în jur și concentrarea asupra ta pentru a da la o parte, pe măsură ce pătrunzi mai adânc în tine, vâl după vâl, până când, în fața conștiinței trezite din letargie și activată la maximum, se vor revela eul propriu, în lumina adevărului său deplin și, în același timp, Binele, ca temei și sursă a acestui adevăr. E ca și cum ai închide ochii și, apăsându-i bine cu palma, ai vedea țâșnind din toate părțile valuri luminoase care te cuprind treptat, în întregime și, unindu-se, nu mai fac decât o singură lumină vie, al cărei izvor nu este nicăieri, căci este ea însăși. Aceasta este, însă, o performanță care nu se poate obține instantaneu, în orice clipă, ci pentru care e nevoie de un antrenament special, în care sufletul să se angajeze cu toate resursele și cu întreaga voință. Și nici atunci când, urcând (sau coborând) treaptă cu treaptă, până în punctul în care, deja transformat în Inteligență, cu toate „simțurile“ la pândă, gata de a capta orice s-ar afla

dincolo de ea și pregătită, într-adevăr, să vadă, apariția Binelui, deși iminentă, nu poate fi forțată, constrânsă, provocată, ci așteptată numai, cu emoție și cu răbdare, ca pe o minune și o grație divină. Iar în momentul în care se întâmplă, venind de nicăieri, pentru că deja era acolo, explodând pur și simplu, punând stăpânire brusc pe Inteligență atât dinăuntru, cât și din afară, închizând-o în sine, aceasta, surprinsă și transfigurată, „rămâne imobilă în contemplare; ea nu privește decât Frumosul; se întoarce spre el și i se dăruiește în întregime; înălțată și plină de vigoare, ea se vede devenind frumoasă și mai strălucitoare, pentru că este aproape de Cel dintâi“ (*Enneade*, V, V, 8). Natura acestuia este, prin urmare, de așa manieră, încât „cel care încă nu l-a văzut poate să tindă spre el ca spre un bine, dar celui care l-a văzut îi e dat să-l iubească pentru frumusețea sa, să fie plin de frică și plăcere, să fie într-o stupefacție binefăcătoare, să-l iubească cu adevărată dragoste, cu dorinți arzătoare, să nu-i mai pese de alte iubiri și să disprețuiască pretinsele frumuseți dinainte“ (*Enneade*, I, VI, 7).

În felul acesta, Plotin pare să fi găsit pentru Bine un alt sinonim în afara aceluia de Unu, identificându-l, deci, cu Frumosul și înscriindu-se, astfel, măcar în parte, pe linia tradiției filosofiei grecești, care obișnuia să mânuiască triada Bine-Adevăr-Frumos într-un mod aproape indistinct pentru a desemna același tip de realitate superioară, din a cărei configurație nu putea să lipsească nici una din aceste determinații. Lucrul e întărit de ideea că Frumosul în sine, Frumosul absolut, nu poate fi decât splendoare divină, strălucire, adică o expresie de o asemenea intensitate a ceea ce este suprem, încât nu mai e loc de ceva deasupra care să poată exprima mai mult. În plus, binele și frumosul sunt legate intim în toate lucrurile, tot ceea ce este bun fiind neapărat frumos, iar tot ce se arată a fi frumos dovedindu-se, în același timp, și bun.

Dacă, însă, experiența obișnuită pare să ne arate că, în realitate, regula de mai sus întâlnește la tot pasul excepții care tind mai mult s-o infirme decât s-o confirme, faptul e o dovadă a limitării celui care emite judecata de valoare; căci el n-a învățat distincția între frumusețea exterioară și cea interioară, neștiind că

cea dintâi este numai o umbră, un reflex al celei din urmă, singura autentică între ele două, fiind o frumusețe a sufletului, nu a trupului.

Așadar, nu există cu adevărat un corp frumos dacă sufletul de care se leagă e urât. Iar el devine ca atare numai atunci când, întorcându-și fața de la Bine, cufundat în sensibil, atașat de acesta și dominat de neajunsurile unei vieți derizorii, se înrăiește și se schimonosește. Dar dacă un suflet (devenit) rău este, în mod automat, urât, sufletul (rămas așa cum este) bun nu poate fi decât frumos. Așa că frumusețea exterioară, ce pare deseori să îmbrace un suflet urât, este, de fapt, o falsă frumusețe, socotită ca atare numai de cel care nu cunoaște și n-a văzut vreodată un lucru cu adevărat frumos, sau uneori exprimă o fire esențial bună și frumoasă, căreia urâtenia interioară îi este supraadăugată ca un fel de o a doua natură. În aceeași ordine de idei, nu poate fi niciodată cu adevărat urât un corp care adăpostește un suflet frumos; întotdeauna, aparența exterioară va fi pusă în umbră, covârșită de strălucirea interioară, care va găsi căile și forța necesară de a iradia dincolo de strictele ei limite; iar cine nu o vede și își întoarce chipul, crezându-se în fața unei sărmâne figuri dizgrațioase, e orb, deci incapabil să judece sau să ajungă la un rezultat viabil cu cercetarea în materie de frumusețe.

Un alt argument în favoarea inseparabilității dintre Frumos și Bine îl reprezintă aspirația sufletelor către frumos, care pare la fel de universală și innăscută ca și dorința Binelui, ambele fiind anterioare și constituind cauza directă a pasiunii amoroase care le cuprinde pe acestea, propulsându-le spre înalt. Erosul, deci, este, deopotrivă, un produs al contactului sufletului cu Frumosul și Binele și cea mai sigură cale pentru atingerea lor. Mai mult chiar, așa după cum nu toate sufletele sunt capabile să ajungă la Binele suprem (fiecare își are binele lui imediat, care este cea mai apropiată țintă, perfect accesibilă în condiții normale și pe care se străduiește din toate puterile s-o atingă), tot așa există la ele o continuă înclinație spre frumos în general, semn al aspirației către Frumosul absolut, care capătă de cele mai multe ori chip concret în dragostea față de un anume lucru frumos. Iar acesta este râvnit

tocmai pentru că i se pare iubitorului a fi tot ceea ce poate dobândi mai bun.

Erosul este atât de strâns legat de natura sufletului, încât nici nu pot fi concepuți unul fără celălalt. Pentru a sublinia aceasta, Plotin îl numește chiar Afrodita pe cel din urmă, făcându-l părinte al celui dintâi. Și la fel cum zeița face din fiul ei un instrument nelipsit, indispensabil, al realizării scopurilor sale, sufletul nu se poate dispensa nici o clipă de serviciile Erosului. Acesta îi este atât de atașat și de propriu, încât, în realitate, se dovedește a nu exista doar ca o singură ipostază autonomă. Prin urmare, sunt o mulțime de Eros-uri, având puteri și chipuri diverse în funcție de sufletele particulare, „căci fiecare suflet ia pentru el Erosul care corespunde naturii sale și generează un Eros diferit după meritele sale, și după ceea ce este el“ (*Enneade*, III, V, 4).

Erosul, ca iubire a frumosului, este ceva de tot evident, care nu mai are nevoie de demonstrație, căci nu poate să existe atracție către urât, deci către respingător. Dar dacă același Eros se dovedește a nu fi doar într-un contact sporadic și întâmplător cu sufletul, ci ca o nelipsită prezență alături de acesta, un invariabil secundant al său, înseamnă că îndeplinește pe lângă el o funcție esențială, că fără Eros sufletul ar rămâne profund deficitar, neputând fi, oricum, desăvârșit. Or, pentru suflet, desăvârșirea înseamnă cucerirea Binelui, așadar, „Erosul este actul sufletului atunci când se apleacă spre bine; Erosul conduce orice suflet la bine; dar Erosul sufletului de sus este un zeu care-l unește în mod etern cu Binele: cel al sufletului amestecat cu materia este un demon“ (*Enneade*, III, V, 4).

De vreme ce nu pot exista doi Eros, cu atribuții radical distincte: unul care să ne conducă spre Bine și altul care să ne îndrepte spre Frumos, rezultă că Binele și Frumosul formează împreună aceeași țintă pe care s-o atingem cu ajutorul săgeților lui, deci că, în ultimă instanță, sunt același lucru. În această privință, a respingerii dublului Eros, Plotin este, de altfel, foarte clar atunci când exclamă că „sufletul generează un Eros când dorește binele și frumosul“ (*Enneade*, III, V, 6); ceea ce este o dovadă și pentru faptul că ambele realități se presupun reciproc.

În plus, frumosul are drept contrar urâtul, iar binele, răul, alte două lucruri care sunt luate de cele mai multe ori unul drept altul, părând să constituie o pereche geamănă. Nici unul dintre ele nu se găsește în inteligibil, căci sunt simboluri ale lipsei, ale imperfecțiunii, fiind situate la limita dintre ființă și neființa absolută, purtând balastul neautenticității și al iluziei. Dar dacă răul și urâtul exprimă, amândouă, cel mai mic procent de realitate, înseamnă că cele aflate la capătul opus, respectiv binele și frumosul, reprezintă, împreună, realitatea sută la sută, adică cea desăvârșită. Altfel, dacă nu le privești în ele însele, ci cauți urmele amândurora în interiorul lumii sensibile, imediat vei întâlni amestecate, în mod inevitabil, binele și răul, frumosul și urâtul; ba, uneori, se întâmplă ca amestecul să încline mai mult către urât și rău, pentru că intențiile nobile nu-și găsesc întotdeauna instrumente pe măsură, condițiile sunt vitrege, lucrurile scapă de sub controlul subiecților mărginiți, care de cele mai multe ori nici nu au conștiința clară a semnificației faptelor lor, așa încât nu rareori „frumusețea te face să cazi în urătenie; tot astfel dorința binelui te face adesea să dai în rău“ (*Enneade*, III, V, 1). Mai mult chiar, Erosul însuși, cu tot rolul lui de a te înălța spre mai frumos și mai bine, nu se poate sustrage, în această sferă, tendinței generale a lucrurilor către amestec. Datorită extremei sale maleabilități, el apare fie ca ceva frumos, benefic, atunci când exprimă o iubire naturală și înăscută, fie ca ceva urât și rău, când este rod nu al sufletului, ci al viciului său, care îl stăpânește îndepărtându-i prin uzurpare dreapta opinie caracteristică lui, împingându-l la excесе, la lipsă de măsură împotriva firii.

Așadar, tot ce este în lucruri de la natură, tot ce exprimă modul lor veritabil de a fi, esența lor profundă, este, fără excepție, bun și frumos. „Căci urătenia, spune Plotin, este contrară și naturii, ca și Zeului. Natura produce cu privirea fixată asupra Frumosului și asupra determinației, care se află în șirul binelui; indeterminarea este urâtă și este pe linia răului; natura se naște din ființa inteligibilă, adică, evident, din Bine și Frumos.“ (*Enneade*, III, V, 1.) Prin urmare, cu tot răul și cu toată urătenia, această lume stă sub semnul binelui și al frumosului, dar nu ca două entități distincte

care-și imprimă, pe rând, pecetea asupra lucrurilor, fiecare mai mult sau mai puțin decât cealaltă, aflate, astfel, într-un dezechilibru de forțe în cadrul aceleiași ființe, ci în sens de „kalokagatia“, de „frumos-și-bun“ deopotrivă, nici mai mult frumos, nici mai mult bine, dar nici jumătate frumos, jumătate bine, ci amândouă luate în întregime și privite ca un singur lucru, în așa măsură coincidente, încât spunând „frumos“, să înțelegi imediat „frumos și bun“, în timp ce rostind „bun“, să ai în minte, implicit, „bun și frumos“. Prin aceasta, lumea – ca și natura creatoare, care nu este altceva decât o formă aflată în suflet, o rațiune inteligibilă a lui, suflet, în ultimă instanță – își afirmă apartenența la o realitate ce o transcende și o întemeiază, iar chipul ei trădează, cel puțin schematic, în linii generale, felul de a fi al acesteia. Faptul că natura nu are inițiativă creatoare, deci nu-și plămăiește singură imaginile lucrurilor, ci, mai întâi, contemplă anumite modele pe care încearcă să le reproducă într-un mod cât mai fidel cu putință, precum și evidența că tot ceea ce e „natural“, deci nu și-a denaturat, într-un fel sau altul, esența, este frumos și bun, e o dovadă că aceasta este trăsătura caracteristică realității transcendente.

Dar la asemenea nivel (suprem) la care se găsește această realitate, ea nu mai poate avea doar simple însușiri, asemeni celui mai banal lucru. Aici, pentru că nu mai există nimic deasupra, binele trebuie neapărat să fie Binele-în-sine, iar frumusețea să devină Frumosul absolut și amândouă să exprime, de fapt, Absolutul, fiecare însă dintr-o anumită perspectivă distinctă, dar complementară celeilalte. *Aceasta* este sfera către care tind, cu mic cu mare, toate cele ce se găsesc mai aproape sau mai departe, oricum, pe trepte din ce în ce mai joase. *Aceasta* este divinitatea cu care toți vor să se asemene în măsura în care lucrul se află la îndemâna lor; iar pentru a-și realiza țelul, trebuie să caute să fie cât mai bune și mai frumoase. Frumoase, adică în primul rând pline de frumusețea aceea interioară, singura cu adevărat identică binelui și, în același timp, singura care se poate modela prin efortul și voința sufletului îndrăgostit. Și abia în momentul în care asemănarea va fi desăvârșită, ele își vor fi dobândit maximum de

frumusețe și-și vor fi atins cu adevărat binele. „De aceea se spune cu dreptate, observă Plotin, că binele și frumusețea sufletului constau în a se face asemănător Zeului“ (*Enneade*, I, VI, 6).

Dar dacă, pe de o parte, asemănarea cu Zeul îți conferă bunătatea și frumusețe, iar dacă, pe de alta, numai prin frumusețe și bunătate devii asemenea lui, concluzia este clară: Zeul însuși nu poate fi decât frumos și bun, adică Binele și Frumosul. Mai ales că atributul eternității, care este unul din semnele după care cunoaștem o natură primară, se află în legătură cu amândouă dintre ele, nu numai cu Binele. Pentru a demonstra acest lucru, Plotin împrumută masiv din Platon, descriind la rândul lui toate tipurile mai mult sau mai puțin pure de iubire, născute în momentul impactului cu frumusețea, tipuri de care se vorbește mai ales în *Banchetul*. Dar dacă, la Platon, Erosul însemna generare într-un frumos în scopul dobândirii binelui pentru eternitate, frumosul jucând rol de condiție sine qua non pentru declanșarea procesului de asimilare a acestuia, rol de mediu unic și ideal în care se realizează identificarea cu Ființa, pentru Plotin, lucrurile generează în frumos din cauza înrudirii lor cu acesta, a înclinației firești, ne-conștiente chiar, față de el și a senzației dominante că nu-l posedă într-o măsură satisfăcătoare.

Așadar, scopul acțiunii lor creatoare este dobândirea unui grad superior de frumusețe, a cărei mărime e în funcție de puterile fiecăruia. Dar în spatele frumuseții se ascunde însuși Frumosul, care nu lasă nimic în afara forței lui de seducție, atrăgându-le irezistibil și obligându-le practic să și-l dorească, iar o dată cu el să obțină și eternitatea. Căci „eternitatea este, într-adevăr, rudă cu frumusețea: natura eternă este frumosul primar și tot ceea ce derivă din această natură este frumos“ (*Enneade*, III, V, 1). Prin urmare, este firească năzuința ființelor spre frumusețe, deoarece e vorba de vrerea de a fi ele însele cu adevărat. Dar a fi el însuși pentru un lucru este chiar binele lui, iar dacă dobândirea binelui înseamnă staționare în frumos și identificare cu acesta, rezultă că Binele și Frumosul sunt totuna.

De altfel, una din regulile metodei de cercetare asupra fiecăruia dintre ele decretează că nu trebuie luat în considerație

singur, ci doar în combinație cu celălalt, că dacă vrei să-l dobândești pe unul, ai nevoie de apelul la cel de al doilea, că drumul pe care trebuie să-l parcurgi pentru a atinge Frumosul e analog aceluia ce are la capătul lui Binele și invers. Ce să însemne asta decât că nici unul dintre ele nu-și poate afirma deplina identitate cu sine în mod separat de „perechea“ sa, că nu este el însuși decât înglobându-l și pe celălalt? Situația, însă, nu e o mărturie de neputință, o dovadă a faptului că nu își sunt suficiente, că au nevoie de o „reunire a forțelor“ și, abia după ce ea ar fi realizată, ar forma un întreg, un Tot, căci, în felul acesta, ele ar avea condiția de jumătăți ale întregului care, constituit astfel, din părți, n-ar mai fi ceva absolut. Cu atât mai puțin ar putea fi Binele sau Frumosul Absolutul în calitate de părți, care se limitează reciproc, ale unui întreg ce reprezintă deja mai mult decât fiecare din ele separat. Însă în condițiile în care atât Binele, cât și Frumosul (așa după cum s-a dovedit) exprimă realitatea primă și ultimă, cea către care toate tind pentru a-și dobândi adevărata față și, în același timp, odihna, atât de strânsă dependență dintre ele pledează pentru faptul că „unitatea“ lor reprezintă, în fond, identitatea acestora.

Lucrurile stau aproximativ la fel ca în cazul susnumitelor raporturi dintre rău și urât; numai că aici ne aflăm într-un cu totul alt registru de existență și folosim o tonalitate opusă, aceea pozitivă, de unde rezultă, evident, radicale deosebiri nu doar ca aspect, ci și de esență. Cu toate acestea, așa precum „e-același lucru cel care, în mod original, este urât și rău, tot așa este același lucru cel care este bun și frumos sau care este binele și frumusețea. Trebuie să cercetezi prin mijloace analoge frumosul și binele, urâtul și răul.“ (*Enneade*, I, VI, 6.) Iar în momentul în care încerci să faci o ierarhie a realităților prime începând cu cea mai de sus, „trebuie să stabilești mai întâi că frumusețea este, de asemenea, Binele; din acest Bine, Inteligența își trage imediat frumusețea; și sufletul este frumos prin Inteligență“ (*Ibidem*). Mai ales raporturile dintre Frumos și Inteligență trebuie, așadar, analizate pentru a ne putea da seama dacă Binele și Frumosul sunt unul și același lucru. Căci Inteligența e realitatea ce vine

numaidecât în urma primului principiu, iar dacă demonstrăm că Frumosul e altceva decât ea și deasupra acesteia, vom avea, implicit, dovada că el trebuie plasat pe aceeași treaptă cu Binele. Și, într-adevăr, așa pare să fie, de vreme ce Inteligența își dobândește frumusețea exact în felul în care ajunge să fie bună: primind-o ca pe un dar din partea Binelui și ca pe o urmă a lui, care-o determină să-i fie asemănătoare și care o așează în zona de influență imediată a acestuia, informând-o și subordonând-o.

Faptul că Frumosul, asemenea Binelui, dă o formă Inteligenței, iar aceasta este cea dintâi ființă, deci prima substanță și prima formă, îl plasează în afara și deasupra tuturor, în calitate de principiu care scapă oricărei determinații tocmai pentru a putea fi izvorul tuturor. De altfel, Plotin însuși ne atrage în mod special atenția că: „atunci când spui frumusețe, trebuie să eviți să te gândești la o formă determinată și s-o plasezi în fața ochilor, ca să nu cazi din frumusețea însăși în lucrurile pe care le numim frumoase pentru că participă, în mod obscur, la frumusețe“ (*Enneade*, VI, VII, 33). Desigur, nici Inteligența nu este o formă oarecare, una din sau alături de cele atât de numeroase pe care le cuprinde, dar este sistemul lor și model pentru fiecare, deci este Forma însăși, care presupune, totuși, o anumită măsură și pe cineva deasupra, care i-a conferit-o. Forma înseamnă limitare și, de aceea, vine în urma unei realități nelimitate, lipsite de orice configurație, iar aceasta știm că este Binele, dar e necesar să fie neapărat și Frumosul, de vreme ce „trebuie să admitem că natura primă a Frumosului este fără formă“ (*Ibidem*).

Or, cum nu putem avea de-a face cu existența concomitentă a două realități la fel de indeterminate, deci infinite, înseamnă că și din acest punct de vedere Binele și Frumosul coincid, lucru pe care Plotin îl recunoaște deschis atunci când exclamă: „Realitatea primă, Întâiul, este fără formă: la acest nivel, frumusețea este natura Binelui inteligibil“ (*Ibidem*). Ea nu este altceva decât strălucire și lumină, care se răspândește dăruindu-se fără zgârcenie, dar fără a se epuiza vreodată, până în cele mai mărunte lucruri. Iar dovada faptului că, într-adevăr, Frumosul în sine se află dincolo și emancipat de orice structură formală e aceea că dragostea

pentru un chip frumos nu apare decât în momentul în care depășești aspectul vizibil și formezi, pornind de la el, o imagine ideală, invizibilă, pe care o interiorizezi însămânțând-o în suflet și apropiind-o. Acțiunea nu reprezintă, în fond, decât năzuința arzătoare către ceva cu totul nedeterminat, dar cu atât mai atrăgător, eșuată însă într-un rezultat de compromis datorită neconștientizării obiectului său real.

Am spune, la prima vedere, că Plotin iar împrumută din Platon, pentru că și la acela dragostea se declanșează în urma impactului, mediat de lucruri, cu Frumosul, în măsura în care acestea sunt urme și semne pentru o realitate ce le transcende, realitate care și ea este mai mult sau mai puțin conștientizată de către subiect. Numai că la Platon nu găsim acea imagine ideală intermediară, construcție subiectivă a iubitorului, iar Frumosul către care se tinde este o Formă determinată printre atâtea altele, împreună cu care configurează sfera Ființei. Și, în ciuda faptului că joacă un rol cu totul special în revelarea acesteia, el nu posedă mai multă realitate sau mai multă existență în raport cu nici una din ele.

Pentru Plotin însă, nu numai lucrurile corporale, ci, în același fel, inteligibilele devin obiecte ale dorinței doar în măsura în care asupra lor se răspândește lumina frumuseții din înalt, dându-le strălucirea și forța de atracție indispensabile pentru declanșarea ascensiunii sufletelor către ele; ceea ce dovedește că acestea nu o dețin în mod automat, că frumusețea, deși foarte strâns legată (practic nedespărțită) de ele, nu reprezintă natura lor intimă, fiind primită datorită grației divine. Inteligența însăși nu are nici ea decât o frumusețe oarecum potențială, inertă, incapabilă să pună în mișcare sufletul. Acesta pare chiar să nici n-o vadă, rămânând insensibil față de ea, până când, răpind-o parcă întunericului și salvând-o de la uitare, jetul de lumină proiectat de către Bine îl trezește, dezvăluindu-i-o cu adevărat frumoasă și drept ținta cea mai apropiată pe care o are de atins pentru a putea deveni el însuși.

Prin urmare, frumusețea este cea care trezește la viață atât sufletul, cât și Inteligența, determinându-le pe primul să aspire, iar pe cea de-a doua să strălucească pentru a fi râvnită. De aceea,

frumusețea Inteligenței nu poate să însemne întreaga frumusețe, aceea totală, primordială, absolută, ea nu este decât derivată, particularizată, reprezentând frumosul care a căpătat deja o formă și a fost, astfel, limitat. Frumosul, dacă vrem să-l găsim ca atare, trebuie să-l căutăm dincolo de ea și mai înaintea ei, ca entitate superioară și independentă de aceasta. Cum însă ceea ce oferă el Inteligenței, iar prin ea sufletului și, mai departe, tuturor mai mult sau mai puțin măruntelor creaturi este capacitatea de a fi dorită, care nu poate fi decât semn distinctiv al naturii sale, rezultă că Frumosul în sine este dezirabilul prin excelență. Și iată-ne ajunși din nou la Bine, realitatea către care toate tind și în care toate vor să-și capete odihna.

De altfel, una dintre funcțiile Inteligenței, funcție care se dovedește, de fapt, un privilegiu, o favoare, este aceea de a iubi din toate puterile realitatea situată deasupra ei și de a se simți cuprinsă de o plenară fericire în tot timpul acestei stări. Dar dacă cel care provoacă dragostea este frumosul, iar scopul ei îl reprezintă, așa după cum mai spuneam, dobândirea, în măsura în care este posibil, a aceluia care îi este cauza, înseamnă că, prin iubire, Inteligența devine, deopotrivă, Binele și Frumosul, iar acestea din urmă se dovedesc a fi identice. Dragostea se arată, astfel, un complement al contemplației, ba chiar superioară ei, de vreme ce provoacă efectiv contopirea Inteligenței cu Frumosul și Binele, pe când în urma simplei contemplări, Inteligența devine doar bună și frumoasă, rămânând, totuși, ceea ce este, fără să-și depășească propria condiție. Dragostea este singura capabilă să facă din Inteligența gânditoare Inteligență iubitoare și s-o determine să-și iasă din sine, proiectând-o la un nivel absolut și, o dată cu ea, pe cel care s-a încumetat să-i devină asemenea, mânat de același dor al dragostei de sine și de frumos. „Atunci, spune Plotin, lăsând orice cunoaștere rațională, condus până la Frumos și aflându-se în el, își întinde gândirea până la el [...] și, purtat de valul urcător al Inteligenței, ridicat până sus de valul care se umflă «vede totul dintr-o dată» fără să știe“ (*Enneade*, VI, VII, 36); căci a încetat orice cunoaștere, de vreme ce s-a șters orice distincție dintre subiect și obiect, care acum sunt totuna

și nu mai reprezintă decât o lumină pură, atotputernică și omniprezentă.

Drumul către Frumos este, așadar, identic cu cel înspre Bine. Efectele eventualului succes al ascensiunii sunt aceleași și într-un caz și în altul. Însăși fericirea, care este, de obicei, privită ca un rezultat al contopirii cu Binele, pare să fie acordată la fel de prompt de către Frumos celor care-l iubesc și pe care-i transformă, la rândul lor, din iubitori în iubiți: „Căci ea, adevărata și prima frumusețe, e cea care își înfrumusețează propriii iubitori și îi face demni de a fi iubiți. Aici i se impune sufletului cea mai mare și supremă luptă, pentru care el își dă tot efortul, ca să nu fie lipsit de cea mai bună dintre viziuni; dacă ajunge acolo, el este fericit datorită acestei viziuni de fericire; cel care nu o întâlnește este adevăratul nefericit. Căci cel care nu întâlnește culori frumoase sau corpuri frumoase nu este mai nefericit decât cel care nu are puterea, magistraturile sau regalitatea; nefericitul este cel care nu întâlnește Frumosul, și numai el singur; pentru a-l obține, trebuie să lași regatele și dominația pământului întreg, a mării și a cerului și, grație acestui abandon și al acestui dispreț, poți să te întorci către el pentru a-l vedea.“ (*Enneade*, I, VI, 7.)

Așadar, din tot ceea ce am prezentat până acum, mergând, de altfel, pas cu pas pe urmele lui Plotin, concluzia pare clară: Frumosul este identificat cu Binele. Numai că citatele prezentate, deși destul de clare, nu exprimă singurele opinii ale lui în legătură cu această problemă, nefiind reprezentative decât într-o anumită măsură și neputând contura în întregime poziția sa față de Frumos și Bine. Numeroase locuri din *Enneade* susțin contrariul a ceea ce părea deja demonstrat, ba, chiar, Plotin este mai ferm și mai tranșant atunci când e vorba să nege această identitate decât atunci când o afirmă și când folosește, în acest scop, de multe ori, aluzia, sugestia, subînțelesul, lăsându-te să tragi singur concluzia de rigoare. Mai mult, Plotin împinge această din urmă atitudine uneori până la ușoara ambiguitate, dar, e adevărat, fără să-ți trezească neîncrederea și teama că ar vrea să te atragă într-o capcană, fără să te facă să-i suspectezi buna intenție cu care

încearcă să te conducă într-o anumită direcție și să te convingă de o anumită stare de lucruri.

Cu toate acestea, iată-l acum respingând hotărât ceea ce mai înainte dădea impresia că acceptă în mod firesc și părând să distrugă, astfel, un edificiu construit cu destulă trudă. În acest sens este delimitată strict sfera frumosului, care cuprinde, pe lângă domeniul lucrurilor sensibile, Inteligența, Ființa, sufletul și Viața, deci și întreaga paletă a inteligibilelor, până la un punct unde trebuie neapărat să se oprească, pentru că acolo se află Binele, pe care nu-l poate integra (și dacă nu-l poate integra nu poate nici să se identifice cu el atunci când se află în cea mai înaltă postură, de Frumos în sine), „căci este el însuși deasupra Frumosului și dincolo de lucrurile [...] excelente, este regele în regiunea inteligibilelor“ (*Enneade*, I, VIII, 2).

Așadar, Plotin a simțit că, înălțând Frumosul mult prea sus, se periclitează, pe undeva, supremația Binelui, că Principiul riscă să nu mai fie unu și simplu, ci să cuprindă în sine o dualitate ruinătoare. Frumosul era, prin el însuși, o entitate cu personalitate inconfundabilă, încât cu greu ar fi putut să fie asimilată de către Bine fără să-și lase amprenta asupra lui ca ceva deosebit, perturbându-i omogenitatea. În legătură cu el nu se mai putea adopta aceeași poziție ca față de Unul, Simplul, Primul, care se pretau a fi, fără probleme, atribuite Binelui și socotite sinonime, pentru că nu exprimau altceva decât condițiile de inteligibilitate ale Principiului, care trebuie, toate, respectate de oricine îndrăznește să-și asume această demnitate.

Frumosul, însă, nu impunea nici o obligație în acest sens, de aceea, situarea lui la nivelul Principiului trebuia riguros demonstrată, cu atât mai mult, cu cât acesta căpătase deja un chip precis, căruia Frumosul era nevoit să i se adapteze, dar, în aceeași măsură, solicitând maleabilitatea și din partea celuilalt, adică a Binelui. Dar Plotin nu e mulțumit, suprapunerea nu e perfectă, iar amestecul, compusul deci, este ceva inferior, care nu poate fi înălțat la o atât de înaltă demnitate: aceea supremă. Pasul, însă, fusese făcut în acest sens și atunci, pentru a pune lucrurile la punct, pentru a scăpa, oarecum, de spectrul îndoielilor, al nedumeririlor, Plotin

vrea să stabilească în ce măsură Frumosul absolut *nu* poate fi Binele în sine, care sunt aspectele esențiale în care acestea se deosebesc. De aceea, de acum încolo, argumentele sunt scurte, precise și la obiect, puse de fiecare dată față în față din perspectiva aceluiași punct de vedere, a aceleiași probleme, la care dau un răspuns diferit. De asemenea, se succed cu repeziciune, constituind împreună un corp compact și, cu toate că nu prea numeros, solid și clar, de obiecții la toate câte fuseseră deja stabilite înainte, ca un fel de: „desigur, e adevărat și totuși...”.

Și totuși, Frumosul nu este totuna cu Binele, pentru că dorința de frumos a ființelor, pe care o asemănam altădată cu dorința binelui, deși la fel de firească și de inevitabilă, nu este tot atât de originară, nefiind înăscută precum cealaltă, apărând, deci, ulterior în raport cu ea. Prin urmare, dorința binelui se află tot timpul alături de și în noi fără să ne părăsească nici o clipă și este atât de intim legată de ființa noastră, încât de cele mai multe ori nici nu suntem conștienți de ea. Dar asta n-o împiedică nicidecum să-și exercite funcția, dimpotrivă, o face și mai eficace, astfel încât obiectul ei este mereu în preajmă, chiar dacă nu-și afirmă decât uneori, și în mod foarte evident, prezența. Iar când o face, nu provoacă uluire și admirație, ca atunci când ne aflăm în fața unui lucru total nou și necunoscut, ci sentimentul de ușurare, de emoție și calmă bucurie încercat când regăsim, în sfârșit, pe cineva drag sau când noi înșine ne întoarcem acasă. În schimb, dorința de frumos apare ca atare abia la un moment dat, ceea ce înseamnă că obiectul ei este „mai tânăr” decât al celeilalte; ba chiar, deși ca înclinație și ca sensibilitate față de frumos se întâlnește la orice lucru, în calitate de dragoste cu adevărat nu poate apare decât în cazul ființelor care sunt capabile, într-un fel sau altul, de cunoaștere și se găsesc „în stare de veghe”, adică au efectiv privirea îndreptată către Frumos și chiar îl văd. Vederea, așadar, contactul direct cu obiectul este esențial pentru declanșarea dragostei față de frumos și nu orice lucru e capabil de această performanță, astfel încât iubirea poate să-i rămână doar o stare potențială.

În cazul Binelui, lucrurile stau cu totul altfel, dorința devine automat dragoste, căci obiectul ei se află în noi, fiindu-ne oricând la îndemână și numai sufletul care nu vrea nu poate să-l vadă, înglodat în noroiul sensibilului, cu privirea întoarsă de la el însuși, aflat în stare de uitare de sine. Prin urmare, nu toată lumea poate vedea frumosul, în schimb, binele numai cine nu vrea nu-l vede și chiar și atunci nu se poate sustrage autorității acestuia: ceea ce este o dovadă a originalității lui absolute, a singularității și a superiorității sale în raport cu Frumosul. Până și dragostea, care, neavând, prin definiție, alt obiect decât frumosul și binele, era, altădată, un argument în sprijinul identității lor, acum este citată în scopul de a sublinia discrepanța, pentru că, iată, dragostea frumosului se dovedește a avea alte caracteristici decât cea a binelui. Căci atunci când te îndrepti spre acesta din urmă, nu simți decât încântare, bucurie și o fericire din ce în ce mai mare, deoarece fiecare pas către el îți ușurează pe următorul, făcând să-ți crească aripile, pentru că te apropie de izvorul vieții, al puterii și bogăției din care tu însuți provii, de la care te împărtășești continuu și cu care vrei să te contopești pentru a fi acolo unde îți este într-adevăr locul, regăsindu-te pe tine.

Dragostea pentru frumos înseamnă, însă, plăcere amestecată cu durere, căci presupune încercarea de a asimila un obiect străin, care nu se lasă atât de ușor cucerit; de aceea este nevoie de trudă, de efort, de chin, care nici ele nu garantează întotdeauna succesul operațiunii, fiind însoțite permanent de teama eșecului și de sentimentul frustrării în raport cu lucrul pe care încă nu l-ai obținut. Iar după ce l-ai dobândit într-adevăr și ți-ai satisfăcut dorința, posesiunea lui îți abate atenția de la ceea ce ești tu cu adevărat, determinându-ți autoînstrăinarea și plasându-te la un nivel inferior aceluia care ți-ar valorifica plenar toate potențele. „Binele, afirmă Plotin, este binevoitor, salvator și milostiv, este acolo când dorim. Frumosul ne frapează și ne uimește, și produce o plăcere amestecată cu suferință. El ne atrage fără știrea noastră în afara Binelui, așa precum iubitul își atrage logodnica în afara casei tatălui său, căci el este mai tânăr decât „Binele“ (*Enneade*, V, V, 12) și deci nu poate pretinde aceeași demnitate din punct de

vedere ontic. Pentru că, într-adevăr, Binele este, el singur, Cel dintâi, și orice alt lucru în afara lui îi este, evident, ulterior.

De altfel, această absolută și reală întâietate este mai ales semn al puterii supreme pe care o deține și de la care își trag resursele toate ființele, inclusiv Frumosul, a cărui forță se dovedește derivată și deci inferioară. Or, cum puterea dă măsura autentică a unui obiect, două entități cu puteri diferite nu pot fi luate nicicum una drept cealaltă; de aceea, în momentul în care ai atins Frumosul, nu te poți mulțumi numai cu el, simți că ceva, totuși, lipsește, că mai este un „rest“ de cucerit pentru a considera că ai ajuns, într-adevăr, la capăt și a te declara pe deplin satisfăcut. Acest „rest“ este tocmai diferența dintre Bine și Frumos și poate să reprezinte cea mai mică depărtare posibilă, mai mică decât distanța față de orice alt lucru, dar, oricum ar fi, prin însuși faptul că există, creează o prăpastie de netrecut între cele două, declarându-le, irevocabil, „altceva“ unul în raport cu celălalt.

Prin urmare, dragostea către frumos, chiar atunci când este împinsă până la ultimele consecințe și când, încununată de succes, îți dăruiește tot ceea ce este în stare să-ți ofere, rămâne, totuși, ceva nedesăvârșit. Ea n-are harul să te împlinească în măsura în care o face dragostea de bine, adică într-un mod absolut, total, încât să te determine să nu mai dorești altceva nimic, tocmai pentru că nimic nu poate să mai fie în afara obiectului ei.

Toate acestea sunt, în ochii lui Plotin, o mărturie clară că dragostea pentru frumos nu este decât o iubire de rangul al doilea. Mai mult, el este de părere (copiindu-l de data asta în mod clar pe Platon) că, în ceea ce privește frumosul, de multe ori ne este suficientă și ne declarăm mulțumiți numai cu aparența lui, în vreme ce niciodată acest lucru nu se va întâmpla în cazul binelui. Aceasta este o dovadă a faptului că frumosul nu răspunde unei nevoi atât de profunde așa cum face binele și că nu suntem așa de intim afectați în momentul în care refuză să-și arate chipul, oferindu-ne doar o mască.

Cu ajutorul acestei chei credem, de altfel, că trebuie decodificat și un alt argument, oarecum ciudat, care, mai degrabă, la prima vedere, ar fi trebuit valorificat din perspectiva tezei

(„Frumosul este Binele“) decât a antitezei și pe care Plotin, totuși, îl leagă de cea din urmă: „Cât despre Frumos, nu-l văd toți și gândim că, dacă există, există pentru el însuși și nu pentru noi, care-l vedem; frumusețea unui individ nu-i aparține decât lui însuși. E suficient, de altfel, să pară frumos, chiar dacă nu este; dar în materie de bine nu vrei să te mulțumești cu aparența.“ (Enneade, V, V, 12.)

După cum spuneam, am putea vedea aici o dovadă în legătură cu existența ca Absolut a Frumosului, pledând pentru autosuficiența acestuia, pentru faptul că nu are nevoie de nimeni altcineva decât de el însuși și că este, deci, independent. I-am putea înțelege detașarea față de rest ca pe splendida izolare în sine a Principiului, care se recunoaște ca Unu, deci singur, afirmându-se drept unica și deplina realitate, manifestându-și atașamentul față de el însuși, dornic să-și păstreze puritatea. Numai că, iată, de la început i se pune în cumpănă existența, desigur, nu în sensul că aceasta ar fi într-adevăr incertă, dar că, oricum, ar putea fi pusă la îndoială într-un fel sau altul; în timp ce de existența Binelui nu-i este nimănui permis să se îndoiască, iar asta nu datorită unei interdicții, ci ca urmare firească a omniprezenței sale și a caldei familiarității care se stabilește spontan între el și oricare alt lucru.

Singurătatea Frumosului este singurătate pur și simplu, izolarea înseamnă limitare, faptul că nu are forța necesară de a pătrunde și de a se revela oricui, oriunde și oricând. Iar egoismul, faptul de a exista numai pentru el însuși și nu pentru alții, este semn al aceleiași limitări, al incapacității de a se dăruia altora, fiindcă nu are suficiente resurse pentru asta. Impactul Frumosului cu lucrurile se reduce, astfel, la o sferă mai restrânsă, nu este total și profund ca cel al Binelui; Frumosul nu are bogăția interioară a Totului pentru a-și permite un altruism desăvârșit. Implicația lui în ceea ce privește lumea este de mai mică anvergură, iar responsabilitățile, mai reduse. Căci este, într-adevăr, vorba de responsabilități, de vreme ce acela care are rol de Principiu trebuie, mai întâi, să genereze, apoi să susțină, pe toate căile, realitățile pe care le întemeiază, făcându-se simțit în toate, menținându-le coeziunea, dându-le configurația de sistem, pe

scurt: existând pentru alții, nu pentru sine, el neavând nevoie, pentru a fi el însuși, nici măcar de o fărâmă din larga desfășurare de forțe pe care le pune în mișcare atunci când strălucirea lui iriază dincolo de sfera strictei identități cu sine. De altfel, nici în cadrul acestei stări absolute Binele nu există pentru el însuși, în sens de „în favoarea“, „în interesul“ lui, căci ar însemna să se pună în mod deliberat drept scop și să dorească; or, dorința este expresia nevoii de a umple un gol, o lipsă, ceea ce în cadrul perfecțiunii desăvârșite este exclus!

Așadar, privit în condiția sa absolută, Binele este întotdeauna numai „în sine“ și niciodată pentru el, deoarece nu are nevoie de nimic, nici măcar de sine însuși. Frumosul, în schimb, nu dă dovada unei asemenea supreme autodetașări, dimpotrivă, el „există pentru el însuși“, adică indiferent în rest, dar preocupat de sine, mulțumit cu ceea ce este, dar cătuși de puțin independent. Pentru că, deși nu are nevoie de cele ce-i sunt inferioare, nu-și este, totuși, suficient și nu-și găsește justificarea ultimă în sine, având nevoie, ca toate celelalte lucruri în acest sens, de Bine. De aceea, frumusețea unui lucru îi rămâne, cumva, exterioară acestuia, ca o podoabă de împrumut, care nu se contopește cu natura lui intimă, ci își păstrează o oarecare autonomie pentru a putea fi judecată, la o adică, în ea însăși, separat de obiectul de care s-a „lipit“. Acesta este poate și motivul pentru care el o tolerează așa cum se întâmplă să-i parvină, într-o stare mai mult sau mai puțin autentică, fără să sufere și fără să facă o tragedie din faptul că, uneori, e numai o iluzie, o minciună. Iar dacă ea nu afectează cu nimic serios lucrul care o găzduiește, cu atât mai puțin are de-a face cu celelalte, față de care nu are decât raporturi tangențiale și fără importanță.

Dar dacă frumusețea unui individ e o problemă care-l privește personal și-atât, fără prea multe ecouri în ambianță, binele său și bunătatea sa, pe lângă faptul că pun în mișcare întreaga lui ființă, până în cele mai intime resorturi ale acesteia, au darul de a produce în jur tot felul de efecte și țin, de asemenea, trează atenția celorlalți. Nu-mi poate fi, de exemplu, indiferent care este binele semenului meu; s-ar putea să fie același ca și pentru mine, dar s-ar

putea, tot atât de ușor, să fie diferit sau chiar opus. Cum voi acționa în această situație? Ce măsuri voi lua în cazul în care acela, urmărindu-și propriul scop, îmi afectează interesele? Voi putea să evit dezastrul pentru mine, să zădărnicesc efectele negative ale acțiunilor sale fără a-l împiedica, astfel, să-și realizeze el însuși binele? Dar dacă unul din aceste „bine“ este fals? Și care dintre ele? Sau, poate, amândouă? După ce criterii voi stabili aceasta? Însă e posibil să ne înșelăm asupra binelui propriu? Nu este el „ghicit“ dintotdeauna și urmat „din instinct“ datorită aceluia procent al Binelui divin aflat în fiecare dintre noi? Dar dacă fiecare își urmărește binele autentic, cum e posibil să apară răul? Cum e posibil ca ceea ce e pentru tine bine să fie pentru mine rău? Sau nu este posibil, și ceea ce este bine pentru unul trebuie să fie bine pentru toți? Putem armoniza aceste „bine“ individuale dintr-o perspectivă mai înaltă, eventual *cea mai înaltă*, în așa fel încât să nu fie nimeni afectat?

Toate aceste probleme nu sunt nicidecum teoretice, speculative, ele exprimă situații și raporturi diverse între lucruri, care apar în momentul în care binele fiecăruia le mână de la spate, iar eventualele răspunsuri capătă o imensă importanță practică, având rolul de a creiona posibile direcții pe care să apuce și paradigme pe care să le respecte. De altfel, răspunsuri se dau mereu de către lucruri prin acțiunea lor permanentă, și ele sunt diverse, în funcție de o situație sau alta, iar efectele sunt tot felul de reacții în lanț în cadrul unor sfere cu o circumferință mai mare sau mai mică.

Aceeași este situația și în cazul „bunătății“, care nu este o însușire pasivă a obiectelor și de a cărei lipsă sau prezență sunt interesate în cel mai înalt grad toate cele ce pot avea contact, într-un fel sau altul, cu lucrul în legătură cu care este pusă în discuție. Și, de fapt, interesul este general, căci în condițiile în care lumea este un sistem ale cărui elemente interacționează, fericirea sau nefericirea întregului, ca și a fiecărui lucru, depind de caracterul oricărei interacțiuni în parte, iar căile concrete de realizare a acestora nu pot nicidecum să cadă pradă indiferenței. De aceea, nimeni nu poate accepta, nici în ceea ce-l privește, dar nici

în legătură cu orice altceva, ca bunătatea, ca și binele, să fie posedate numai în aparență, căci falsa lor prezentă și, prin urmare, lipsa nu pot conduce decât doar la dezastru. Cât de departe suntem, astfel, de frumos și de atitudinea de politicoasă rezervă față cu acesta!

În sfârșit, Binele nu este Frumosul, pentru că este cauză a lui, iar cauza niciodată nu coincide cu efectul. Binele este cel care conferă frumusețe lucrurilor, exact așa cum le acordă ființa, mărimea sau culoarea, fără să fie, însă, nici una din aceste însușiri ca atare și fără măcar să le posede pentru sine. Căci nimic din ceea ce dăruiește nu i se aplică, fiind, inevitabil, mai prejos de suprema lui demnitate; și, practic, nimic nu-i aparține decât în sensul că este izvor al tuturor, stăpânindu-le cu drept de viață și de moarte, menținându-le strâns alături de sine și în sfera sa numai datorită acestei teribile legături; căci, în rest, este „orb și surd“, insensibil față de orice influență și imun la orice afecțiune.

Prin urmare, așa cum nu este mare sau mic, alb sau negru, sferic sau cubic etc., tot așa Binele nu este nici frumos, nu poate să aibă frumusețe, deși, într-un anume sens, aceasta este toată numai la el, dispunând de ea după voie, adică în conformitate cu autoritatea absolută pe care i-o conferă statutul său de Principiu. Și poți oare, cu adevărat, să-ți închipui, dincolo de orice argument logic, că realitatea care ține întreaga „sufflare“ cu ochii ațintiți spre ea, într-o continuă tensiune afectivă și într-un permanent efort ascendent pentru a o putea atinge, e lipsită, cumva, de frumusețe? Cărui fapt să-și datoreze, atunci, colosala putere de atracție, atât de evidentă și atât de irezistibilă? Bunătății? Dar nu se întâmplă și cu ea același lucru ca și cu frumusețea? Nu este și ea tot o însușire pe care Binele o acordă lucrurilor și din care, deși o deține pe toată, nu își oprește nici o fărâmă și nu se împărtășește în nici un fel, pentru bunul motiv că tocmai ea este cea care se împărtășește din el? (Deși, nu s-ar putea admite o oarecare reciprocitate? Dar cum am mai menține, în acest caz, puritatea și superioritatea absolute ale Principiului?)

Dar dacă nu are bunătate, înseamnă că nu este bun, și atunci ce mai vor de la el toate care caută să-l obțină? Nu le este de ajuns

procentul de bunătate primit din partea lui și vor să dobândească mai mult, eventual pe toată? Însă atunci când o deții pe toată, după cum am văzut, ai pierdut-o, deja, în întregime, de vreme ce nu mai poți să fii câtuși de puțin bun! Totuși, e posibil ca tocmai Binele să nu fie bun? Nu ar însemna asta o negare a propriei lui condiții? Nu trebuie să fie el cel mai bun dintre lucruri, de vreme ce toate lucrurile sunt bune prin el și datorită lui? Iar dacă nu, care este diferența dintre a fi bun și a fi Binele? Să fie ea exact distanța dintre relativ și Absolutul care răstoarnă raporturile logice obișnuite și cultivă, intens, paradoxul?

Să însemne, oare, Binele (deși numai printre altele, fără să riște vreo determinare sau limitare) chiar bunătatea, dar în așa fel sublimată și transfigurată, încât să fie de nerecunoscut în comparație cu haina ei obișnuită și totuși ea să simtă că abia acesta este adevăratul ei chip, care o oglindește pe deplin? Dar nu acesta este cazul tuturor lucrurilor, care se văd în Bine strălucind la cota celei mai depline autorealizări? Acesta să fie și cazul frumuseții? Atunci, însă, Binele ar fi frumusețea în sine, care nu poate fi alta decât însuși Frumosul, nevoit, astfel, să nu accepte a fi frumos tocmai pentru a putea acorda frumusețe tuturor. *Quod non erat demonstrandum!*

Căci mergând mai departe în aceeași direcție, poți să spui, luând ca model Frumosul, că Binele este Mărimea în sine, Forma în sine, Culoarea în sine, care nici ele nu au mărime, formă sau culoare, ceea ce poți până la urmă admite, dar numai în mod unilateral, cumva în sensul unei teologii catafatice, în virtutea căreia Binele este, deopotrivă, fiecare din acestea și toate la un loc, în schimb, nici una dintre ele (după cum nici suma lor) nu poate fi Binele, căci toate sunt cu mult sub nivelul excelenței sale.

În fapt, acesta este și raportul dintre Frumos și Bine, căruia Plotin, tocmai pentru a sublinia subtilul joc al apropierii și depărtării, al identității și înstrăinării, al împletirii și izolării, îi acordă, în cele din urmă, frumusețea, grăbindu-se apoi să precizeze că „este o frumusețe deasupra frumuseții. De vreme ce nu este o ființă, ce frumusețe să aibă? Dar cum este de iubit, el este generatorul frumuseții. Forță producătoare a oricărei frumuseți, el

ii este, în același timp, eflorescență și cauză, o generează și o poartă până la cel mai înalt grad al său, prin supraabundența frumuseții care vine de la el.“ (*Enneade*, VI, VII, 32.)

Dacă, însă, nu este Binele, care este atunci locul Frumosului în cadrul realităților prime? Căci, cu siguranță, aici trebuie să-l cantonăm oricum, dată fiind legătura lui atât de strânsă cu Binele, pe care îl secondează aproape în orice împrejurare. În același sens pledează și anterioarele argumente în favoarea identității dintre cele două entități, argumente care, deși le-a fost respinsă concluzia prea îndrăzneată, nu trebuie nicicum ignorate.

Să luăm în considerare, atunci, autonomia lui, să-l punem, așadar, să facă figură separată, ceea ce nu este deloc greu, pentru că are prin sine o identitate inconfundabilă (este doar „frumosul“ pe care nu riscăm să-l luăm niciodată drept altceva: virtute, de exemplu, sau plăcere) și să-l așezăm ca un al patrulea principiu, eventual imediat după Bine, căci Inteligența este și ea frumoasă, iar frumusețea o primește de la ceva mai presus decât ea însăși? Dar Plotin are pasaje speciale în care se străduiește să demonstreze că principiile nu pot fi în număr mai mare sau mai mic de trei și că ele sunt tocmai acelea pe care le-am prezentat deja: Binele, Inteligența, sufletul. Nicăieri nu vorbește de un al patrulea principiu, pe care să-l identifice cu Frumosul, și nici măcar nu face vreo aluzie în acest sens.

Și totuși, acesta nu poate fi coborât mai jos de sfera divinului, ba, încă, cere să fie plasat cât mai în preajma Binelui, de vreme ce este „personajul cel mai considerabil după rege“ (*Enneade*, V, V, 12). Dar imediat lângă Bine nu este decât Inteligența. Prin urmare, aceasta trebuie să fie, neapărat, Frumosul! Și Plotin se străduiește să demonstreze această formulă de compromis, la care a ajuns în urma unor eliminări succesive de soluții mai puțin acceptabile. În acest scop face mai întâi distincție între frumusețea sensibilă și cea inteligibilă, stabilind raporturile dintre ele, arătând apropierile și deosebirile, felul în care una e generată de cealaltă și, mai ales, încercând, după urmele vizibile lăsate în lucruri, să reconstruiască imaginea vizibilă a Frumosului pur.

Așadar, există, mai întâi, frumusețea lucrurilor naturale, și anume, a corpurilor; spunem mai întâi, deoarece ele sunt primele cu care venim în contact în momentul în care, ca ființe integrate lumii, ne inaugurăm raporturile cu aceasta, iar frumusețea lor e percepută tot atât de nemijlocit și spontan ca și lucrurile însele, prin intermediul organelor noastre senzoriale. De unde le vine această frumusețe? Căci trebuie s-o primească de undeva din altă parte, de vreme ce nimic din ceea ce ele posedă nu-și găsește justificarea în propria lor ființă, care la rândul ei își află rațiunea într-un cu totul alt plan, superior. Și care să fie raporturile frumuseții cu corpul? Oare, asemenea relațiilor dintre parte și întreg? Aceasta este exclus, deoarece este răspândită peste tot, neputând fi izolată de rest și privită separat, precum, de exemplu, un picior sau o mână. Să însemne ea atunci figura sau culoarea lor? Însă figura, sunetul, culoarea, ca, de altfel, toate acele calități care, deși nu sunt corpuri, se raportează la acestea, li se aplică (și de aceea se numesc sensibile), cu toate că posedă o frumusețe incontestabilă sunt, totuși, multiple, fiindu-le prezente numai în forme particulare, limitate; astfel încât nici una nu poate să pretindă a fi măsură pentru celelalte. Un lucru nu este frumos, pentru că este roșu, de exemplu, iar altul mai puțin frumos, pentru că nu este decât alb. Dar nici nu putem să spunem, făcând abstracție de roșu, negru, galben, alb ș.c.l., că frumusețea e culoarea pur și simplu, căci atunci sunetul, de exemplu, care n-are nici o legătură cu aceasta, n-ar mai putea fi cu nici un chip frumos. De asemenea, ne putem închipui un sunet sau o culoare care să nu fie frumoase, așa cum se întâmplă și cu corpurile, de altfel, dar nu putem concepe că frumusețea ar fi cumva urâtă.

Prin urmare, frumusețea trebuie să fie ceva distinct și dincolo de orice calitate, fiind în același timp compatibilă cu fiecare dintre ele, susceptibilă de a fi îmbrățișată de toate lucrurile, astfel încât să se constituie ca un fel de element comun al tuturor. Datorită ei, entități cu naturile cele mai variate, care, în rest, nu au nici un fel de legătură una cu alta, să poată totuși, primi același epitet.

Din această cauză, nici nu poate fi vorba să accepti că frumosul ar fi proporție, simetrie a părților și măsură, căci tot ceea

ce este simplu, necompus, ca de exemplu sunetul, lumina sau culoarea, ar fi scoase automat din sfera acestuia, ceea ce apare, în mod evident, ca nejustificat. De altfel, este de-a dreptul ciudat să îți închipui un lucru frumos compus din părți, dacă nu urâte, cel puțin lipsite de frumusețe, când, de fapt, frumusețea ansamblului cere cu necesitate ca în interiorul lui să nu existe nici o notă discordantă și fiecare fragment să aibă același farmec, fie că e privit separat, fie că e luat împreună cu celelalte. „Și atunci, conchide Plotin, când vezi același chip, cu proporțiile care rămân identice, când frumos, când urât, cum să nu spui că frumusețea care este în aceste proporții este altceva decât ele și că prin alt lucru chipul bine proporționat este frumos?“ (*Enneade*, I, VI, 1.)

În plus, frumusețea corpurilor nu este nici pe departe singura, ci numai cea care îți sare cel mai repede în ochi. Deoarece imediat ce capeți o oarecare experiență în această direcție, apoi pe măsură ce-ți desăvârșești educația practică, dar mai ales teoretică, o să fii în stare să descoperi frumusețea ocupațiilor, a discursurilor, a legilor, a diferitelor cunoștințe, ca și a celor ce le cuprind pe acestea toate, adică a științelor. Atunci îți vei da mult mai bine seama că nu poți vorbi în legătură cu ele de o simetrie care să fie răspunzătoare de frumusețea lor și nici măcar sensul de „concordanță“, „corespondență reciprocă“ sau „armonie a părților“ nu e capabil să confere mai multă forță operativă conceptului. Căci, în felul acesta, de exemplu, unui discurs format numai din opinii nedemne, egoiste, imorale, care, evident, sunt în concordanță unele cu altele, nu i s-ar putea găsi nici un cusur, ba, chiar, ar avea dreptul să fie considerat „desăvârșit“.

Această situație este elocventă pentru faptul că frumusețea lucrurilor nu poate fi concepută în afara virtuții, care, deși nu se confundă cu aceasta, este o condiție indispensabilă a ei. Virtutea, lucru frumos ea însăși, este, în primul rând, o frumusețe a sufletului; prin urmare, acestuia trebuie să ne adresăm dacă vrem să dăm de urmele frumuseții originare. Sufletul nu este frumos în mod invariabil; el poate să fie chiar urât în cazul în care nu mai este curat și pur, ci plin de murdăria care-l acoperă când se apleacă asupra corpului, lăsându-se dominat de plăcerile sensibile. Dar,

cu toate că urâtenia reprezintă o natură străină și oarecum incompatibilă cu sufletul (care atunci când se izolează, sustrăgându-se oricărui amestec, este, automat, frumos), aceasta nu-l desfigurează până la anihilare. În cazul în care pune, totuși, stăpânire pe el, sufletul rămâne ceea ce este, suflet, fapt care-l face pe Plotin să opineze că acesta nu este frumos prin el însuși, ci prin prudență și, în general, prin virtuți, cărora le datorează purificarea.

Virtuțile au, fiecare în parte, o acțiune specifică, dar care, în ultimă instanță, vizează același lucru, și toate concertează în direcția smulgerii lui de sub influența corporalității. „În ce ar consta, deci, veritabila moderație dacă nu în a nu te uni cu plăcerile corpului, ci în a le evita, pentru că sunt impure și nu sunt cele ale unei ființe pure? Curajul constă în a nu te teme de moarte. Or, moartea este separația sufletului și a corpului. Nu se va teme de această separație cel căruia îi place să fie izolat de corp. Măreția sufletului este disprețul lucrurilor de aici. Prudența este gândirea care se abate de la lucrurile de jos și conduce sufletul către înalt.“ (*Enneade*, I, VI, 6.) În momentul în care a fost realizată această radicală desprindere, sufletul nu mai posedă nici o urmă de materialitate, devenind total incorporeal, adică intelectual. Cu alte cuvinte, purificarea îi acordă statutul superior de Formă, de rațiune, iar aceasta înseamnă că ceea ce îl face, într-adevăr, frumos, este Inteligența; desigur, nu inteligența particulară, a fiecăruia dintre noi, care nu-și exercită funcția întotdeauna, ci aceea eternă, principiu al oricărei rațiuni și care este frumoasă prin ea însăși.

Aceasta să reprezinte, prin urmare, Frumosul? De bună seamă, de vreme ce, ajungând în acest punct, ai dintr-o dată revelația faptului că ea este aceea care face legătura între diferitele tipuri de frumusețe. Pentru că nici unul dintre lucrurile frumoase nu poate să se bucure de acest titlu decât dacă face dovada apartenenței la o anumită Formă, supunerii la o anumită rațiune: „E, zicem noi, pentru că ele participă la o Idee. Căci orice lucru lipsit de formă și destinat să primească o formă și o idee rămâne urât și străin rațiunii divine, atâta timp cât nu are parte nici de o rațiune, nici de o formă; și în acest lucru constă absoluta urâtenie.

Este urât, de asemenea, tot ce nu este dominat de o formă și de o rațiune, pentru că materia n-a admis în întregime informarea prin Idee.“ (*Enneade*, I, VI, 2.) Prin urmare, frumusețea lucrurilor sensibile nu are nici o legătură cu corporalitatea, cu masa lor, de exemplu, sau cu întinderea, ci este ceva simplu, care le conferă unitate și le imprimă pecetea unui model care le transcende. Modelul e întruchipat, într-o primă etapă, de o rațiune naturală, derivată la rândul ei din cea supremă, creată totuși și aceasta, reprezentată de Zeul numit Inteligență, adică de frumusețea primă.

De altfel, aceeași situație o întâlnim în cazul operelor de artă, pentru care frumusețea exprimă însăși rațiunea lor de a fi și pe care nici ele nu și-o datorează substratului material, ci formei anumite imprimate lui de către artist, aflată în mintea acestuia nu ca o pură născocire, ci în virtutea participării sale la artă. Iar faptul că arta posedă într-adevăr o frumusețe superioară obiectelor sale o dovedește statutul său ideal, plasarea în rândul Formelor ca produs și parte a Inteligenței, ceea ce îi conferă stabilitate și integritate, capacitatea de a rămâne ea însăși, indiferent de câte obiecte creează și de cât anume le conferă din sine.

Arta acordă frumusețe lucrurilor prin aceea că le modelează cât mai aproape posibil de tiparele lor raționale și, chiar atunci când pare să reproducă obiecte naturale, în nici un caz nu le imită direct pe cele vizibile. Ea urmărește să descopere forma desăvârșită care le întemeiază combinând într-un singur exemplar tot ceea ce are mai autentic o mulțime de același gen sau, uneori, pur și simplu înlăturând părțile nereușite, înlocuindu-le cu aspecte care nu se pot afla decât în inteligibil și pe care arta le posedă datorită afinității sale cu acesta. Astfel se naște frumosul artistic care, departe de a fi o umbră a celui natural, este, de fapt, deasupra lui, mai aproape de sursa originală și, de aceea, mai real. Dar, fie că avem de-a face cu opere de artă sau cu lucruri naturale, toate sunt, în ultimă instanță, produse ale unei înțelepciuni care este semn al inteligenței, iar intensitatea cu care se oglindește în fiecare dintre ele dă, totodată, măsura frumuseții acestora.

Este firesc, prin urmare, ca aceeași înțelepciune, pe care o întâlnești negreșit în obiceiuri, legi, în științe, să le confere și lor

frumusețe, aducându-le, în ciuda deosebirii de natură, la un numitor comun și făcând posibilă comparația între ele. Cu atât mai evident apare acest lucru în cazul sufletelor, unde nu ne mai putem împotmoli în configurații vizibile sau culori atunci când vrem să le reliefăm frumusețea. Zeii înșiși își datorează frumusețea lor, care este imensă, nu corpului, ci inteligenței, cea care-i face să fie divini datorită nivelului deosebit al concentrației în care o posedă. „Desigur, spune Plotin, zeii sunt frumoși; asta înseamnă că ei nu sunt când înțelepți, când lipsiți de înțelepciune, tot timpul sunt înțelepți, în impasibilitatea, repausul, puritatea inteligenței lor. Ei știu tot, cunosc nu numai lucrurile umane, ci și «tot ceea ce îi privește» și tot ceea ce contemplă o inteligență.” (*Enneade*, V, VIII, 3.) Iată, așadar, cunoașterea socotită ca făcând parte integrantă din frumusețe și e normal să fie astfel, de vreme ce se pune semnul egalității între aceasta din urmă și inteligență.

Dar Inteligența este, totodată, identică și cu Ființa, prin urmare, cu cât ai mai mult ființă, cu atât ești mai frumos, iar pierderea frumuseții echivalează cu ieșirea din propria ființă, cu denaturarea. O dată ce am acceptat acestea, nu mai putem să nu fim de acord cu Plotin atunci când spune că, pentru oricare dintre noi, a fi frumos înseamnă a te cunoaște și a fi tu însuți. Cât despre frumusețea lumii noastre sau a universului, ea înseamnă, într-adevăr, armonie a părților în vederea formării unui tot unitar, unde fiecare lucru își are locul lui, îndeplinind o funcție necesară în raport cu toate celelalte, ceea ce face ca lucrul respectiv să nu poată fi altfel și să fie bine că este astfel, indiferent dacă ne-am considera îndreptățiți să nu fim de acord cu aceasta socotind din mai mult sau mai puțin imediata sa perspectivă.

Dar, judecând dintr-un punct de vedere global și ajutați de o privire cuprinzătoare, ne vom da seama, fără mare greutate, că armonia se străduiește să scoată în evidență o anumită raționalitate și să reproducă, în măsura în care e posibil, într-o materie refractară și opacă, modelul frumuseții supreme. Iar aceasta, la rândul ei, nu poate fi decât lumea inteligibilă, unde totul este pur și transparent, fără să opună sau să întâmpine nici un fel de rezistență și unde lucrurile se află în splendoarea lor originară,

fiindcă posedă maximum de ființă. Aici, nici frumosul nu poate să fie decât cel absolut, pentru că nu mai suportă nici un fel de amestec cu imperfecțiunea și cu urâtenia, iar oriunde ai întoarce privirile nu întâlnești decât strălucire și iar strălucire, ceea ce înseamnă că, în sfârșit, frumusețea este la ea acasă.

Într-adevăr, este imposibil să-ți imaginezi că o Idee ar putea fi, cumva, urâtă, când Ideile sunt acelea la care participă în mod direct lucrurile, căpătându-și, în felul acesta, atât ființa, cât și frumusețea. Așadar, Ideile sunt etalonul ideal al oricărui obiect, chiar și în materie de frumusețe. Și de aceea sufletul se ghidează efectiv după ele, ca după niște reguli precise atunci când este pus să judece din acest punct de vedere pe unul sau pe altul. Prin urmare, aici trebuie să căutăm frumusețea în expresia ei primară, iar Inteligența, ca sistem și totodată principiu al Ideilor, înseamnă că este însuși Frumosul.

Dar pentru că, spuneam, reprezintă și Ființa, Ființa primă, concentrând în sine maximum de frumusețe posibilă, ea, este, în același timp, cea mai frumoasă dintre ființe. Așadar, Frumosul este Inteligența și Ființa. Suntem, totuși, îndreptățiți să ne oprim aici, când știm că ele nu constituie ultimele (sau primele) realități și, mai ales, că faptul de a fi frumoase nu și-l datorează lor înșile, ci aceleia ce le transcende, fiindu-le părinte și basileu: Binele? De ce nu? De ce să facem din cea mai înaltă formă a frumuseții mai mult decât spune ea însăși: o formă anume, chiar dacă „cea mai“? Căci oricum, „cea mai“ e semn al superlativului relativ, care presupune existența mai multor entități asemenea, între care nu există decât deosebire de grad sau de nuanță, una din ele trebuind să pună până la urmă capăt șirului crescător, instalându-se în fruntea acestuia.

Și, în fond, de ce s-o socotim pe ea cea mai înaltă? Numai pentru că tot ce se află dedesubt îi poartă, inevitabil, amprenta? N-am putea să găsim dincolo de ea o și mai excelentă și mai subtilă formă care să o învăluie, și pe aceasta, ca și pe celelalte, lăsându-și în mod discret, dar incontestabil, urma în fiecare? Nu, răspunde cu hotărâre Plotin, pentru că cel care se află într-adevăr deasupra și înaintea sa, așa cum „nu consimte“ să fie nimic și în

nici un fel anume (nici inteligent, nici virtuos, nici mare, nici colorat sau ne...), „nu acceptă“ să fie nici frumos. Prin urmare, nu este nici Frumosul, chiar dacă este creatorul lui. Căci Frumosul, întocmai ca Ființa sau ca Inteligența, nefiind acel ceva primordial: Întâiul, Unul, presupune și el ceva anterior de la care să-și dobândească existența. Acest ceva nu poate să fie decât însuși Unul sau Binele, după care el vine imediat, în multipla calitate de Frumos – Inteligență – Ființă – Adevăr, iar cel ce a fost în stare să nască toate aceste aspecte trebuie să fie mai mult și altceva decât ele. De aceea, Binele nu este Frumosul și nu este frumos, în timp ce Frumosul trebuie să fie, exact așa cum Inteligența este inteligentă, cum Ființa este cea dintâi dintre toate ființele, iar Adevărul, adevărat.

Frumosul nu poate să nu fie frumos, pentru că el este cel care conferă în mod efectiv frumusețe tuturor lucrurilor, producând, rând pe rând, diferitele tipuri de frumusețe, în vreme ce el este chintesență și principiu al tuturor, cuprinzându-le în sine pe toate și fiind expresia lor cea mai desăvârșită. Frumosul este intim legat de ceea ce produce, și orice frumusețe particulară este el însuși într-o formă mai mult sau mai puțin reușită, pentru că toate sunt variațiuni în număr nesfârșit pe aceeași unică temă. În schimb, Binele ca Principiu trebuie să-și păstreze detașarea față de tot și de aceea nu este nici măcar bun, nefiind în mai mare măsură principiu pentru lucrurile bune decât pentru cele sănătoase sau dulci, de exemplu.

De aceea, este de părere Plotin, producătorul frumuseții trebuie să fie neapărat frumos, căci nu există decât trei posibilități în acest sens: „să fie sau urât, sau indiferent, sau frumos. Urât, n-ar putea să-și producă contrariul, indiferent, pentru ce ar produce frumosul mai degrabă decât urâtul? De altfel, natura care produce lucruri atât de frumoase este frumoasă cu mult înaintea lor.“ (*Enneade*, V, VIII, 2.) Această situație înlătură pericolul de a fi socotită unul dintre ele, chiar dacă „cel mai“. Cât despre faptul că și Binele conferă frumusețe Ființei și Inteligenței, aceasta nu se întâmplă așa cum Frumosul însuși dă frumusețe oricărui lucru, ci în felul în care Binele face ca Ființa să fie

inteligentă, iar Inteligența să posede atributul ființelor: pur și simplu făcându-le să existe, și în virtutea identității lor cu Frumosul. Astfel încât Binele nu e, niciodată, cauza directă a frumuseții lucrurilor, ci cauză a cauzei în această privință; de aceea, raporturile lui cu frumusețea sunt de alt gen decât cele dintre ea și temeiul ei imediat.

Acestea toate ne îndreptătesc să socotim că principiul de rangul al doilea, Inteligența, este, într-adevăr, cea „Frumusețe primară, frumos în întregime, și frumos în întregime în toate părțile sale, astfel încât nu are nici măcar o parte în care frumusețea sa să fie lipsă“ (*Enneade*, V, VIII, 8). Altfel spus: Frumosul însuși. Iar aceasta cu atât mai mult, cu cât Inteligența „este prima realitate care se oferă contemplației“ (*Ibidem*), iar Frumosul, la rândul său, este destinat prin excelență privirii, merit s-o încânte și s-o transfigureze, chiar dacă ea este una în primul rând interioară.

Dar, într-adevăr, așa să fie oare? Nu spuneam cândva că, precum sufletul contemplă Inteligența, Inteligența contemplă Binele, fiindcă numai prin contemplarea a ceea ce îi este superior fiecare entitate devine pe deplin ea însăși și, aflată în deplinătatea forțelor sale, se manifestă în postura de creator? Mai mult, nu tot contemplarea era singurul mijloc al oricărei creaturi de a se contopi cu creatorul său și de a redeveni ceea ce era înainte de desprindere, una cu acesta într-o totală indistinție? Nu contemplarea este ferment al procesiunii, scop al conversiunii și totodată calea prin care, treptat-treptat, se șterg urmele amândurora, ca și cum nici n-ar fi existat? Or, începutul și sfârșitul tuturor acestor procese știm doar că este Binele și de aceea nu se poate ca Inteligența să fie *obiectul* întâi și ultim al contemplației, ci numai *subiectul*, pentru că ea e cea care năzuiește, iar după ce s-a contopit cu obiectul său, cu Binele, nici nu mai e nevoie de vreo contemplare. Să nu uităm însă că Binele este în afara oricărei cunoașteri, că el nu poate fi conținutul brut al nici unei senzații sau reprezentări și că orice gând despre el se formulează întotdeauna în mod mijlocit, niciodată pe baza unor observații directe. Binele, așadar, nu poate fi văzut, nu poate fi auzit, atins, mirosit, chiar

dacă se presupune că aceste acțiuni ar fi de resortul omului interior, inteligibil. Căci tot ceea ce acesta poate să vadă... (etc.) și să gândească este Inteligența, iar atunci când trece dincolo de ea, o depășește nu cu o parte sau alta a sinelui, ci cu întreaga sa ființă, care devine automat, pierzându-se pe ea însăși, chiar Binele. Ceea ce contemplant Inteligența este, nici mai mult nici mai puțin decât... Inteligența, ceea ce înseamnă că aceasta se autocontemplant și că altă șansă nici nu i se oferă.

Desigur că atunci când se concentrează asupra sa, trecându-și în revistă întregul conținut, devenind conștientă de ceea ce este, ceea ce i se revelează nu este altceva decât bogăția interioară a Binelui, care și-a găsit în ea scena cea mai nimerită pentru a se putea etala, fără însă a se compromite ca Unu. Ceea ce înseamnă că Inteligența este Unul sau Binele în desfășurare. Dar faptul nu schimbă cu nimic situația, căci Unul ca Unu nu poate fi în nici un fel contactat. Pentru asta am văzut că el însuși trebuie să apară ca Altul. Iar regula funcționează nu doar în legătură cu priviri străine, ci în primul rând față de el însuși. Pentru că Unul e prima realitate și singura, astfel încât numai el ar putea să-și arunce mai întâi o privire și nimeni altcineva, de vreme ce „altcineva“ nici nu există.

Dar în momentul în care face acest lucru, privirea capătă autonomie, încărcându-se și contopindu-se cu obiectul său, oglindindu-l în nenumărate ipostaze. Pe ele le contemplant Inteligența, contemplantu-se, de fapt, pe sine, felul în care își asimilează obiectul; astfel încât nu se poate vorbi de o contemplare din partea Binelui decât cel mult în plan secund. Acesta, dacă vrea să se contemple, va trebui să devină sau, mai corect, să apară ca Inteligență. Ea este, prin urmare, prima entitate ce se oferă contemplării, în primul rând autocontemplării, iar în funcție de sensul pe care-l conferă acesteia, va apuca fie calea descendentă a creației, fie se va grăbi să refacă unitatea originară absolută. Cel mai probabil însă este că ambele direcții vor fi urmate în mod spontan și simultan, neexistând, practic, vreo prioritate, deci vreun decalaj temporal între ele, căci în orice clipă a existat, dintotdeauna, atât creația, cât și starea ei de absolută odihnă în nedeterminația originară. Prin urmare, nu avem voie să

urcăm mai sus de Inteligență dacă vrem să dăm de Frumosul în sine, în afara cazului că intenționăm să-i evidențiem originea, care, însă, scapă inevitabil modului său caracteristic de a fi. Totuși, aceasta este singura modalitate care ne stă la îndemână pentru a evidenția cumva realitatea supremă și a deveni conștienți de ea.

Ca și la Platon, calea Frumosului este și calea de cucerire a Absolutului, numai că la el Principiul se identifică Ființei, în timp ce Plotin suprapune sferile Frumosului și Ființei, încercând să scruteze dincolo de ele, folosindu-și pentru aceasta nu ochii, ci deducția, imaginația, consecvența logică și – de ce nu? – inspirația, mai bine zis: revelația. Dar nu se poate trece nicicum „dincolo“ dacă n-ai apucat să ajungi la Ființă și la Frumos, adică la Inteligență și Adevăr. Acestea reprezintă pragul și trambulina care te poate lansa în cea mai elevată zonă a realului, zona cu care, deși există pretutindeni și te ține captiv în propria (neresimțită ca atare) strânsoare, nu te întâlnești decât după ce ai trecut cu bine o serie de încercări inițiatice. Ele constau mai ales din exerciții ale minții, care însă modelează deopotrivă și sufletul, făcându-l să devină apt spre a primi în el divinul, făcându-l, prin urmare, să ajungă el însuși divin.

Treptele sau momentele inițierii întru Frumos și Ființă sunt tocmai cu cele ale lui Platon, fiind mult prea bine cunoscute pentru a mai insista asupra lor. Plotin însuși, deși le reia de mai multe ori, o face oarecum telegrafic, iar ceea ce vrea el să sublinieze este faptul că, pe măsură ce progresezi în cunoașterea Frumosului, devii tu însuși o ființă desăvârșită, modelându-ți și șlefuiindu-ți neîncetat interiorul, pregătindu-te pentru marea și ultima aventură: contopirea efectivă cu Binele, dincolo de și în afara oricărei cunoașteri.

Așadar, până la un moment dat, dragostea de Bine este aceeași cu cea de Frumos, iar tehnica asimilării lor constă în disprețul pentru fiecare manifestare lăsată în urmă, consumată deja (niciodată „sărită“), pentru a te putea dărui în întregime și cu entuziasm sporit noului „chip“ fermecător. Acesta, odată întors pe toate fețele, înțeles și integrat sufletului, va avea aceeași soartă,

disprețuit nu pentru că este frumos, ci datorită faptului că nu este (încă) Frumosul. În final însă, atunci când își va atinge țelul, sufletul va ști să le cuprindă pe toate dintr-o perspectivă justificatoare și să aibă înțelepciunea de a socoti că nu pot să fie altfel decât sunt. Oricum, misiunea lor va fi deja îndeplinită, spune Plotin, pentru că „atunci el vede toate frumusețile și realitățile adevărate. El se fortifică, pentru că se umple de viața ființei; devine el însuși o ființă reală; are inteligența ființei reale, pentru că este pe lângă ea; simte, în sfârșit, ceea ce căuta de mult timp“ (*Enneade*, VI, VII, 31): adică Frumosul, Ființa și, în același timp, Adevărul, care nu poate să fie decât al celei dintâi dintre realități, al primului principiu, deci al Binelui.

Până acum, fiecare pas făcut întru cucerirea Frumosului a fost totodată unul de apropiere de Bine, iar în momentul în care Frumosul-Inteligență nu mai are pentru noi nici un secret, ni se descoperă, deplin, și Binele. Acum, într-adevăr, îl cunoaștem, contemplându-le pe celelalte, fiind asemenea lor, și întocmai ca și ele, îi suntem alături, împărtășindu-ne din ele: „înseamnă deci că potrivit Frumosului și în Frumos avem noi parte de Bine. Ceea ce este, într-adevăr, de dorit pentru noi, este de a reurca prin noi înșine la ceea ce este mai bun în noi, adică proporția, frumusețea, forma bine compusă, viața clară, inteligentă și frumoasă.“ (*Enneade*, VI, VII, 30.) Așadar, tot ce avem mai bun, *bună-tatea* noastră autentică este frumusețea (desigur, interioară), desăvârșirea spirituală, concretizată într-o viață senină și fericită. Căci fericirea înseamnă chiar viața fericită, iar fericită este numai viața dusă în preajma și în conformitate cu Binele. Aceasta ne este bună-tatea și nu numai blândețea, bunăvoința, mila sau înclinația de a face fapte bune, care reprezintă numai un aspect cu totul particular al ei.

Dar bună-tatea nu este totuna cu binele, ci numai semnul lui în noi. Spuneam altă dată că binele fiecăruia este ceva superior lucrului respectiv, dar în același timp accesibil, astfel încât acesta să se simtă în el pe deplin realizat. Binele particular al fiecăruia nu se poate, deci, afla undeva prea sus în raport cu cel care îl simte „al său“, iar urma aflată deja în obiect este și ea pe măsura lui.

Însă în momentul în care cineva a atins bunătatea deplină, adică fericirea, ceea ce a mai rămas încă de dorit e numai Binele, care apare ca bine particular al unei ființe desăvârșite.

Dar cucerirea acestuia nu se mai face după vechea tehnică atât de exersată a asimilării; brusc, totul se răstoarnă și va trebui de data asta să te lași asimilat, pierzându-ți orice identitate cu sine. Căci nu mai dobândești acum nimic pentru tine și nu îți mărești doar gradul de asemănare, ci *ești*, pur și simplu, realitatea totală care te-a preluat fără însă a spori în felul acesta câtuși de puțin. În schimb, tu însuși abia ai devenit ceea ce doreai dintotdeauna, numai că aici, în calitate de Absolut, nu mai e loc de simțire, de gândire, de vreo etalare a satisfacției, căci toate sunt expresii, forme de manifestare ale ființei, care reprezintă un stadiu inferior față de cel actual. Dar, deși orice cunoaștere este exclusă, ca și orice conștiință de sine, „transfiguratul“ se știe pe sine însuși ca Binele și își este întotdeauna, profund și neclintit, prezent.

În concluzie, Frumosul pur este o realitate adevărată, de natură inteligibilă, este chiar lumea inteligibilă privită din perspectiva strălucirii și a splendorii sale. În raport cu el, frumusețea din lumea sensibilă nu este decât imagine și umbră, distanța dintre ele fiind atât de mare, încât Plotin poate să afirme la un moment dat că cele două nu au decât numele în comun. Totuși, nu poate fi vorba de o simplă omonimie și atât, de vreme ce frumosul sensibil participă la cel inteligibil, întemeindu-și existența chiar pe această participare. Am arătat doar că, în ciuda prejudecăților ce susțin contrariul, el nu constă în aspectul exterior, în forma, culoarea sau simetria părților, ci în rațiunea care le învăluie pe acestea ca o aureolă, dându-le strălucirea Ideii și făcându-le atrăgătoare, născând în raport cu ele iubirea.

Prin urmare, el nu este total „în afara“ Frumosului, dimpotrivă, poartă pecetea sa, îi este reprezentativ, făcând parte efectivă din sfera acestuia, chiar dacă întruchipează periferia sau cercul cel mai îndepărtat pe care-l formează razele ce țâșnesc în toate părțile dintr-o sursă iradiantă, gata-gata să fie înghițite de penumbră, amestecându-se chiar ușor cu semi-întunericul, constituindu-se, în parte, drept materie a lui. În acest sens, Plotin are dreptate să

spună că, îndreptându-ne către frumusețile corporale, sufletul nostru se va cufunda „în profunzimi obscure și funeste inteligenței și va trăi acolo cu umbrele, stând în Hades orb“ (*Enneade*, I, VI, 8).

Dar asta se va întâmpla numai dacă te încapățânezi a crede că ele sunt singurele și adevăratele frumuseți, lăsându-le să te înlănțuie, insensibil la alte semnale mai luminoase, adaptat într-un mod prea strict la un nume mediu, ratându-ți astfel șansa de a mai putea evolua. Dacă însă, în loc să le devii sclav, știi cum să te folosești de ele, ca de niște etape pregătitoare, cu o crescândă dificultate, pe care parcurgându-le devii capabil pentru a te lăsa pătruns de sublim și pentru a atinge desăvârșirea, atunci desigur că le vei recunoaște importanța, necesitatea, apreciindu-le la justa lor valoare. În acest caz, îți vei putea permite să te lași „vrăjit“ și să te bucuri fără ca atitudinea ta să aibă nimic nefast.

Cât despre acela care le este principiu și paradigmă, Plotin sintetizează astfel accepțiile în care poate fi luat: deopotrivă esență pură, strălucire a Ideii și act ce tinde către Unu. În toate cazurile, este capabil să fie obiect al contemplației, producând subiectului o emoție cu totul particulară. Puterea de a produce această emoție este și ea definită tot ca Frumosul însuși. Iar de fiecare dată, numele pe care îl poartă este, în mod evident, sinonim cu Inteligența.

Acesta pare să fie ultimul răspuns pe care Plotin îl dă problemei atât de spinoasă a statutului Frumosului. După îndoieli și ezitări, după ce a înclinat când într-o parte, când în alta, în sfârșit, apele s-au liniștit, limpezindu-se. Frumosul = Inteligența = Ființa = Esența = Forma = Adevărul apare ca o soluție de mijloc, în stare să înlătore orice suspiciune, plină de coerență și, prin urmare, foarte „rațională“. Iar cu aceasta nu ne-ar mai rămâne decât să punem punct. Și totuși...

Și totuși, de ce oare Plotin însuși, după o atât de triumfală demonstrație, șovăie să accepte serviciile acestui semn de punctuație ferm, preferând să încheie problema sub auspiciile așa-numitei „cozi de pește“? „Astfel, afirmă el, într-o formulă de ansamblu, se va spune că primul principiu este Frumosul; dar dacă

vrem să divizăm inteligibilele, va trebui să distingem Frumosul, care este locul Ideilor, de Bine, care este dincolo de Frumos și care îi este sursa și principiul. Altfel, am începe prin a face din Bine și din Frumos un singur și același principiu. În orice caz, Frumosul este în inteligibil.“ (*Enneade*, I, VI, 9.)

Ce să însemne asta? Să fie aici invocată unitatea absolută, monolit, acel Unu originar în care Binele, Inteligența și, bineînțeles, sufletul se confundă, nefiind distincte, manifestându-se, toate, la nivelul maxim, acela al Binelui, toate constituind Principiul, socotit prim pentru a-l distinge de o mulțime de alte mărunte principii derivate, ca de exemplu Mărimea pentru lucrurile mari? Am putea crede asta, și atunci lucrurile s-ar rezolva din nou destul de ușor, dar să nu uităm, totuși, că astfel, exact în aceeași situație cu Frumosul, trebuie să fie și sufletul, în calitatea sa de principiu de rangul al treilea, dar despre el, Plotin nu suflă un cuvânt, ceea ce ne îndreptățește bănuiala că ar putea fi vorba de altceva.

Să fie doar glasul maximei prudențe și afișarea dorinței de a atrage numai atenția că lucrurile rămân în continuare cu o anumită marjă de nebulozitate și că nu este cazul să afișezi absoluta siguranță în afirmații? Oricum, este de ajuns pentru a ne da seama că aparenta, dacă nu ideală, măcar necesară, soluție este departe de a-l mulțumi pe deplin. Prin urmare, nu mai poate fi vorba de nici o încheiere definitivă, ci numai provizorie, calea rămânând în continuare deschisă. „Cheia“ enigmei, socotesc că ar putea fi un singur cuvânt: „lumină“ (sau „strălucire“), pe care Plotin îl folosește cel mai adesea în legătură cu toate tipurile de frumos, evident că asociat întotdeauna cu Frumosul însuși, deși, e adevărat, vorbește în același timp și de strălucirea Inteligenței, Formei sau Ideii.

Să ne amintim că la Platon însuși, Frumosul, deși era o Formă printre atâtea altele, era, totodată, și strălucire a Ființei, capabilă s-o facă pe aceasta să fie văzută, iubită și dorită. El reprezenta cea mai luminoasă dintre Idei, fiind o chintesență a strălucirii fiecăreia în parte și a tuturor împreună. Numai așa îi putem explica posibilitatea de penetrare atât de departe și atât de profund

în lumea lucrurilor, ca și capacitatea de a declanșa (în urma șocului produs ființelor în momentul contactului cu el) procesul atât de complex al anamnezei, culminând cu contopirea pe cale cognitivă cu Ființa în prezența indispensabilă a aceluiași Frumos. La Platon deci, Frumosul poate fi socotit ca luminează a Ființei și, în ultimă instanță, ca Ființa care strălucește, deci Principiul, în timp ce, la Plotin, el e lumina care luminează Ființa, venind de la Bine. Iar aici nu se mai admite identitatea între lumina Binelui și Bine (care strălucește), Plotin fiind cu mult mai sever și mai riguros în ierarhiile pe care le stabilește.

Frumosul, ca luminează, se află, așadar, între Bine și Inteligență, fără să se confunde cu nici unul dintre ele. Desigur că există dintotdeauna, ca și Binele, și intim legat de acesta, care nu poate să nu strălucească, dar nu este Binele. La rândul ei, Inteligența nu poate fi ceea ce este fără strălucire, dar, cu toate că trebuie să fie și este luminoasă, nu e totuna cu lumina, deși Plotin vorbește de „o lumină incorporală, care este rațiune și Idee“ (*Enneade*, I, VI, 3), iar focul, de exemplu, e clasat în rândul Ideilor tocmai pentru că luminează și strălucește. Mai mult, tot ceea ce este urât este socotit, în mod inevitabil, întunecat și irațional.

Dar în toate aceste cazuri, inclusiv al Inteligenței, avem de-a face cu o lumină care deja a primit o formă, a căpătat o anume determinare, s-a canalizat, cel puțin, pe o anume direcție și, deci, se supune unei cenzuri. Nu aceasta este, însă, situația Frumosului absolut, despre care, atunci când aduceam în discuție argumentele lui Plotin în favoarea identificării lui cu Binele, spuneam că nu suportă constrângerea nici unei forme, aflându-se dincolo nu numai de orice configurație strictă, ci chiar de Forma în sine care, deși nu admite limitări, are totuși o măsură, pe când Frumosul, nu!

Și atunci, dacă nu este Inteligența, dacă nu este nici Binele, nu mai rămâne decât soluția că el reprezintă aceeași energie debordantă a celui din urmă, expresie concretă, „extra-muros“, a imensei lui bogății „interioare“, pe care altă dată am numit-o fie putere (forță) creatoare, fie viață, fie lumină. Iată-o că de data aceasta se dezvăluie ca fiind Frumosul. Iar eventualei obiecții cum că ea ar fi năvalnică, nedisciplinată, ca un fel de viitură, de

forță oarbă, brută și irezistibilă a naturii, care poate trezi spaimă și sentimentul neputinței, în timp ce Frumosul trebuie să fie gingaș, plăcut, armonios, nu-i vom răspunde decât că, astfel, continuă să cultive aceleași vechi prejudecăți în legătură cu Frumosul, prejudecăți pe care Plotin atâta s-a străduit să le înlăture! Căci nu e vorba de *armonie*, în primul rând, aici; armonia e numai un caz particular; cele ce primează sunt lumina și viața; în așa măsură, încât Plotin e în stare să afirme răspicat că numai ceea ce viețuiește poate fi cu adevărat frumos și că, oricum, întotdeauna, un om, de exemplu, urât, dar viu, va fi mai frumos decât cea mai reușită statuie a unui om frumos, în ciuda lipsei proporțiilor juste în corpul său.

Cât despre faptul că Frumosul ar fi nu orice lumină, ci numai una rațională, fiind astfel incompatibil cu dezordinea și presupunând inteligența, spunem doar că a fi deasupra și înaintea rațiunii nu înseamnă cătuși de puțin a fi irațional. Iar așa-zisa dezordine nu e formată din rămășițele întâmplătoare, strânse grămadă, ale unei lumi distruse, ci reprezintă haosul care-și caută cu frenezie drumul, copleșitor prin mulțimea sevelor proaspete împletindu-se, răsucindu-se, dar și precipitându-se dornice de o cât mai grabnică individualizare, haosul deci, nu de sfârșit, ci de început de lume, gata-gata să se transforme în cosmos. În ceea ce privește spaima pe care „forța necontrolată“ e acuzată că ne-o provoacă, iată ce Plotin însuși afirmă: „atunci când zărești frumusețile inteligibile, simți o bucurie, o uimire și o spaimă“, acestea fiind, de fapt, „emoțiile care trebuie să se producă în privința a ceea ce este frumos, stupefăcerea, uimirea voioasă, dorința, dragostea și spaima însoțite de plăcere“ (*Enneade*, I, VI, 4). De altfel, Binele nu-și scapă nici o clipă din mână forța și nu se poate spune că ea ar fi cumva necontrolată decât în felul acelei indeterminări (ce exprimă, la alt nivel, indeterminarea Binelui însuși), care îi va permite să confere, fără a se epuiza sau mutila cumva, mulțimea modurilor de a fi frumos pentru tot ce se află mai jos de ea. Iar în calitate de subordonat, nimic nu va scăpa pecetei ei inconfundabile.

De acum încolo, orice problemă capătă o soluție sau alta în funcție de unghiul de abordare, de perspectivă. Cel mai corect e să ții cont de cât mai multe dintre acestea, eventual de toate. De exemplu, așa cum Frumosul este bun, dar Binele nu e frumos, datorită pozițiilor lor de imediată subordonare unilaterală, tot așa Frumosul nu este inteligent (ca, de altfel, nici Binele), cu toate că Inteligența nu poate să nu fie frumoasă. În schimb, dacă luăm în considerare un lucru oarecare, component al lumii sensibile, el trebuie să fie și frumos, și inteligent, și bun, deci toate la un loc în cazul în care posedă măcar una din aceste însușiri, iar măsura în care o deține pe una este identică celor în care le deține pe celelalte și invers. Evident, acestea toate, ca și fiecare în parte, nu exprimă nimic altceva decât nivelul de realitate pe care a reușit să-l atingă lucrul respectiv, gradul de ființă de care el se bucură. Astfel încât, pentru tot ce se află mai jos de Inteligență, dorința de bine, de ființă și de frumos se confundă în mod invariabil, ceea ce poate să creeze impresia că toate cele trei „bunuri” râvnite nu sunt, în fond, decât unul și același lucru.

E nevoie să pășești pragul lumii inteligibile, s-o parcurgi treaptă cu treaptă și să ajungi până la Bine pentru a te putea dumiri în această privință, ca, de altfel, în oricare alta, Binele fiind ultimul argument, ultima soluție, ultima autoritate. Adică, de fapt, prima: aceea supremă. Dar el nu face decât să confirme și să încununeze prin simpla lui prezență adevărul pe care l-am cucerit încet-încet, urcând pe scara ființei, și pe care îl posedăm întreg în momentul în care am devenit noi înșine Inteligența.

Iar în acest sens, rolul Frumosului este de a pune pecetea strălucirii, de a crea cadrul feeric, încărcat de vrajă și poezie, caracteristic sublimelor revelații, singurul capabil să întrețină dorința, s-o potenteze și să dea naștere în suflet extazului, corolar al relațiilor dintre Bine și „eu”, „eu” reprezentat în timpul acestuia numai prin câteva slabe pâlپări, pe care, de altfel, le va pierde în momentul în care a reușit să-i atingă nivelul maxim, provocându-și expulzarea în Bine.

CAPITOLUL III

BINELE ȘI RĂUL

Dacă Principiul lumii este Binele, dacă acesta veghează atotputernic și imperturbabil din înalt, nelăsând nimic să-i scape de sub control, având grijă de cel mai mărunț lucru, care lui îi datorează totul: existența, natura, rostul; dacă orice ființează nu se află niciunde decât în el, justificându-se numai prin el și rămânând în mod inevitabil sub auspiciile sale, ce șanse mai avem atunci să rezolvăm problema răului? Cum își face el intrarea în univers și, mai ales, cum e posibil să existe?

Oare nu sunt răul și binele două concepte extreme, pur și simplu opuse, aflate, prin urmare, într-un singur gen de relație îngăduit în astfel de cazuri: de excludere reciprocă, adică, practic, de lipsă de relații? Iar dacă Binele reprezintă permanenta prezență, absoluta realitate, și dacă tot ceea ce este se reduce în ultimă instanță la el, n-ar fi cazul să încetăm cumva să mai vorbim despre rău? Căci ce referent ar putea să aibă acest cuvânt? Nici unul, și atunci, încăpătânându-ne să-l luăm în considerare, nu ne-am trezi discutând fără rost, ba chiar, după o întrebare de-a lui Platon (din *Sofistul*), nu cumva, în realitate, nici măcar nu am spune ceva?

Dar atunci cum să ne descurcăm cu cohorte de „rele“ care-și scot capul la tot pasul și peste care dai, cu matematică precizie, oriunde îți întorci privirile? Nu poți, în nici un caz, să le ignori, iar asta nu numai datorită numărului lor; căci, din punct de vedere principial, cel mai mic semn de „răzvrătire“, cea mai neînsemnată abatere de la linia binelui, întâlnită oriunde ar fi, este de ajuns ca

să te pună în alertă, declanșând eforturi serioase de comprehensiune, încercări de justificare a intrusului, de punere de acord și de asimilare a lui la o ordine ce trebuie să rămână „perfect rațională“, ba chiar mai mult: „perfectă“. Dar cum să fie răul, oricât de mic, compatibil, într-un fel sau altul, cu binele? Atunci n-ar mai exista, de la un capăt la altul al universului, decât ființe în armonie, adaptate unele altora, întotdeauna benefice atât lor înșile, cât și indiferent cui, pe deplin mulțumite cu ele și cu binele lor. Iar tainica și fireasca înclinație către „mai bine“, către adevăr, frumos, lumină, n-ar însemna cătuși de puțin durere, prilej de penibile eforturi, de cele mai multe ori disperate, zadarnice, ci bucurie nobilă și calmă, încredere în ele și în ceea ce le susține, emoția înălțătoare provocată de senzația că Absolutul este pe undeva prin preajmă. Universală dorință a Binelui și-ar trăda obiectul dacă ar provoca dezastre și competiție neloaială; un bine, oricât de mic, ar trebui să fie o binecuvântare pentru acela căruia îi este direct adresat, iar pentru întreg restul, măcar inofensiv.

Dacă însă, în fapt, mai niciodată nu se întâmplă astfel, dacă oricărei acțiuni ești nevoit să-i cântărești avantajele, dar și dezavantajele, dacă răul se împletește întotdeauna în cele mai variate proporții cu binele, înseamnă că cel dintâi are o existență autonomă și dispune de o anumită forță de atracție asemănătoare cumva celei a Binelui, numai că efectele lui reprezintă inversul celorlalte. El trebuie să fie răspunzător de toate neajunsurile, toate neîmplinirile, toate nenorocirile, de spaime, de ratări, de perfidii, de drame; lui trebuie să-i cerem socoteală nu pentru faptul că nu suntem desăvârșiți, dar că ne pierdem, uneori, umanitatea; nu pentru că nimic nu este așa cum ar trebui să fie, ci fiindcă, de multe ori, lucrurile se întâmplă exact cum nu ar trebui.

Cum rămâne, atunci, cu atotputernicia și omniprezența binelui? Să fie vorba numai de o predominare, și întreaga problemă să eșueze într-o statistică rece? În orice caz, experiența cotidiană comună ne face să fim destul de sceptici în ceea ce privește rezultatul final. Sau să existe, totuși, o modalitate prin care, în ciuda absenței binelui sau chiar a dominației evidente a răului, Binele să rămână nelipsit acolo și neștirbit? În ce condiții mani-

festarea răului ar putea să nu îl afecteze în nici un fel măcar pe el însuși, de vreme ce nu ne e permis a spera aceeași performanță când este vorba de mulțimea celor imperfecte, prea fragile pentru a fi capabile de aceeași absolută imunitate?

Dar, oare, să nu-l influențeze cu nimic această străină ingerință în raporturile proprii cu lucrurile, generatoare de atâtea disfuncționalități printre cele din urmă? Să nu-i periclitizeze defel condiția de Principiu? Nu e, cumva, o breșă făcută în unitatea lui de monolit? Și nu se conturează amenințător ca un al doilea Principiu, care, chiar dacă nu e în stare să atingă anumite zone privilegiate, are totuși în subordine teritorii destul de însemnate pentru a fi îndreptățit să aspire la un astfel de titlu? Să fie, oare, lumea inteligibilă domeniul exclusiv al Binelui, iar dincolo de granițele ei acesta să aibă numai sarcina de a îndulci, de a face suportabil, uneori chiar de a ascunde sau contracara efectele Răului, care, dacă ar fi lăsat nesupravegheat, în scurt timp ar degrada și ar distruge totul? Sau, atât și este îndeajuns pentru a demonstra că cele două nu sunt realități perfect paralele, că Binele își domină și își ține în frâu rivalul, deci că ne aflăm, oricum, indiferent de situație, între limitele aceluiași Principiu!

Problemele nu sunt nicidecum simple, iar abordarea lor, dacă vrea să-și păstreze șansa unei rezolvări cel puțin verosimile, v-a trebui să adopte tactica înaintării prudente și jocul nuanțelor infinitezimale. În ceea ce-l privește, Plotin nu se gândește nici o clipă să nege răul, tot efortul lui îndreptându-se spre a-l justifica și a-l pune la „locul lui“, în sensul de a-i măsura exact rolul pe care îl joacă în cadrul realității. Încearcă totodată să înlăture, pe cât posibil, gravele dificultăți logice care rezultă din prezența lui alături de bine. În primul rând, îi recunoaște deschis statutul de contrariu al binelui și, în această calitate, socotește că trebuie să existe la rândul său în el însuși, ca ceva distinct de atributul pe care poate să-l posede un lucru sau altul. Răul este, astfel, mai mult decât un accident al unui subiect diferit de sine și face figură autonomă, la cea mai îndepărtată distanță posibilă de Bine.

Așadar, „contrariul naturii Binelui este natura și principiul Răului, căci există două principii; unul este cel al binelor și

celălalt cel al relelor; fiecare din caracteristicile conținute în una din aceste două naturi este contrariu al fiecăreia din caracteristicile conținute în cealaltă; deci, luate în ansamblul lor, ele sunt contrare una celeilalte și încă mult mai mult decât celelalte contrarii; căci celelalte contrarii sunt de aceeași specie sau de același gen, și lucrurile în care sunt au ceva caracter comun; dar binele este separat de rău; toate elementele care constituie esența unuia își au contrariile lor în esența celuilalt. Cum să nu fie ele contrarii în cel mai înalt punct, de vreme ce contrariile se definesc ca «lucrurile cele mai îndepărtate unul de altul»? (Enneade, I, VIII, 6.)

Deci ele nu numai că sunt contrarii, ca o mulțime de alte lucruri, dar constituie contrariile însele, model ideal al tuturor, căci nu mai există nici o alta, a treia, realitate pe care s-o „taie“ perfect pe din două, căreia, reunite, să-i confere din nou unitate și care să constituie, în secret, fondul lor comun sau baza de susținere a amândurora. Aici, din punctul de vedere al sferei pe care o reprezintă, există aceeași extremă diferență, iar dezechilibrul de forțe este total. Căci, de vreme ce Binele este întreaga realitate, de vreme ce nu există nimic în afara lui, în condițiile în care el este totul și cuprinde totul, ce-i mai rămâne răului? Nimicul, iluzia, minciuna, aparența!

Să însemne asta că el nu există câtuși de puțin, că noi suntem victime ale unei grave confuzii sau ale unei persistente auto-amăgiri atunci când etichetăm drept „rele“ diferite lucruri și când suntem în stare să enumerăm, una după alta, aproape la nesfârșit, tot felul de posibile nenorociri pe care nu imaginația este cea care le plăsmuiește, ci fac parte, toate, din panoplia „încercărilor vieții“? Poate că acesta este adevărul, dar numai în anumite cazuri, căci, altfel, modul nostru de a recepta lumea n-ar mai fi decât o uriașă mistificare. În plus, indiferent de cauză, nu putem nega autenticitatea stărilor sufletești, a trăirilor, care sunt entități cu proprie identitate, contribuind ca atare, prin forma și conținutul lor, la configurarea concretă a realității. Și atunci, putem foarte bine să ne aflăm în postura copiilor, fie! Dar în fața unui copil care

plânge cu disperare, poți cel mult să constăți că nu are motiv s-o facă, dar în nici un caz nu-i poți nega intensitatea suferinței!

Iată, deci, o iluzie care dispune totuși de suficientă forță pentru a fi capabilă să influențeze, într-un chip deloc neglijabil, o bună parte a realității. O iluzie căreia Plotin nu evită să-i spună principiul rețelor, analog și simetric cu binele principiu al binelor, ceea ce ne impune revenirea la o mai veche întrebare: este Răul, într-adevăr, cel de-al doilea Principiu al lumii? El și Binele să stea, fiecare, la câte un pol al realității, astfel încât, de acolo, să-și exercite seducția asupra lucrurilor, la concurență unul cu celălalt, înregistrând rând pe rând victorii și înfrângeri mai mult sau mai puțin importante, fără însă ca nici una din ele să perturbe un anume, funciar, echilibru? Este, deci, Răul necesar, esențial și, în aceeași măsură ca Binele, primordial, ca și când acesta din urmă nu ar exista decât dacă ar avea permanent în față propria, răsturnată, imagine, proiectată ca într-o oglindă strâmbă? Și de ce, oare, acest lucru? Pentru a nu lăsa de-o parte nici cea mai mică posibilitate de a fi, iar lumea să se constituie ca un întreg desăvârșit? Dar de unde această imensă putere de atracție și capacitatea de instituire a unei imagini? Ne este permis, în vreun fel oarecare, să înălțăm iluzia la rangul de Principiu? Sau poate că Binele însuși reprezintă la rândul lui tot o imagine, aceea a Răului, transpusă pe cu totul alte coordonate, și anume cele pozitive? Este, desigur, cazul să facem, în această problemă, cât de câtă lumină.

Binele este, într-adevăr, unicul și supremul principiu, pentru că este singurul desăvârșit. Nici o altă realitate nu e capabilă ca, rămânând ceea ce este, să obțină cote de performanță la nivelul acestuia, astfel încât, ori va fi întotdeauna altceva și mai puțin decât acesta, ori se va contopi cu el. Ceea ce, însă, nu va împiedica Binele să fie totodată el însuși și oricare alt lucru, în calitate de izvor și temei al tuturor. Căci el este Unul și Cel dintâi, urmând să păstreze aceleași caracteristici chiar în condițiile în care din sine vor începe să țâșnească rând pe rând realități din ce în ce mai imperfecte, mai îndepărtate de origine. Fiindcă toate nu au decât sarcina de a etala, cu mijloace proprii și numai pe o anumită

latură, conținutul infinit al acestuia, fără a avea în nici un caz pretenția ca, însumate, să fie capabile să ofere o imagine completă și clară a ceea ce reprezintă el cu adevărat. Pentru că acesta, deși este toate la un loc, nu înseamnă nimic anume și, în ciuda faptului că este întreg în fiecare, se situează tot atât de intact dincolo de orice.

De aceea, el este și nu este în același timp. Nu este, pentru că nu reprezintă Ființa, care este altceva decât el, dar nu se poate să nu fie, de vreme ce se află dincolo de Ființă, constituind mai mult decât aceasta. Este o dovadă că, în sine, nu are în nici un caz de-a face cu nimicul, că reprezintă însăși plenitudinea, saturația, compactul (dar numai în sens că nu există în el nici o fisură care să însemne lipsa, golul, eventual excesul, tensiunea, dezechilibrul). Așadar, cât vezi cu ochii, mai bine zis, cât ești în stare să cuprinzi cu mintea, numai măsură, seninătate, calm, repaus. Excluz ca o asemenea realitate să mai aibă nevoie de o alta, complementară, sau să nu fie capabilă de a-și asuma, singură, responsabilitățile Principiului. Iar dacă Plotin vorbește de Inteligență și de suflet ca de principii de al doilea, respectiv de al treilea rang, am arătat în ce măsură este îndreptățit s-o facă. În nici un caz, însă, nu mai admite un al patrulea principiu și sub nici o formă Răul nu are ce căuta în compania lor.

Dar noi știm foarte bine că principiul prim nu se limitează la deplina etalare a sferei divinului inteligibil. Efluviile sale de strălucire îi depășesc conturul. Și iată-le străbătând zone tot mai îndepărtate, pe care le creează în măsura în care le luminează. Și cu cât distanța față de ineputizabila sursă crește, cu atât razele devin tot mai stinse, până ce ajung simple licăriri. Fiecare treaptă de luminozitate întruchipează o nouă ființă, a cărei legătură cu cel dintâi este mai slabă decât a celei precedente, iar în ceea ce privește asemănarea, urmează și ea aceeași regulă simplă a progresiei descrescătoare, până când ultima pâlpăire se stinge, înghițită de întunericul care își face brusc apariția: greoi, compact, ca un zid dur și rece, după ce, multă vreme, își făcuse bănuită prezența prin intermediul umbrei și al penumbrei.

Cine să fie, oare, răspunzător, de nașterea acestuia? Cine l-a generat, asemeni celorlalte două, dându-i astfel dreptul să se afirme și să se manifeste? De bună seamă că el singur nu, altfel n-ar mai fi ultima din șirul atâtor apariții, iar singura existență care se justifică prin ea însăși este numai cea perfectă, deci a Binelui. Și atunci nu ne mai rămâne decât lumina, mesagera acestuia, ba chiar Binele însuși, angajat într-o irezistibilă aventură în afara sinelui cel mai strict. Cea mai mică și cea de pe urmă lumină, ivită datorită unui efort epuizant al aceleia ce o precede, nu mai are de unde să primească forța unei creații pe măsură, situată, adică, pe direcția binelui și a ființei. E semn că toate posibilitățile în acest sens au fost deja consumate. Ce-i mai rămâne de făcut decât să se stingă, punând capăt înaintării până atunci nestăvilite, oarecum triumfale, desfășurată în virtutea unei inerții, a mișcării de explozie inițiale ce părea la un moment dat a nu avea nici o barieră?

Să fie, astfel, oprirea o dezmințire și un eșec? Desigur, nu, de vreme ce numai măsura justă, rațională, poate intra în grațiile perfecțiunii, în timp ce infinitul înseamnă permanenta deschidere, nedeterminare, deci nedesăvârșire. Așadar, stingându-se, lumina naște întunericul. Acesta nu era deja acolo, abia așteptând ca lumina să-și piardă forța de a-l mai destrăma și a-l face mereu să se retragă, devenind suficient de neputincioasă pentru a-i opri înaintarea. Ar însemna că el ar fi cel puțin coetern cu Binele însuși, acesta fiind de la început nevoit să „explodeze” într-un întuneric care-l înconjoară din toate părțile, pe care nu face decât să-l ascundă sau să-l alunge, dar asta numai până la un anumit punct, dincolo de care îl lasă să-și exercite, nestingherit, autoritatea supremă. Și cu cât cercul Binelui ar fi mai larg, cu atât ne oferă o idee mai precisă despre ceea ce poate să însemne puterea întunericului, ce stăpânește totul în afara acestor granițe.

Dar acest lucru nu este posibil, de vreme ce am demonstrat deja că Totul nu este decât Binele, care este Întâiul și Singurul, toate celelalte realități fiindu-i ulterioare. Prin urmare, întunericul trebuie și el să se nască, anume mult în urmă, tocmai la final, în condițiile în care Binele e lumina. Iar acesta îl generează din nevoia de a se delimita, de a-i oferi un contur precis sferei sale,

asigurându-i completitudinea și perfecțiunea. Așadar, ultima rază sau ultimul cerc de raze rarefiate, de același fel, se stinge generând opacul și amorful. Dincolo de el, limită extremă abia pălpăitoare, nu mai putem vorbi, sub nici o formă, de Bine. Dar nici despre nimic altceva decât de lipsa lui totală, desăvârșită. Această lipsă absolută a Binelui, generatoare de întuneric, ba chiar substanța însăși a întunericului, nu poate fi decât răul, opusul său de drept și de fapt, căruia el însuși îi dă naștere ca ultimă, inevitabilă operă, care nu mai păstrează nimic din Creator, fapt însă ce nu-l împiedică pe acesta să-i constituie originea și temeiul.

Iar tot acest discurs, Plotin îl rezumă în felul următor: „...de vreme ce Binele nu există singur, există, cu necesitate, în seria lucrurilor care ies din el sau, dacă vrem, care coboară din el, îndepărtându-se, un termen ultim, după care nimic nu mai poate fi generat; acest termen este răul. Există, în mod necesar, ceva după Primul; deci există un termen ultim; acest termen este materia, care nu mai are nici o parte de Bine. Aceasta este necesitatea răului.“ (*Enneade*, I, VIII, 7.)

Așadar, răul se dovedește a fi necesar, revelându-se totodată ca identic materiei. Poate că tocmai în virtutea acestei identități i-a acordat Plotin statut de Principiu Răului, dat fiind faptul că materia este, alături de formă, indispensabilă pentru orice lucru, în așa fel încât o găsim cumva chiar în lumea inteligibilă! Deși, e adevărat că acolo nu are mai nimic în comun cu materia sensibilă, fiind la rândul său o Formă printre celelalte, jucând rol de substrat comun al tuturor Ideilor sau denumind Forma inferioară aflată în raport cu cea imediat superioară, așa cum, de exemplu, este sufletul față de Inteligență: ca receptacol, deci.

Nu este însă cazul, pentru că materia autentică, cea sensibilă, nu are nici un atribut aparte care să-i netezească oarecum accesul către o poziție privilegiată. „Putem, într-adevăr, să concepem răul, spune Plotin, considerând că este pentru bine ca lipsa de măsură în raport cu măsura, ca ilimitatul față de limită, ca informul față de cauza formală, ca ființa etern deficientă față de ființa care își este suficientă ei însăși; el este mereu determinat, mereu instabil, complet pasiv, niciodată saturat, sărăcie totală; iată, nu atributele accidentale, ci substanța însăși a răului, [...]

dacă răul poate avea o substanță; iată Primul Rău, Răul în sine, pe care ni-l descoperă raționamentul“ (*Enneade*, I, VIII, 3). Vom vedea, în curând, că nu altele sunt caracteristicile materiei sau, mai bine zis, însăși substanța sa.

Materia e întâlnită, asemeni răului, la același capăt de drum care pornește de la Bine, din aceeași nevoie de a încheia procesul desfășurării sale regresive, dar și pentru a oferi un substrat comun lucrurilor din care „are de gând“ să facă o nouă lume și care nu pot fi numai simple reflexe ale Formelor. De aceea, Plotin pare să schimbe puțin scenariul, afirmând că materia se ivește imediat după ființele inteligibile, făcând să fie sărită dintr-o dată mulțimea gradelor de ființare, pentru că, într-adevăr, aceasta nu se situează la nivelul nici unuia dintre ele, fiind azvârlită undeva și izolată, în calitate de veritabilă neființă. Dar numai cu ajutorul expres al ei va putea Principiul creator să reproducă întreaga diversitate a modelelor lumii inteligibile, deci e nevoie ca materia să existe înaintea lucrului în a cărui componentă va intra. Numai că, deși anterioară, ea reprezintă mai puțin decât acesta, de aceea este, în mod logic, mai îndepărtată decât el de Bine, iar locul ei cel mai firesc se află la marginea și dincolo de toate lucrurile, ca ultima realitate posibilă a unei serii descrescătoare.

Într-adevăr, atunci când sufletul, debordând de forță creatoare și stăpânit de dorința de autoafirmare, își întoarce fața de la inteligibil, parcurge mai întâi, în ordine, stadiile de suflet rațional, senzitiv și vegetativ. Cel din urmă, prea slab ca să mai poată da naștere unei configurații vii și precise, eșuează în totală indeterminare, amorfă și lipsită de viață. Aceasta este materia, care, fără să aibă în ea însăși nici cea mai mică determinare, reprezentând absoluta sărăcie și golul, este capabilă să primească în sine orice formă. Mai mult, în calitate de lipsă, având o nevoie interioară de împlinire, e atât de avidă și de maleabilă, încât poate să ia rând pe rând chipul fiecăreia, participând astfel, după propriile puteri, la Bine.

În urma acestei informări a materiei, realizată prin intermediul sufletului, își face apariția corpul, care niciodată nu este corp pur și simplu, ci întotdeauna are în sine amprenta distinctă a unui lucru. Dar pentru a deveni în mod real acel lucru, va trebui

să aștepte, încă o dată, bunăvoința și compania sufletului spre a-i acorda viața. Prin urmare, materia e receptacolul nesfârșit de încăpător al tuturor formelor. Aceasta nu înseamnă că posedă prin sine întindere sau volum care să le cuprindă ca într-un spațiu, căci spațiul însuși nu apare decât în momentul în care materia capătă formele respective, în urma unei inițiative care nu-i aparține ei, ci Principiului-creator.

Prin urmare, materia nu posedă nici o calitate din cele ce aparțin lucrurilor, contur, mărime, culoare, densitate, masă, volum, mai mult: ea nu este nici una din ele, ansamblul câtorva sau toate la un loc, căci acestea reprezintă Forme pure, iar materia este departe de a fi Formă, situându-se chiar la opusul ei cu lipsa sa de măsură, cu nelimitarea, obscuritatea și indeterminarea sa. În schimb, tocmai datorită acestei lipse de contur ferm, acestei labilități extreme, deși în fapt este o realitate simplă, materia poate deveni orice altceva, practic, toate lucrurile. Cu alte cuvinte, este potența tuturor. Aceasta însă pentru Plotin echivalează doar cu o aspirație mereu neîmplinită, ceea ce îl determină să-i acorde numai o ființă în așteptare, proiectată într-un etern viitor, îndepărtându-se cu fiecare pas ce pare s-o apropie, oprind materia întotdeauna în pragul ei. Astfel încât actul care pare s-o informeze nu este, în ultimă instanță, decât amăgire, având drept efect o iluzorie transformare, căci, în realitate, materia rămâne mai departe intactă, identică cu sine și impasibilă. Totul se petrece undeva la suprafața acesteia, fără s-o poată afecta în esență, iar ca dovadă stă însuși faptul că ea poate, cu aceeași extremă ușurință cu care a primit o formă, să se debaraseze de aceasta, îmbrățișând o cu totul alta.

Într-adevăr, materia nu este potența unui lucru determinat, așa cum este arama pentru statuie, deoarece arama este, deja, un compus al materiei cu forma, cu o traiectorie a evoluției practic fixată, incapabilă să se mai deschidă și să primească în sine indiferent ce formă, care, în momentul receptării sale, pune stăpânire deplină pe aceasta, transformând-o în altceva. Materia originală însă nu are voie să se piardă pe sine, căci reprezintă substratul devenirii și trebuie să rămână, deci, în afara acesteia. Ea face ca

lucrurile, atunci când pier, să nu se destrame pur și simplu în neant, căci, astfel, n-ar mai fi posibilă nici o renaștere. Dar lucrurile apar și dispar încontinuu, transformându-se unele în altele firesc, pentru că toate au în ele un același element comun, etern, indestructibil, care, pentru a rămâne astfel, se arată imun față de orice posibilă afecțiune. De altfel, spuneam altădată că materia nu primește în sine Formele ca atare, ci numai niște reflexe ale lor, ceea ce îi ușurează sarcina de a rezista oricărei acțiuni exercitate asupra ei.

În felul acesta se rezolvă și problema participării sale la Bine, menită să creeze destule dificultăți. Căci, asemenea oricărei realități care nu este absolută, și materia e firesc să participe, într-un fel sau altul, la temeiul suprem, justificându-și propria existență, în aceeași măsură ca și aceea, din perspectiva principiului tuturorora. Dar dacă Binele este infinita forță și bogăție, creator și dătător de frumusețe, ființă, virtute, formă, înțelepciune, viață, am văzut deja că natura materiei se sustrage oricărei determinări, astfel încât ea nu poate fi decât diformă, urâtă, săracă, vicioasă, prin urmare, neființa în sine, deci Răul absolut. Și atunci „cum, materia, dacă este rea, ar putea să dorească binele, fără să-și piardă ființa prin această participare? Dacă ar exista participare veritabilă și dacă ea ar fi într-adevăr alterată de către bine, ea n-ar mai fi de natură rea.“ (*Enneade*, III, VI, 11.) Ar însemna atunci că nu materia ar fi ultimul termen al realității, ceea ce însă n-ar schimba lucrurile în legătură cu relația dintre cei doi poli, neapărat necesari, ai acesteia.

Însă materia nu-și dezmente propria condiție și locul inconfundabil în cadrul universului, astfel încât iată-l pe Plotin vorbind, în ceea ce o privește, doar de aparență de participare sau de o participare impasibilă, fapt care nu înseamnă nici afirmare, dar nici negare, ci o situație echivocă, în măsură să mențină un echilibru necesar de o parte și de alta: „De unde acest rezultat extraordinar că ea participă la ființă fără să participe la ea și că obține ceva din vecinătatea cu aceasta, cu toate că natura sa face imposibilă orice unire intimă. Ceea ce materia a luat de la ființă alunecă pe ea ca pe un lucru de natură străină, așa cum ecoul este

înapoiat de către suprafețele netede și drepte; [...] materia a rămas aceeași și n-a primit nimic; ea oprește raza ce procede de la ființe și o înapoiază.“ (*Enneade*, III, VI, 14.)

Același este și modul de participare a răului la Bine, care îl face să nu se dezmință ca atare, dar nici să piardă șansa de a fi, totuși, ceva, în ciuda faptului că așa-zisa lui ființă este doar o fantomă, o umbră, o minciună, adică o veritabilă neființă. Care totuși este și căreia nu i se poate ignora prezența acceptată ca inevitabilă, ba chiar ca necesară, de vreme ce are sarcina expresă de a duce la bun sfârșit opera rațiunii, contribuind la instaurarea unei ordini față de care numai în aparență se opune.

De altfel, materia, implicit răul, este doar o condiție indispensabilă a creării lumii; nu ei îi aparține inițiativa în acest sens, mulțumindu-se doar să joace rol de oglindă în care Formele să-și poată reflecta imaginile. Acestea, o dată fixate pe suprafața înșelătoare a unui astfel de obiect, simbol al aparenței, nu sunt altceva decât lucrurile sensibile, care desigur, n-ar lua naștere nici în cazul absenței Formelor, nici în cel al inexistenței materiei, conlucrarea dintre cele două tipuri de cauze fiind absolut necesară. Așa încât, chiar dacă Plotin vorbește de o „îndrăzneală“ a materiei, care, în calitate de lipsă absolută, solicită practic informarea, fiind avidă să-și umple golul pe care îl reprezintă, ba mai mult, de o tendință de acaparare și dominare din partea sa a reflexului Formei, în momentul în care îl primește, materia denotă o totală pasivitate. Ea nu forțează în vreun fel imaginile să „coboare“ și nu opune nici cea mai mică rezistență în momentul în care acestea o fac, primind în sine orice, oricât, fiind capabilă să se muleze instantaneu pe indiferent ce configurație, dar la fel de bine putând s-o piardă în clipa următoare, fără să fie afectată cu nimic nici prin pierdere, nici prin câștig.

Afecțiunea o suferă, în schimb, imaginile Formelor, care se ciocnesc între ele, opun unele altora rezistență sau se alungă reciproc în cazul în care sunt incompatibile și se întâmplă cumva să intre într-un contact oarecare. Dar în rest, materia, asemenea sufletului, este în stare să cuprindă la un moment dat toate Formele, deși pentru asta are nevoie de un spațiu în care să le

desfășoare și de timp, deoarece nu poate să le primească, spre deosebire de acela, decât pe rând, una după alta. Oricum ar fi, universul, de la un capăt la altul, dobândește consistență sensibilă tot în cadrul și prin intermediul materiei, de vreme ce, în fond, își are și el modelul într-o rațiune ideală care, ca toate celelalte, este la fel de aptă pentru a fi oglindită. Și, deși rolul activ în oglindire îl are subiectul, acesta rămâne, totuși, neclintit, în timp ce aceea care se agită este materia, care trebuie să asimileze noul conținut formal, să i se adapteze și să-și impună astfel necesare modificări.

Alte inevitabile schimbări va suferi, desigur, nu subiectul, ci imaginea lui, ce se resimte în urma contactului cu mediul care-i condiționează apariția. De aceea nu vom avea niciodată de-a face cu o reproducere a ei fidelă, ci doar cu una aproximativă, încărcată de toate neajunsurile ce caracterizează materia, care, fără a fi activă, formează totuși un compus cu mesagerul Formei, compus căruia, în calitate de parte, îi imprimă, de la sine, natura proprie. Așa încât rezultatul, ființa concretă, materială, este un amestec de formă și lipsă de formă, de măsură și de exces, de rațional și irațional. Iar din cauză că materia nu este pe deplin anihilată de formă, el este o ființă inferioară, coruptibilă și, în funcție de ponderea celor două componente, mai mult sau mai puțin atinsă de rău și de urâtenie.

Tocmai după aceste semne ale imperfecțiunii și degradării avem posibilitatea de a depista prezența materiei în lucruri, pentru că ea, ca atare, este un incorporeal, de vreme ce, așa cum arătam mai sus, condiționează formarea corpurilor, fiindu-le anterioară. Prin urmare, rămâne invizibilă și, de altfel, nu intră sub incidența acțiunii nici unuia dintre simțurile noastre, pentru că nu posedă nici o calitate perceptibilă, nerelevându-se, asemenea Răului în sine, decât raționamentului, și nici măcar lui în sensul propriu al cuvântului, căci forma și materia sunt, practic, inseparabile în lucruri, numai gândirea poate să le separe, prin analiză.

Astfel, gândirea divizează până ajunge în străfundurile ființei, iar acolo dă peste ceva opac, ce nu mai poate fi divizat, analizat: materia. Lumina ce i-a permis până acum să înainteze, să vadă și să cunoască provine de la Formă, este chiar imaginea acesteia; și

numai pe ea o vede inteligența, care însă deduce că, sub această lumină, trebuie să se afle un fond obscur, profund. Exact cum, pentru ochi, întunericul este materia oricărei culori vizibile, tot așa, pentru suflet, materia este ceea ce rămâne după ce li se ia obiectelor sensibile toate formele sau calitățile acestora, care pentru el sunt ca lumina. În momentul în care a rămas fără lumină îi este imposibil să mai discearnă ceva și, identificându-se cu obscuritatea, are viziunea obscurității, ca și când ar vedea cea mai urâtă realitate, lipsită de orice culoare, mărime sau contur. Sufletul se găsește astfel într-o stare de nedeterminare, care nu înseamnă chiar totala necunoaștere, căci el gândește totuși, deși într-un mod obscur, neautentic, pentru că, de fapt, se apleacă asupra neființei, și cum să gândești asupra a ceva ce nu există?

Prin urmare, materia este ceva nedeterminat, despre ea nu ne putem forma o noțiune precisă și nici nu putem ține un discurs încheiat, trebuind să ne mulțumim numai cu o impresie vagă, deoarece așa-zisa gândire a ei este mai curând negația oricărei gândiri. Ea este percepută „printr-un raționament care nu vine de la Inteligență, ci care este gol de idei și pe care îl numim un «raționament nelegitim» (*Enneade*, II, IV, 12), chemat să sugereze existența altuia în mod absolut, pentru că materia, ca privație, nu se caracterizează prin nimic pozitiv, este lipsa oricărei calități și negația oricărei forme, reprezentând, în raport cu toate lucrurile la un loc și cu fiecare în parte, „altul“.

E adevărat că, până la urmă, Inteligența este cea care o vede, ea rămânând cel mai penetrant instrument al cunoașterii și singurul capabil să dobândească adevărul, dar e vorba de „o inteligență diferită de ea însăși, care nu este veritabila Inteligență, pentru că ea se resemnează să vadă ceea ce nu-i aparține. Ea este ca ochiul care se îndepărtează de lumină ca să vadă obscuritatea, el nu mai vede, de vreme ce a abandonat lumina cu ajutorul căreia nu poate să vadă obscuritatea; fără ea deci, nu poate să vadă; poate doar să nu vadă, și în aceasta constă vederea obscurității, în măsura în care aceasta este posibil. Tot așa Inteligența își abandonează natura interioară, iese din ea însăși și înaintează până la un domeniu care nu mai este al său, nu mai aduce cu ea propria sa

lumină și este afectată într-un chip contrar ființei sale ca să vadă realitatea contrară sieși.“ (*Enneade*, I, VIII, 9.)

De aceea spune Plotin că materia nu devine niciodată asemănătoare Zeului, nici înțeles ca Inteligență, dar nici ca Zeu prim, cu toate că, dacă privim cu atenție, vom întâlni destule puncte comune între ele. Mai întâi, în nici unul dintre cazuri nu avem de-a face cu corpuri, ambele entități fiind anterioare și indispensabile creației acestora. Apoi, în aceeași măsură, nu se angajează în devenire, nici nu sunt devenirea, menținându-și antecedenta față de ea și condiționând-o. Amândouă realitățile sunt simple, indivizibile, lipsite de orice calitate, deși e adevărat că într-un caz e vorba de o unitate densă, compactă, supraabundentă, iar în celălalt de golul și sărăcia împinse până la ultimele consecințe. Prin urmare, și de o parte, și de alta domnește indeterminarea, absența oricărei forme, cu specificul că Binele este dincolo, deasupra și creator al oricărei forme, în vreme ce materia, dincoace, informul absolut, capabil să primească orice configurație, lacom să le cuprindă pe toate, permeabil ca un burete. Nici unuia nu-i este proprie întinderea sau mărimea, atât locul, cât și timpul, de altfel, fiindu-le ulterioare. De aceea, nu întâlnim nicăieri nici o limită și nici o măsură, deși, din alt punct de vedere, numai materia este ilimitatul, în vreme ce Binele, în calitate de ordinea și măsura însăși, e nevoit să-și refuze pierderea de sine printr-o nesfârșită necuprindere. Cu toate astea, el însuși este un infinit al forței și al bogăției, căci este Totul fără ca nimeni să-i fie pe potrivă sau să i se opună. Însă între sine, ca infinit, și materie, rolurile se inversează oarecum, infinitul materiei fiind de data aceasta cel real, autentic, deși nici el nu poate fi infinit în sens de ceea ce nu are capăt. Căci înțeles ca atare, nu mai are cum să intre în componența lucrurilor, chiar dacă statutul materiei, de parte a lor, este, de fapt, iluzoriu.

Pentru că, atât Binele, cât și materia nu suportă, în nici un fel, schimbarea sau alterarea. Amândouă rămân impasibile, mereu identice cu sine, neatinsse câtuși de puțin de ceea ce se petrece în interiorul lor. Izolate și detașate de toate lucrurile, nu sunt nici unul dintre ele, deși, într-un fel, sunt toate lucrurile la un loc.

Binele, în calitate de izvor al tuturorora, iar materia, ca receptacol și ca scenă a manifestării lor neîngrădite. Iar pentru că lucrurile se caracterizează printr-o extremă varietate, având între ele raporturi care evoluează de la simpla diferențiere până la opoziție și conflict, rezultă că ambele sunt așa-zise locuri ale contrariilor. Binele este însă unitatea acestora, atingerea și împăcarea tuturorora, rezolvarea lor într-o realitate ce le transcende, în vreme ce materia reprezintă extrema cealaltă, momentul sau suportul individualizărilor acute și al confruntărilor acerbe.

Este, prin urmare, de prisos a mai accentua faptul că, în aceste condiții, se exclude posibilitatea ca ori Binele, ori materia, ori amândouă să fie cumva genuri prime sau să se situeze într-un gen comun cu alte lucruri. Căci Binele se află dincolo și mai presus de Ființă, iar materia e numai o veșnică și niciodată împlinită aspirație la existență, mereu în pragul acesteia, unde întotdeauna i se interzice accesul. Oricum, amândouă sunt, practic, în afara Ființei, și, cu toate astea, nici uneia nu i se refuză realitatea, deci, bineînțeles, nici faptul că, într-un fel sau altul, „sunt“.

Așadar, există totuși destule asemănări între ceea ce este socotit Prim, Absolutul real, Originarul și ceea ce nu este decât amăgire, inconsistență, fum, așa încât realitatea din urmă pare să fie tot un fel de Absolut, numai că având semnul minus în față. Lucrul e suficient să ne pună în gardă vizavi de autenticitatea lui, căci veritabilul Absolut nu poate să prezinte decât o natură pozitivă, evident în măsura în care ne e permis să vorbim de o „natură“ în cazul său. Nu avem însă de-a face nici doar cu o simplă fotografie pe negativ a Binelui, materia sau răul conturându-se ca ceva distinct, cu individualitate proprie, deținând un domeniu ce-i aparține în exclusivitate, chiar dacă el se întinde doar undeva „la periferie“, adică la cea mai mare distanță posibilă de Bine. Numai că, „cea mai mare distanță“, în anumite condiții, poate fi cea mai mică sau chiar absența oricărei distanțe.

Cu materia se revine, așadar la Bine, dar din partea opusă, ca și când ai înainta în cerc și ai ajunge la un moment dat în același punct de unde ai pornit. Dincolo de materie nu se mai poate merge. Dacă încerci să mai faci un pas, dai tot de Bine, dar dintr-o

dată și devastator, ca și când ai fi forțat niște limite. Este cumva precum la Heraclit: când ai ajuns la ultimul nivel al aparițiilor ce se originează în Principiu, iar calea îți este blocată înainte (sau în jos), pentru că, de fapt, s-a terminat, nu mai există, singura șansă este, din nou, „drumul în sus“. El însă, poate fi parcurs în două moduri distincte: fie treptat, dând înapoi pas cu pas pe urme deja bătătorite, suportând obișnuitele succesive transfigurări: pământ, apă, aer, foc (ceea ce este destul de suportabil, comod și deloc alienant), fie înlăturând toate etapele, refuzând procesul unei adaptări crescendo, foarte bine dozată, trebuind, în schimb, să accepți o purificare bruscă, totală, implicit dură, echivalând cu o moarte obligatorie înaintea oricărei reînvieri: trecerea de la pământ direct la foc, cu alte cuvinte, „incendiul universal“.

Toate acestea arată că, în fond, Binele și Răul sunt unul lângă altul, se ating, sunt lipiți unul celuilalt, numai că stau spate în spate, fiind opuși, fiecare privind în altă direcție. Din această poziție, oarecum stranie, provin atât de uimitoarele similitudini dintre ele, dar și colosala diferență de nivel ontic, datorită căreia respectivele asemănări nu sunt decât la suprafață, pur formale, fără să le imprime cumva sau să fie expresia unei identități de conținut sau de funcționare. Astfel încât nu e posibil să le confunzi vreodată, nici măcar în cazul în care încerci să le privești doar pe fragmente și nu în mod global. Oricum, fiecare reprezintă pentru celălalt o limită dincolo de care nu mai este el însuși, numai că, în cazul răului, limita i se impune, în timp ce Binele și-o instituie singur, pentru a-și putea conferi determinația necesară perfecțiunii sale. Aceasta face ca răul să fie o creație a Binelui, să i se subordoneze și, în ciuda opoziției dintre ele, să reprezinte ultima condiție, indispensabilă pentru ca primul să dobândească supremația absolută, iar împărăția să-i fie completă.

O existență a răului situată în afară, ieșită de sub controlul Binelui, ar însemna o adevărată catastrofă din acest punct de vedere pentru cel din urmă, care n-ar mai putea pretinde rolul de Principiu, iar unitatea însăși a Totului ar fi compromisă. N-ar mai exista Unul ca Primul, și astfel întregul temei al lumii ar fi distrus. Prin urmare, revenind la semnul de întrebare lansat cu mai multă

vreme în urmă, nici nu se pune problema unui al doilea Principiu, de forță și valoare egale cu ale Binelui, ba încă având un sens opus acestuia, Principiu pe care să-l întruchieze Răul. Este adevărat că, născut imediat după cele divine și înaintea tuturor lucrurilor sensibile, reprezentând, de altfel, o condiție indispensabilă pentru existența acestora, răul are o oarecare ascendență asupra lor, fiind capabil să-și exercite o anumită forță de atracție față de ele. Dar aceasta nu este universală, innăscută, originară, asemenea celei a Binelui, ci apare doar în momentul în care ai comis o greșeală, inevitabilă în condițiile lipsei de perfecțiune a lumii lucrurilor, și nu faci efortul de a o îndrepta. Această toleranță înseamnă prima slăbiciune, care moleșește, întunecând rațiunea. Ea va determina, aproape în mod automat, o nouă greșeală, de data asta mai gravă decât cea dinainte și care, tratată cu aceeași comoditate, va declanșa un întreg lanț al faptelor ce nu trebuie făcute.

O dată ce ți-ai întors fața de la Bine, într-un mod mai mult sau mai puțin voluntar, atracția lui scade în intensitate, iar dacă perseverezi, indiferent de motiv, pe această cale, glasul lui se va auzi tot mai stins, până când va ajunge o simplă șoaptă. În schimb, pe terenul lăsat în felul acesta liber, se va infiltra răul, punând din aproape în aproape stăpânire pe un loc care nu-i aparține de drept. Dar, orice s-ar întâmpla într-un caz particular sau altul, răul nu poate să joace decât un rol secundar din perspectiva ansamblului, în cadrul căruia va fi întotdeauna tolerat, niciodată stăpân. Așa încât, condiția de principiu al celor rele, pe care Plotin i-o acordă la un moment dat prin comparație constantă cu Binele-principiu-al-celor-bune, nu e făcută decât să sublinieze distanța extremă la care se află unul față de celălalt, să absolve Binele de răspundere și vinovăție pentru toate neajunsurile evidente ale lumii.

Bineînțeles că, dacă Răul în sine n-ar exista, ar lipsi condiția esențială pentru ca lucrurile rele să apară, dar această situație e identică raportului întâlnit între Frumos și lucrurile frumoase, între Mărime și lucrurile mari, între Curaj și faptele curajoase ș.a.m.d. Astfel încât nu există nici un motiv ca din această cauză Răul să își aroge o poziție privilegiată față de a mulțimii celorlalte principii obișnuite, încercând să submineze autoritatea autenti-

cului Principiu. De altfel, Binele însuși, doar în simpla calitate de principiu al celor bune, nu este nici el capabil să se ridice deasupra lor, pentru că se vede în felul acesta redus la o singură latură, constrâns să-și limiteze acțiunea pe o anumită direcție din cele nenumărate care îi stau în mod obișnuit la îndemână. Or, ele numai împreună pot reprezenta adevărata lui măsură, oferindu-ne o imagine a ceea ce trebuie să fie cu adevărat: principiu nu numai al celor bune, ci al tuturor, indiferent pe ce nivel de realitate s-ar afla, stăpân autocrat atât al Ființei, cât și al neființei, atât al binelor, cât și al relelor, pe care le folosește după plac, punându-le în slujba ordinei absolute pe care o instituie în lume și pe care el însuși o reprezintă în cel mai înalt grad.

În concluzie, nu este cătuși de puțin cazul să ne temem de calificativul de principiu acordat Răului prin comparație cu Binele, în condițiile în care cel din urmă este coborât de pe soclu, făcându-se abstracție de universalitatea sa și pus să funcționeze cot la cot cu o serie de alte realități, cărora, fără a fi absolute, nu li se poate refuza funcția de principiu într-un sens destul de larg al cuvântului, chiar dacă nu în cel mai larg, care ne-ar obliga să-l folosim aproape în toate situațiile în care e vorba de un raport de cauzalitate.

Așezat în felul acesta la locul lui, răul nu mai poate avea aerul că domină universul, lumea în care suntem atât de implicați. De altfel, niciodată nu este întâlnit aici ca atare, în starea sa pură, ci numai în amestecuri variate cu binele, formând împreună un compus de ființă și neființă care-și datorează invariabil gradul de excelență principiului superior, de toate imperfecțiunile fiind responsabil, desigur, răul. Cu toate acestea, compusul reușește să constituie o unitate mai mult sau mai puțin armonioasă, cu o natură proprie supusă unei rațiuni precise, deloc întâmplătoare, integrată în ansambluri din ce în ce mai largi, până când își dovedește necesitatea din perspectiva întregii ordini universale.

Prin urmare, fiecare lucru al acestei lumi, mai înainte de a primi alt calificativ, e un amestec de formă și materie, de rațiune și iraționalitate, de real și iluzie, pe scurt amestec de bine și de rău. Fapt pentru care suportă, desigur, destule neajunsuri, dar care, în

ultimă instanță, se arată a fi un bine atât pentru sine însuși, cât și pentru rest. Căci, oricum, această modalitate de a fi este singura lui șansă de existență, iar ființa sa, oricât de mediocră sau derizorie, este indispensabilă pentru a configura tabloul complet al realității.

La acest nivel, al simplei existențe a lucrurilor, nu putem vorbi de bine sau de rău decât din punct de vedere strict metafizic, ajutându-ne de semnificațiile largi, extrem de generale și de încăpătoare, binecunoscute: perfecțiune și lipsă, măsură și exces, bogăție și sărăcie ș.a.m.d. Conotațiile etice sau juridice rămân deocamdată într-o stare latentă, nefiind sugestive decât pentru o direcție particulară de manifestare a acestora. Ele urmează a „intra pe rol“ în momentul în care se va pune problema conviețuirii lucrurilor, a raporturilor lor efective și a acțiunilor lor concrete unele asupra altora, acțiuni fie directe, fie mediate. Faptul că oamenii, atunci când vorbesc despre rău se gândesc, aproape în exclusivitate, la aspectele negative ale acestei conviețuirii, având tendința de a absolutiza sensuri oarecum marginale ale răului, reprezintă ceva firesc, căci își valorifică astfel una din cele mai evidente experiențe. Dar, învărtindu-se în cercul lui: „dăunător“, „nefavorabil“, „nedrept“, „nepotrivit“, „îngrozitor“, „oribil“ etc., nu vor putea niciodată să atingă esența răului, care nu are nimic comun cu spaima, groaza, neliniștea, durerea, disperarea, deoarece nu este adevărat că acestea toate, ca și orice ne-am mai putea închipui în ton cu ele, îl însoțesc în mod invariabil.

Răul în sine nu poate fi conceput după modelul unui rău oarecare, pe care îl întâlnim în existența obișnuită: o nenorocire, de exemplu, potențată la nivelul maxim al reprezentării, iar situația nu se schimbă cu nimic dacă, în locul unuia, am pune toate relele, intensificate în același fel. Răul absolut se află dincolo de orice rău concret, individual, fără să fie nici răul vag, răul fără obiect sau conținut, răul inconștient și fără nici un scop. El nu este capabil să facă nici un neajuns în mod direct nimănui, de vreme ce este potența pură, niciodată devenind act, a tuturor lucrurilor. Acestea sunt cele care acționează; ele sunt capabile de toate

relele, de la cele mai mici până la cele mai îngrozitoare, dar Răul ca atare, Răul în sine, este pasivitatea absolută, menită să „sufere“ durerile facerii lor în imensul său pântec, asigurând întruparea Formelor, mai bine zis a reflexelor tăsnite încontinuu din acestea.

Bineînțeles că niciodată forma securii n-o să lovească sau să taie dacă ei nu i se adaugă fierul, materia care să-i confere duritatea și opacitatea indispensabile unor astfel de operații. Dar tot la fel de adevărat este că materia propriu zisă, originară, deci Răul absolut, nu este, cătuși de puțin, nici opacă, nici dură (decât doar metaforic), ci, aflată în postura de receptacol inform și extrem de maleabil, nu are capacitatea să opună nici cea mai mică rezistență Ideilor sau sufletului, care o modelează după plac, necum să mai încerce tot felul de acțiuni pe cont propriu. Așa încât se poate spune că, întocmai precum *Binele*, care, deși principiu al tuturor și cu atât mai mult principiu al celor bune, *nu este bun*, nici *Răul*, principiu al celor rele, *nu este rău*.

De altfel, aceeași logică funcționează în numeroase cazuri asemănătoare, logică în virtutea căreia ne simțim îndreptățiți să afirmăm cu conștiința împăcată că, de exemplu, Mărimea în sine nu este mare sau că Forma în sine nu are nici o formă determinată. Iar rațiunea acestei oarecum stranii situații o reprezintă faptul că realității care întruchipează perfecțiunea în limitele unui anume atribut nu trebuie să i se aplice ei însăși acest atribut. Căci în felul acesta ar fi redusă la o singură determinație concretă a realității respective, pe care n-ar mai fi atunci capabilă să o confere celorlalte lucruri într-o mulțime de variante.

Revenind însă la comparația dintre Bine și Rău, nu întâlnim, atât de o parte, cât și de alta, nici cea mai mică intenționalitate, toate acțiunile legate, în ultimă instanță, fie de unul, fie de celălalt (în orice caz însă întotdeauna și de Bine) desfășurându-se parcă de la sine, în virtutea unui mecanism ce funcționează pe baza unui impuls inițial spontan și intern, neprovocat de imixtiunea vreunei forțe străine. Nici Binele, nici Răul, practic, nu acționează; primul (deși deține supremul rol activ), pentru că este mai presus de mișcare, lăsându-le pe celelalte să se agite de colo-colo, mulțumindu-se cu regizarea traiectoriei lor, iar cel de al doilea, paralizat

de neputință, neinstare decât să-și imprime pecetea lipsei și a derizoriului, lăsându-le apoi pe fiecare să se descurce cum vor crede de cuviință cu o asemenea „moștenire“.

Ceea ce este, într-adevăr, vizibil, reușind să ne afecteze direct, sunt modalitățile în care toate aceste ființe imperfecte (inclusiv noi înșine) încearcă să-și pună în aplicare natura proprie și să se realizeze ca atare în condiții care, de asemenea, sunt departe de a fi cele ideale. Evident că, neavând forța necesară pentru a înlătura orice obstacol, trebuind să suporte, la tot pasul aproape, rezistență din partea celorlalte, de foarte multe ori eșuează undeva pe drum, incapabile să-l parcurgă până la capăt. Ele rămân astfel neîmplinite sau alunecă pe panta delăsării, a comodității, decăzând treptat, abandonându-și condiția, ceea ce le determină să nu-și poată îndeplini funcțiile sau să și le îndeplinească prost, provocând perturbări întregului angrenaj în care, în mod inevitabil, sunt integrate, ca, de altfel, și lor înșile.

Acesta este chipul principal în care răul își face intrarea în lume. Iar atâta vreme cât vor exista ființe multiple care să-și afirme individualitatea lor limitată, neacceptând contopirea cu Binele (de fapt, neputând s-o realizeze), menținându-se față de el la o distanță care să-i sugereze lipsa, vor exista, fără discuție, și rele. De aceea, practic, acestea sunt indestructibile. Atâta vreme însă cât ne menținem la nivelul sufletului vegetativ sau senzitiv, deci al ființelor iraționale, inconștiente, nu vom fi atins încă sfera etică a binelui și răului. Avem de-a face doar cu o oarbă intenționalitate instinctuală, cu acte în cea mai mare parte dictate de o raționalitate ce le transcende, executate în mod mai mult sau mai puțin mecanic, în orice caz previzibile și invariabile. Toate aceste lucruri nu fac decât să asculte de glasul providenței și, oricât de multe sau de mari neajunsuri ar provoca în jur, problema responsabilității nu se poate pune în cazul lor.

De altfel, relele astfel declanșate nu-și păstrează caracteristicile negative decât într-un cadru limitat, dovedindu-se întotdeauna necesare, chiar benefice, privite din perspectiva întregului univers, acesta fiind punctul de vedere cel mai adecvat pentru o judecată corectă. Căci părțile au, de fiecare dată, o mai

mică importanță și nu contează prea mult ceea ce se întâmplă cu ele atâta vreme cât se mențin unitatea, integritatea, armonia ansamblului. Este tot ceea ce i se poate cere unei lumi care prin natura ei nu este desăvârșită, pentru că desăvârșită este doar cea inteligibilă, dar care se străduiește să-i fie o imagine cât mai fidelă în condițiile date, participând din plin la Inteligența divină, fiind la rândul ei guvernată de o inteligență derivată din cea supremă și care se numește rațiune universală sau providență.

Iar „această rațiune care procede din Inteligența unică și din viața unică“, ambele fiind perfecte, „nu este ea însăși o [singură] viață și o [unică] inteligență, nu este perfectă sub toate raporturile; și nu se dăruiește în întregime lucrurilor cărora li se oferă. Ci, opunând părțile universului unele altora, le creează defectuoase și produce război și conflict între ele.“ (*Enneade*, III, II, 16.) Numai în felul acesta va putea să-și demonstreze perfecțiunea, atât cât este ea posibilă, în limitele propriei naturi. Căci, nefiind ca Inteligența: una, ci multiplă, singura cale de a-și păstra identitatea, deci ființa, este de a-și asigura o unitate cât mai solidă și indestructibilă. Or, cea mai deplină unitate în diversitate este cea formată mai ales din contrarii aflate într-un veșnic conflict reciproc, niciodată rezolvat la nivelul combatanților implicați în mod direct, dar care, dintr-o perspectivă superioară, se transfigurează într-o armonie autentică, exact ca în cazul muzicii.

„Tot așa în univers, observă Plotin, noi vedem contrarii: albul și negrul, caldul și frigul, animalul înaripat și animalul fără aripi, cel care are picioare și cel care nu are, ființa rațională și ființa fără rațiune, toate sunt părțile unui unic animal care este universul; și universul este în acord cu el însuși, cu toate că părțile sale sunt, adesea, în conflict; înseamnă că universul este conform rațiunii.“ (*Ibidem*) Așa încât, cele mai rele lucruri la prima vedere își găsesc totuși, din perspectiva întregului, nu numai o explicație, dar chiar o justificare. De exemplu, ce poate fi mai neplăcut și mai înspăimântător decât faptul că animalele se vânează neincetat unele pe altele, seucid și se devorează în modul cel mai firesc cu putință? Situația aceasta este atât de normală, încât nu-ți poți imagina că ar exista un remediu la așa ceva. Bineînțeles că, pentru victime,

ceea ce li se întâmplă este un rău pe care încearcă din toate puterile să-l evite, căutând, de cele mai multe ori, postura inversă: cea de călău. De altfel, pentru majoritatea dintre ele, aceasta este condiția *sine qua non* a supraviețuirii, pe care nu și-o aleg singure, fiindu-le impusă de propria natură și de principiul care a generat-o. În plus, cele două nu se exclud reciproc, iar starea de victimă nu poate fi decât cel mult ocolită pe o durată de timp mai lungă sau mai scurtă, astfel că orice călău este o potențială victimă și aproape orice victimă și-a exercitat, până în momentul prăbușirii, acțiunea de călău. Toate aceste lucruri sunt necesare și, în ultimă instanță, deloc îngrozitoare, dovedindu-se chiar benefice pentru ambele părți, de vreme ce, așa după cum ne dezvăluie rațiunea, moartea nu este câtuși de puțin un rău pentru nimeni: „Dacă animalele se devorează unele pe altele este un indispensabil schimb între ființe, care, de altfel, chiar dacă nu le-ai omori, n-ar putea să dureze etern. Dacă în timpul în care trebuie să părăsească viața, moartea lor poate fi utilă altor animale, pentru ce să depreciezi acest avantaj? Ce avem de zis, dacă a fi devorat înseamnă a se naște sub o altă formă? Tot așa, actorul, omorât pe scenă, își schimbă costumele și re apare într-un alt rol; el n-a murit în mod real. Dacă, deci, moartea constă în a schimba corpul, așa cum actorul își schimbă costumele, sau chiar, uneori, a părăsi orice corp, ca un actor care iese definitiv din teatru pentru a nu mai apare niciodată pe scenă, ce are atât de teribil această schimbare a animalelor unele în altele? Aceasta valorează mult mai mult pentru ele decât să nu se fi născut deloc? Lipsite ele însele de viață, n-ar putea s-o întrețină pe cea a altora.“ (*Enneade*, III, II, 15.)

În fața unui asemenea argument, în virtutea căruia moartea însăși, și nu una oarecare, ci aceea săvârșită prin violență, omorul deci, socotit, de regulă, tot ce poate fi mai îngrozitor, se vede absolvit de orice urmă de neajuns, ce șanse mai pot avea „micile răutăți“: minciuna, furtul, înșelătoria, nedreptatea, abuzurile, meschinăria, cu tot ceea ce provoacă ele: lipsuri, sărăcie, durere, plânset, disperare? Răspunsul nu este deloc greu de ghicit. Totuși, trebuie să observăm că, astfel, am depășit deja sfera așa-zisă a naturii, intrând în lumea omului, unde e firesc să ne așteptăm la

diferențe măcar de accent. Prin urmare, întrebarea este: își mai păstrează Plotin aceeași detașată seninătate atunci când va trebui să pună problema morții omului și a uciderii sale?

Ei bine, da! Și celui care îndrăznește să se plângă de acest lucru îi reamintește prompt că este exact ceea ce sufletul fiecăruia dintre noi așteaptă cu înfrigurare: eliberarea sa de trup. Iar dacă se întâmplă să n-o dorească, înseamnă că el este cel care a devenit rău, complăcându-se în starea de neautenticitate pe care i-o impune tovărășia unui corp. Cu atât mai oportună și mai benefică va fi pentru el această moarte neprevăzută, care-l smulge pe neașteptate de pe panta declinului, nepermițându-i o mai profundă degradare, oferindu-i șansa nesperată de a putea să-și redobândească autocontrolul și de a începe, din nou, să se înalțe.

În consecință, răul pentru om este tocmai această viață subordonată plăcerilor trupului, iar tot ceea ce are drept efect purificarea și înnobilarea ei nu poate fi decât un bine, chiar dacă este vorba de o așa-zisă nenorocire. Căci nu este nenorocire mai mare decât să decazi de pe treapta inteligibilului, care-ți revine prin natură, în sfera sensibilului, în care, dintr-un punct de vedere, ești ca amputat, iar din altul, ca un cristal pe care s-au prins tot felul de alge și aluviuni ce te desfigurează într-un chip de nerecunoscut. De fapt, acesta este singurul rău autentic, adevărat, și tot ceea ce se leagă într-un fel sau altul de el capătă aceeași caracteristică. În rest, gemete, plânsete, așa-zise suferințe pentru lucruri fără importanță reală nu sunt decât amăgiri, în ciuda faptului că noi suntem înclinați să le acordăm cea mai mare atenție și să ne simțim grav afectați de ele. Pentru Plotin însă, suferința nejustificată nu este câtuși de puțin suferință, și cine nu este capabil să înțeleagă asta se amăgește singur, irosindu-și fără rost forțele, zbuciumându-se în zadar, rămânând să se manifeste numai la suprafața propriei ființe. Căci cel care e în stare să facă o tragedie din boală, sărăcie, moarte, nedreptate etc. este numai o umbră a omului autentic, profund, sufletul.

Omul exterior, adică cel care duce o viață inferioară, periferică, crede numai în aparență, socotind-o unica realitate, pe care o ia foarte în serios, fără să își dea seama că tot ceea ce el socotește

problemă capitală nu e, în fond, decât un joc și că ceea ce îi trece prin fața ochilor nu sunt decât părți ale unui uriaș spectacol de teatru, pus în scenă cu ajutorul unei recuzite impresionante, dar care n-are mai multă consistență decât decorurile din mucava. El se lasă „prins“ de poveste, nebănuind că toate ființele care acționează părând să-și fie propriii stăpâni nu sunt, de fapt, decât niște personaje și că fiecare destin etalat este numai un simplu rol, scris deja de un poet dramatic atotputernic, iar lucrului îi rămâne numai sarcina de a-l interpreta. Mai mult decât atât: se implică el însuși nu numai emoțional, ci și practic, luând efectiv parte la desfășurarea evenimentelor, asumându-și în felul acesta, în mod inconștient, un anume rol, cu care face greșeala să se identifice, considerând că îl trăiește, pe când, în realitate, doar îl declamă. În tot acest timp, omul interior, sufletul, mai bine zis partea lui cea mai înaltă și incoruptibilă, este obnubilat, ținut cumva deoparte, marginalizat, nelăsat să irumpă la nivelul conștiinței. Asta face ca omul întreg să suporte o periculoasă scindare, care reprezintă, în fond, o alienare, perpetuată, în cele mai multe cazuri, de-a lungul întregii existențe terestre. Singura șansă de refacere a unității este ca omul exterior să i se subordoneze celui interior, iar în felul acesta viața să părăsească traiectoria răului, înscriindu-se hotărât pe cea opusă, a binelui.

Iată, prin urmare, că adevăratul rău se găsește tot acolo unde majoritatea dintre noi consideră că se află, numai că există deosebiri de accent foarte importante, capabile să despartă opinia falsă de cea adevărată în această problemă. Căci nu atât boala, moartea, trădarea, nedreptatea sunt cele rele, ci rău este faptul că ele sunt considerate, fără nici un fel de discernământ, ca atare, că omul își proiectează un comportament prin care să le evite cu orice preț, iar în momentul în care nu reușește acest lucru se simte nenorocit și disperat, crezându-se frustrat de bine, deci nefericit. Ca revers al medaliei, bunătața, confortul, viața ușoară, fără griji și satisfacerea plăcerilor de tot felul sunt socotite măsură a fericirii, deși, în genere, ele fac parte tot din recuzita răului.

Toate acestea sunt o dovadă că omul se orientează greșit în lume, fiind preocupat de lucruri derizorii, ignorând pe cele cu

adevărat importante, singurele capabile să-l înalțe și să-l înobileze, iar acesta e singurul rău real. Celelalte nu sunt decât iluzii, aparențe. Și totuși, tocmai datorită acestui caracter al lor determinant: neautenticitatea, trebuie să le legăm, neapărat, într-un fel sau altul, de Răul însuși, care, spuneam altă dată, nu are ca substanță decât iluzia și aparența.

În concluzie: Răul în sine este materia, și ea are o realitate pe care nu o poți nega, în ciuda faptului că ființa sa este o simplă imagine, deci o formă a neființei. Nici un lucru nu se poate într-adevăr degrada, încât să devină identic cu aceasta, căci el este întotdeauna un amestec de ființă cu neființa, deci nu poate deveni Răul în sine. Dar cel mai mare rău care i se poate întâmpla este ca el să ducă o viață subordonată materiei, o existență rea. Și aici se păstrează ușoara contradicție întâlnită în cazul original, căci răul cel mai autentic rezultă tocmai din neautenticitatea trăirilor, datorită confuziei valorilor, în condițiile în care te raportezi la o copie, deci la un fals, ca și când ai avea de-a face cu originalul. Cât despre celelalte lucruri rele, concrete, particulare, ele sunt și nu sunt rele, în funcție de contextul în care sunt incluse, de perspectiva din care sunt privite. Însă, de cele mai multe ori, dacă nu sunt inofensive, se află, toate, în slujba binelui, împiedicând, de exemplu, alunecarea definitivă pe toboganul răului adevărat sau situându-se la originea unui bine cu mult mai mare în raport cu proporțiile eventualelor neajunsuri provocate temporar. „Căci, spune Plotin, în univers, consecințele și urmările relelelor acțiuni sunt rațiunea însăși sau sunt conforme cu rațiunea. Astfel, dintr-un adulter se nasc copii naturali care pot deveni oameni distinși; prizonieri de război deportați pot crea o cetate mult mai înfloritoare ca cele care au fost pustiite de către oameni perversi.“ (*Enneade*, III, II, 18.)

Viciul însuși, despre care, luat în sine, n-ar putea nimeni să susțină că ar fi cumva un bine, „are un rol util în univers“, de pildă, pedeapsa sa „ne ține treji; ne exercită inteligența și spiritul în rezistența la căile păcatului: ne face să vedem ce este virtutea, prin comparație cu relele pe care le suportă cei răi“ (*Enneade*, III, II, 5). În aceste condiții, boala și sărăcia au șansa de a fi socotite

adevărate binefaceri, deoarece, atacând mai ales trupul, pot provoca o slăbire a tiraniei acestuia, dând câștig de cauză sufletului, cu toate avantajele ce rezultă dintr-o asemenea situație. Uneori sunt chiar o necesitate pentru declanșarea procesului de purificare, deci de înlăturare a răului autentic și întotdeauna au o justificare, integrându-se perfect într-o înlanțuire de evenimente, constituindu-se ca parte indispensabilă a unei anumite ordini.

De altfel, privite din perspectiva rațiunii universale, absolut tot ceea ce se întâmplă într-un moment sau altul este un eveniment necesar, în sensul că își găsește întotdeauna justificarea atât din perspectiva consecințelor sale, cât și din cea a cauzelor care au contribuit la realizarea lui. Atât, și este de ajuns pentru ca din punctul ei de vedere totul să fie exact cum trebuie: perfect, deci numai bine. Răul este, astfel, contrastul indispensabil pentru a pune mai pregnant în valoare conturul Binelui, pata de culoare aruncată ici-colo pentru a-l salva pe acesta de la o monotonie inacceptabilă.

Dar chiar și pentru cei afectați direct de desfășurarea unor evenimente considerate neplăcute, lucrurile stau exact la fel, numai că aceia care își dau cel mai bine seama de justetea și necesitatea lor sunt numai „oamenii de bine“, exersați deja în această direcție. De aceea, ei sunt și cei mai capabili să scoată maximum de profit din asemenea întâmplări, în vreme ce „răii“ se lasă pur și simplu dominați de ele, mulțumindu-se să fugă sau să sufere. Prin urmare, însăși atitudinea noastră față de așa-zisele rele, modalitatea raportării la acestea le conferă încărcătura negativă sau, dimpotrivă, pozitivă. Căci, de vreme ce nu pot fi evitate, cel mai de dorit este de a fi, totuși, ținute sub control, adică înțelese la justa lor valoare, fără a le acorda mai multă realitate decât o au și mai multă importanță decât o merită. Dar, mai ales, trebuie să facem tot posibilul pentru a le utiliza în scopuri bune, ceea ce este o valență importantă a lor, izvorâtă direct din faptul că realitatea principiului lor ține de domeniul aparenței și din aceea că Răul în sine se subordonează, el însuși, unui principiu și mai înalt, pentru că este suprem: cel al Binelui.

Răul nu este cu adevărat rău decât pentru cel care-l practică, niciodată pentru cel care se află numai într-o postură de victimă. Fiecare act deviat de la exigențele de dreptate, pietate, caritate etc. are drept efect înlanțuirea mai strânsă a sufletului săvârșitor de către corp și materie, prelungirea stagiului său într-un loc decăzut, menținerea amneziei în legătură cu originea sa divină, prin urmare, excluderea posibilității de a-și redobândi splendoarea. Aceasta este cea mai mare pedeapsă și cel mai mare rău care i se pot lui întâmpla. Uneori, nici victimele însele nu sunt cu totul în afara unei anume vinovății în privința răului pe care-l suferă, facilitând, prin atitudine și prin anumite defecte, acțiunile celor răi împotriva lor. Pentru a ne lămuri în acest sens, Plotin dă exemplul copiilor lipsiți de o bună pregătire fizică și care, din această cauză, sunt nevoiți să îndure abuzurile colegilor lor mai puternici, superiori deci din acest punct de vedere, deși inferiori din punct de vedere moral. Iar situația i se pare filosofului perfect acceptabilă, chiar justă, fiind privită ca o pedeapsă a celor nedreptățiți, pentru inerția, lenea și lașitatea lor.

Ceea ce se întâmplă cu copiii se repetă identic, deși la alt nivel, în cazul în care mulțimea onestă a cetății este guvernată de un tiran lipsit de orice calitate morală. Nu trebuie să ne mire și să ne revolte aceasta, pentru că tiranul însuși își menține puterea atât datorită fricii, a lașității supușilor, cât și grație unor virtuți reale cum sunt curajul, voința, abilitatea, capacitatea de a risca, arta de a-și câștiga partizani, virtuți pe care le deține în ciuda principalei sale trăsături negative, căreia i le subordonează pe toate celelalte.

Iată deci că, pentru Plotin, într-un mod realist, răii nu sunt numai și numai răi, din cap până în picioare, iar cei buni, la rândul lor, posedă din plin neajunsuri. Acest lucru e încă o ilustrare a faptului că binele și răul sunt amestecate în lume, în cele mai variate proporții. Dacă vrei să inclini balanța în favoarea binelui, într-un caz sau în altul, va trebui să acționezi în cunoștință de cauză, respectând adică anumite legități, care nu pot fi încălcate, integrându-te, prin urmare, într-o ordine naturală obișnuită.

De exemplu, în situația amintită mai sus, nu ai dreptul să pretinzi zeilor să doboare tiranul pentru a-i pedepsi răutatea,

răsplătind în același timp „bunătatea“ celor ținuți într-o adevărată sclavie, căci zeii au alte lucruri, mult mai importante, de făcut. Singura modalitate pentru cetățeni de a scăpa de împilarea pe care nu sunt dispuși să o suporte este ca pur și simplu să se revolte, înlăturând-o ei înșiși. La fel de ridicol ar fi să pretinzi bunăstare fără să acționezi defel în acest sens, numai în virtutea faptului că ești bun, respectiv pios. Binele moral se dovedește astfel a nu reprezenta în mod automat răspunsul sau rezolvarea oricărei probleme practice. De altfel, nici nu acoperă decât parțial conținutul conceptului de „bine“ chiar și în cazul în care se referă numai la om.

Omul bun în înțelesul deplin al cuvântului, adică omul de bine sau, mai corect, cel angajat cu hotărâre și destul de avansat pe drumul Binelui, nu este în nici un fel afectat de împrejurări ca cele de mai sus. El reprezintă omul pur, autentic, inteligibil, revelat între granițele sufletului readus la viața sa adevărată, în vreme ce acestea nu se raportează decât la ființa sa periferică, neavând acces la ceea ce este profund. Omul de calitate va ști întotdeauna să se împace cu soarta exterioară potrivnică, folosind-o din plin ca pe un instrument pus în slujba realizării scopului propriu, de la care nu va fi nici un moment abătut, iar fericirea nu îi va fi cătuși de puțin știrbită. Invers, faptul că cel rău este favorizat de soartă și împins, de exemplu, cât mai sus pe scara puterii, nu are nici o semnificație, nu este o dovadă a nedreptății destinului. Pentru că, privind din aceeași perspectivă, el nu este cu nimic avantajat, dimpotrivă, i se oferă mai multe șanse pentru a-și spori răutatea și a se menține în starea de decădere ce o caracterizează. Aceasta îi este, de altfel, și pedeapsa pe care este merit s-o îndure, deoarece oamenii, spre deosebire de toate celelalte ființe, sunt responsabili, trebuind să dea socoteală de orice act al lor. Este, într-adevăr, o diferență colosală, și datorită ei abia se instituie, vizavi de bine și de rău, domeniul eticului, inimaginabil în lipsa responsabilității.

Responsabilitatea există, deci, în mod indiscutabil în cazul oamenilor, în ciuda faptului că și aceștia, asemeni restului lucrurilor, sunt răi fără să o dorească efectiv, orice greșală fiind involuntară, pornită dintr-o intenție bună, vizând binele, dar

ratându-l din nepricepere sau slăbiciune. În plus, să nu uităm că providența este, în primul rând, cea care nu dă voie ca toate lucrurile să fie bune, impunând, practic, existența relelor în lume, dar „asta nu împiedică faptul ca ei, oamenii, să fie ființe care acționează prin ele însele și comit greșelile în actele pe care le fac prin ele însele; ei nu ar fi în greșeală dacă n-ar fi ei cei care ar acționa. Principiul necesității greșelilor nu este în afara lor înșiși decât într-un sens foarte general.“ (*Enneade*, III, II, 10.)

Așadar, dacă providența instituie regula, cele care o aplică de la caz la caz sunt lucrurile, între care și oamenii, căroră, mai ales, nu li se dictează pas cu pas cum să acționeze, asemenea unor marionete. Lor li se lasă întotdeauna posibilitatea deliberării și a alegerii, ceea ce înseamnă că au inițiativă, colaborând practic cu providența, aducându-și contribuția personală atunci când este vorba de trasarea în detaliu a chipului acestei lumi. Iar dacă omul este capabil de acest lucru, dacă se erijează în postura de creator (fie și în infima măsură în care îi e permis) este firesc să-și asume anumite responsabilități în acest sens, pe care să le împartă (evident, în aceeași măsură) cu providența.

De altfel, el nu se mulțumește să producă schimbări în dreapta și în stânga, de multe ori imprevizibil și după bunul său plac. Aceeași atitudine o are și față de semenul său, ca și față de sine însuși. Ceea ce înseamnă că omul este liber. „Dacă omul ar fi o ființă simplă, meditează Plotin, dacă o dată creat, ar rămâne exact ceea ce este, dacă acțiunile și pasiunile sale ar fi întotdeauna aceleași, n-ar mai exista motiv să-l acuzăm și să-l blamăm, așa după cum nu blamăm animalele. Dar, în realitate, există motiv să blamăm omul doar când este rău, iar acest blam este rațional. Căci omul n-a rămas așa cum a fost creat pentru că posedă, spre deosebire de animale, un principiu liber.“ Iar acest principiu i se revelează ca „o parte a naturii umane“ (*Enneade*, III, III, 4).

Bineînțeles că nu poate fi vorba aici de libertatea absolută care nu aparține decât Unului, despre care am mai vorbit cândva, socotind-o deasupra oricărei libertăți determinate și care, tocmai pentru a-și putea îndeplini sarcina de principiu al tuturoră, posedă o alură atât de specială în raport cu celelalte, fiind în așa măsură

diferită de ele, încât, potrivit logicii obișnuite în astfel de cazuri, poate fi socotită ca non-libertate. Nici de libertatea de tip superior, cea care înscrie ființa sau, mai bine zis, chiar constă în înscrierea fermă a acesteia pe orbita Binelui, pe care îl dorește mai presus de orice și căruia i se subordonează total; deoarece ea nu este întâlnită niciodată mai jos de nivelul inteligenței, fiind o libertate prin excelență interioară, expresie a virtuților noastre, măsură a șansei pe care o avem de a reveni la ceea ce suntem cu adevărat. Prin ea ne situăm întotdeauna deasupra destinului nostru exterior, dominând pasiunile, rămânând impasibili în fața oricărui eveniment, cu sufletul îndreptat într-o direcție unică. Libertatea în cauză posedă, evident, un rang inferior, fiind, dintre toate, cea de pe urmă. Uneori, ea coboară la limita extremă atunci când se pretează a îngloba în sine acte săvârșite din ignoranță, fără cunoașterea exactă a tuturor circumstanțelor particulare în care se desfășoară sau a unor reguli prohibitoare universale, ca în cazul în care ucizi un prieten fără să știi cine este sau că îți este interzis să ucizi. Aceste tipuri de acțiuni reprezintă acte nereflectate, involuntare, însă depind numai de noi înșine; prin urmare, pot fi numite libere și puse sub semnul responsabilității acelor care le îndeplinesc. Este vorba, deci, de o minimă libertate, autentică totuși, caracteristică unor ființe mediocre, imperfecte, dar care posedă în stare latentă un principiu divin pe care-l pot activa folosind mijloace proprii, declanșând astfel un impresionant proces de autodesăvârșire, sau, dimpotrivă, îl pot bloca până la anihilare.

În felul acesta, înclinația către bine sau către rău le revine în exclusivitate și, cu toate că este adevărat că nici una din ele nu poate depăși cadrele trasate deja de ordinea universală, nefăcând, în ultimă instanță, decât să-și asume unul din rolurile „scrise“ de către aceasta, distribuția nu mai este obligatorie. Fiecare ființă își alege după bunul plac, mai bine zis în conformitate cu propriile sale caracteristici, pe acela care i se potrivește cel mai bine. În plus, providența nu face decât să schițeze liniile generale de comportament, direcțiile de bază ale acțiunilor, cărora le imprimă un anume sens. Dar, deși acesta nu poate fi în nici un caz

denaturat, schimbat, cel care conferă personajului sânge și carne, dându-i cu adevărat viață, este actorul, care se identifică cu el, impunându-i toate particularitățile sale, străduindu-se să-l interpreteze cât mai bine, rezolvând pe cont propriu o mulțime de probleme concrete, care scapă întotdeauna chiar și indicațiilor scenice cele mai amănunțite, de care însă interpretul se lovește în mod inevitabil. Mai mult decât atât: ca orice actor care se respectă, omul își permite, de foarte multe ori, să interpreteze absolut liber rolul pe care îl are de jucat, să inventeze el însuși scene, să taie pur și simplu altele care nu-i convin, folosind textul de bază ca pe un simplu punct de plecare și stimulent al propriilor sale fantezii. „În felul acesta, spune Plotin, relele sunt consecințe, dar consecințe necesare; ele vin de la noi atunci când, fără a fi total constrânși de către providență, adăugăm în mod spontan actele noastre operelor providenței și celor care derivă din ea; există rău atunci când suntem incapabili să legăm urmarea actelor noastre după voința providenței și acționăm după placul nostru sau după placul oricărei alte părți a universului, neurmând providența sau suportând în noi acțiunea acestei părți.” (*Enneade*, III, III, 5.) Și cum totul se înlănțuie în univers, nerămânând nimic izolat, consecințele unor acțiuni trecute își fac simțită prezența uneori mult timp după ce acestea au fost consumate, depășind chiar granițele unei anumite vieți.

Așa se mai adaugă încă o explicație (în afară de ideea armoniei întregului, obținută din părți discordante, de cea a lipsei de consistență a relor și cea a necesității lor pentru purificare și înălțare) la faptul că, de multe ori, cei buni și virtuoși sunt copleșiți de nenorociri ce par nedrepte la prima vedere, ceea ce e de natură să zdruncine încrederea noastră în providență. În realitate, deoarece sufletul care în timpul unei vieți pământene nu și-a pregătit condițiile de puritate indispensabile pentru a se ridica după moartea trupului la nivelul divinului se întrupează iarăși, destinul său în noua existență este, în mod direct, o răsplată a vredniciei sau, după caz, a nemerniciei dovedite anterior, chiar dacă el nu e conștient de acest lucru. Așa se face că, în numele justiției supreme, ca și al unui anume necesar echilibru, cei care

au comis acte reprobabile față de semenii lor vor deveni inevitabil victime ale aceluiași acte, exact în aceleași circumstanțe.

În felul acesta, Plotin se apropie ceva mai mult de modul de înțelegere și de practicare umană a dreptății, de care se îndepărta considerabil atunci când vorbea de aceasta având în vedere doar întregul, căruia îi sacrifica senin soarta părților. Asta în ciuda faptului că justifica necesitatea amestecului binelui cu răul folosindu-se de exemplul cetățitorilor care, potrivit lui, n-ar putea fi bine guvernate, deci nu pot constitui un întreg armonios, decât dacă sunt compuse din inegali. Comparația cea mai des folosită este însă aceea din domeniul artei: cea a tabloului, frumos numai dacă pictorul l-a înzestrat cu cele mai variate culori, în stare să înlăture monotonia, dar mai ales cea a dramei, care e imposibil să prezinte numai eroi, lăsând la o parte rolurile negative, pentru că atunci n-ar fi completă. Viziunea lui Plotin asupra dreptății se dovedește astfel mai mult estetică decât etică, urmărind să facă sugestivă necesitatea și inevitabilitatea unei stări de fapt, pe care, de altminteri, o justificase deja, în principiu, dintr-o perspectivă strict logică, rațională, vorbind despre nevoia de explicitare, de ieșire din sine a Binelui.

În ceea ce privește cazul concret al omului, acest amestec de dreptate și nedreptate, această dreptate finală, obținută cu largul concurs al nedreptății, este tot ceea ce putem spera, de vreme ce el însuși este departe de a fi o ființă desăvârșită. Plotin nu așează omul în vârful ierarhiei viețuitoarelor universului, locul său este undeva la mijloc, între zei și demoni, pe de o parte, și animale, pe de alta. Lucrul îl face să încline când spre unii, când spre celelalte, fiind, e adevărat, capabil să se ridice în sfera divinului, devenind una cu acesta, dar tot la fel de bine putând să coboare, atingând treapta cea mai de jos, a bestiiilor feroce. Iar în această din urmă situație, omul este, pe undeva, inferior chiar animalelor, care nu sunt responsabile de propria lor condiție, în timp ce el, datorită conștiinței și a libertății, este, în mod indiscutabil, vinovat de degradarea la care a ajuns într-un moment nefericit. Nimic nu-l scuză, și nu există iertare, singura șansă de a-și redobândi condiția

umană și de a se înălța din nou este acceptarea pedepsei, ispășirea ei, idee întâlnită deja în dialogurile lui Platon.

Ceea ce însă nu întâlnim acolo, cel puțin nu în mod explicit, este faptul că, deși sufletele sunt cele care provoacă în mod efectiv răul, îndepărtându-se de Bine datorită dorinței lor de independență, îndrăznelii și voinței irezistibile de a fi ele însele, „răzvrătirea“ lor față de Principiu este, totuși, una controlată, dictată chiar de însăși rațiunea universală. În acest fel, oricât de îndreptățite la pedeapsă ar fi sufletele, în calitate de executori ai unor fapte în ele însele reprobabile, nu pot fi responsabilii principali ai acestora. De aceea, pedeapsa este, de fapt, nu o modalitate de distrugere sau de anihilare a unor vinovați, ci calea de a-și redobândi condiția superioară pe care o părăsiseră, în fond, jumătate benevol, jumătate obligat. Mai ales că absolut toate relele săvârșite sunt fie pseudoneajunsuri și pseudonenorociri, fie, într-un fel sau altul, subordonate Binelui.

De altfel, acesta este și cazul săvârșirii binelui într-o situație sau alta de viață. „Este, deci, absurd, scrie Plotin, să faci să apară sufletele pe scena universului, atribuindu-le inițiativa binelui și a răului; înseamnă a priva rațiunea de a face binele, pentru a-i lua responsabilitatea răului.“ (*Enneade*, III, II, 18.) Asta din teama de a recunoaște necesitatea universală a acestuia. Dar sufletele, cele cărora încercăm să le pasăm întreaga răspundere, pentru că se situează undeva mai jos decât rațiunea universală, sperând în felul acesta să minimalizăm cumva și poziția răului, nu sunt altceva decât părțile acesteia, fiecare suflet intruchipând o anumită „rațiune parțială“, tot așa după cum orice rațiune este un suflet. „Înseamnă că rațiunea universală conține tot, relele ca și binele, și că relele însele sunt părți ale acestei rațiuni. Nu că rațiunea le-ar produce, dar le are cu ea“ (*Enneade*, III, III, 1), neputând fi completă dacă le lasă cumva pe dinafară, în plus nemaifiind capabilă nici să le explice, necum să le mai și justifice. Plotin, însă, reușește să evite această situație periculoasă, pentru că are curajul să nu izoleze și să nu ostracizeze răul, ca și când ar fi o simplă anomalie datorată, să zicem, unor regretabile accidente în funcționarea unui mecanism, altfel riguros, accidente față de care

singura atitudine ar fi strădania în vederea eradicării lor, în special cu ajutorul unei educații adecvate a oamenilor. (Pentru că, desigur, ei sunt, de cele mai multe ori, aceia care uită de glasul rațiunii, dând frâu pornirilor egoiste, cupidității, invidiei, mâniei, răutății etc.) O asemenea situație ar face din rău un intrus în lume, iar pe aceasta ar decreta-o în esență bună, e adevărat, dar astfel răul capătă independență absolută, realitate de sine stătătoare, scăpând de sub orice control și orice autoritate a Binelui. Ne-am trezi, deci, cu un al doilea principiu prim, ceea ce n-ar fi câtuși de puțin un câștig, în nici o privință.

Prin urmare, singura șansă de a demonstra supremația necontestată a Binelui, este nu de a înlătura orice posibilitate a unei relații între el și rău, ca și când ar fi două realități perfect paralele, ci de a le aduce în contact și a le confrunta, făcându-le să-și măsoare reciproc puterile. Desigur, Binele va ieși învingător, în calitate de entitate pozitivă, dar cu prețul unei anume asimilări a răului: nu în sine, ci în efectele sale îndepărtate, ca și al unei anume condiționări care îl privește direct de data asta; căci el nu poate să reprezinte Totul dacă nu cuprinde și răul, care este prea evident pentru a fi negat sau neglijat. În plus, să ne amintim că nici perfect nu poate să fie decât dacă reușește să nu se piardă într-un infinit pulverizator, fapt pentru care are nevoie de o anumită limită sau măsură, întruchipată neapărat de ceea ce este cel mai îndepărtat de sine, deci de Rău. În consecință, Binele n-ar fi Binele dacă nu și-ar asuma responsabilitatea Răului, dacă nu ar juca față de el același rol ca și față de orice înseamnă, într-un fel sau altul, altceva decât el însuși: rol de Principiu.

Inevitabilitatea răului apare chiar în momentul în care supra-abundența Binelui debordează marginile originare, începând să se reverse dincolo de acestea; pentru că tot ceea ce le depășește, deși este tot Binele, nu-l mai exprimă în identitatea absolută cu sine, ci reprezintă Binele ca altceva, care, automat, îi este inferior, deci este ceva mai puțin Bine. Tocmai acest „mai puțin Bine“, urmându-și tendința centrifugă, se va transforma la un moment dat în rău, trecând mai întâi prin toate fazele lui „și mai puțin Bine“. Astfel, răul se dovedește în ultimă instanță o chestiune de

procent, măsura sa exactă fiind distanța față de Binele absolut (ceea ce este tot o idee platoniană). Iar când această distanță este cea mai mare posibilă, astfel încât procentul despre care vorbeam a atins nivelul „zero“ vizavi de Bine, iată-ne în fața Răului cu majusculă, care n-are totuși puterea să se definească de sine stătător, de vreme ce întruchipează doar o anumită absență: cea a Binelui.

În felul acesta, Binele reușește să-și afirme atotputernicia, chiar și atunci când nu este prezent, lipsa lui nefiind altceva decât o retragere discretă din prim-planul scenei. În rest, rămâne în continuare stăpân pe situație, dirijând din culise mișcările tuturor personajelor, subordonându-le propriilor scopuri și interese, nelăsându-le să scoată vreo notă discordantă în raport cu armonia întregului, ci, cel mult, numai în relațiile lor reciproce. Iar între cele două extreme: Binele absolut și Răul în sine, lucrurile se definesc într-un mod mai operativ drept bune sau rele unele în raport cu altele, scutindu-ne să mai facem, în permanență, apel la criteriul suprem, care nu oricărui îi stă la îndemână și care, oricum, le-ar pune pe toate în inferioritate evidentă.

Bineînțeles că nici în acest caz nu poate fi vorba de o deplină egalitate valorică sau ontică între cele rele și cele bune. Acestea din urmă dețin o firească superioritate, de vreme ce le condiționează, într-o primă instanță, pe celelalte. Fiindcă, spune Plotin, mai întâi și mai întâi, „există lucruri mai rele, pentru că există lucruri mai bune. Cum, într-o operă atât de multiformă, mai răul ar putea să existe fără mai bunul sau mai bunul fără rău? Nu trebuie, deci, să acuzi mai răul că este în mai bun; mai degrabă trebuie să fii satisfăcut de ceea ce mai bunul a dat de la el însuși mai răului. A vrea să distrugi mai răul în univers, înseamnă a distruge providența însăși.“ (*Enneade*, III, III, 7.) Căci n-ar mai exista de cine să aibă ea grijă, îndrumându-l și sprijinindu-l, pierzându-și, în felul acesta, rostul. În concluzie, dacă încerci să suprimi răul, negându-i existența, distrugi în mod implicit binele, făcându-l imposibil atât în manifestările lui cotidiene, cât și ca realitate absolută.

Asta nu înseamnă cătuși de puțin că Plotin îndeamnă la resemnare față de o stare de lucruri dată în care răul e un amestec inevitabil cu binele, părând chiar, de cele mai multe ori, să-l surclaseze, și nici că n-ar dispune de o etică prin care răul să fie, dacă nu distrus, cel puțin lăsat undeva în urmă, depășit. Numai că etica lui este departe de a avea o valabilitate sau, mai bine zis, o eficiență universală, căci ea nu este accesibilă decât unei elite spirituale, care și aceasta ajunge cu destulă greutate, în urma unui efort îndelungat, continuu, de cele mai multe ori exclusiv, s-o stăpânească. Deoarece nu e vorba de altceva decât de o foarte complexă tehnică de înălțare din sfera imperfecțiunii la ceea ce este deplin, suprem, absolut. Aceluia care nu e capabil să se angajeze pe acest drum, deși, în principiu, fiecăruia dintre noi el îi este, oricând și până la capăt, la îndemână, ce-i mai rămâne de făcut decât să accepte fatalitatea, adică să ia lumea așa cum este, încercând să se strecoare cum poate printre Scyllele și Charybdele existenței de zi cu zi?

Cât despre faptul că toate durerile și neajunsurile pe care în mod inevitabil le va suporta nu sunt cu adevărat rele, ci instrumente ale Binelui, prin intermediul cărora se face încercarea de a fi smuls cu forța de sub dominarea singurului rău autentic: materia, asta nu va împiedica omul obișnuit să se simtă nenorocit, zdrobit sub greutatea lor. Chiar dacă Plotin ne asigură că este vorba doar de omul exterior, în vreme ce acela interior, sufletul, rămas pur, deși marginalizat și neconștientizat, nu poate decât să exulte. Oricum, pentru majoritatea dintre noi, situația este într-un fel, fără ieșire, fiind necesar să rămânem undeva pe treptele nedesăvârșirii, de vreme ce lumea trebuie să existe în scopul de a permite etalarea până la capăt a bogăției Binelui. Iar pentru aceasta, pentru a-i asigura varietatea absolut indispensabilă completitudinii sale, răul și tot ceea ce se leagă de el într-un fel sau altul vor rămâne să-și aducă decisiva contribuție. Că lucrul acesta este, bineînțeles, în dezavantajul imediat al individului, nu pare să-l impresioneze deloc pe Plotin, care în foarte multe locuri subliniază primatul întregului în raport cu părțile. Ba mai mult, afirmă că ceea ce este în avantajul celui dintâi e, în ultimă instanță,

benefic și celorlalte, chiar dacă aparențele ne-ar determina să credem altfel.

Plotin are, în fond, dreptate chiar în cazul de față, căci dacă n-ar exista materia, răul deci, nici existența individului, ca un compus al sufletului cu aceasta, nu ar mai fi posibilă. Dar, tot datorită materiei, acestuia nu-i va fi permis să cucerească și să se contopească cu Binele în sine decât în cazuri rare, excepționale, și de durată scurtă, rezultate în urma unui efort spiritual deosebit prin care, uneori, reușește a îmbuna grația divină să coboare asupra-i. Iar atunci, materia pare eludată, căci nu-i este permisă o astfel de fuziune, realizată numai cu sufletul pur, căruia, de obicei, nu face decât să-i stea în cale.

„Etica“ promovată de Plotin, dacă putem numi în felul acesta descrierea căii de urmat până la Bine, este, în fond, o soteriologie a sufletului, nu a trupului, și nici măcar a sufletului în înlănțuirea sa cu trupul. Ea cere în mod imperios mortificarea acestuia din urmă, adică anihilarea lui, atunci când distrugerea firească, naturală, este încă îndepărtată, căci sinuciderea este total neindicată și inefficientă în acest sens. Dimpotrivă, face un deserviciu sufletului angajat pe drumul desăvârșirii, întrerupându-i brusc evoluția, nelăsându-l să se înalțe atât cât ar fi putut în această viață, ceea ce este un dezavantaj în momentul desprinderii de corp. Prin urmare, sufletul trebuie lăsat să sufere, iar, prin suferință, s-o depășească în cele din urmă pe aceasta, ajungând singur la concluzia că nimic nu o merită cu adevărat în afară de viața petrecută sub pseudomirajul sensibilului. Ceea ce va avea în mod inevitabil drept consecință întoarcerea gândului de la așa-zisele bucurii lumești și orientarea conștientă spre Bine. Aceasta este una și nu cea mai neînsemnată modalitate prin care răul este convertit, pus, prin urmare, în slujba binelui.

Situația de mai sus (ca, de altfel, toate celelalte în care răul se dovedește, în fapt, o cale a binelui) nu este, cătuși de puțin, o dovadă că Binele ar fi incapabil să-și ducă singur la îndeplinire propria lucrare și nici a unui triumf al răului, obținut în virtutea faptului că-i este atât de indispensabil celui dintâi. În fond, ea nu face decât să pună în evidență, pe de o parte, puterea totalitară a

Binelui, care nu lasă nimic pe dinafară, nici măcar opusul său, iar pe de alta, abilitatea filosofului însuși care, neacceptându-i răului o realitate de sine stătătoare, refuzând apoi să-i definească esența cu ajutorul vreuneia, eventual al sumei accepțiilor conferite lui în mod obișnuit, ci făcând din el un gol, o lipsă pur și simplu, în raport cu Binele, reușește, în cele din urmă, să-l subordoneze acestuia într-un mod subtil și necompromițător.

Iar lucrurile apar în așa fel aranjate, încât răul, departe de a fi un obstacol în calea înțelegerii lumii și a Principiului său, își dobândește în cele din urmă partitura firească, necesară, inconfundabilă, în marea simfonie a Totului, care n-ar putea să fie perfectă dacă măcar o notă, oricât de slabă și de neînsemnată, i-ar lipsi.

CUPRINS

PROLEGOMENE. Problema Binelui în filosofia antică greacă	5
CAPITOLUL I. Binele și Principiul	25
A. Binele și Inteligența	52
B. Binele și sufletul	74
CAPITOLUL II. Binele și Frumosul	119
CAPITOLUL III. Binele și Răul	158



Culegere și tehnoredactare computerizată:
MARIA DEMETRESCU

Tipărit: **Semne**

Adriana Neacșu a pătruns *Enneadele* lui Plotin cu o dăruire remarcabilă. Ea a realizat o reconstituire de o mare probitate, inclusiv în privința elementelor fluente, incerte, ambigue ale sistemului. Textul e foarte aplicat, profesionist, mereu centrat pe obiect, luminându-l din unghiuri diferite. Problema dacă poți și în ce măsură poți lumina o stare de iluminare, în ce măsură poți transfera incandescența focului în curgerea apei nu ține de neputința autoarei, ci de polifonia textului de bază, de acea „muzică a sferelor“ care în orice apropiere își mai pierde din vrajă. Adriana Neacșu a săvârșit însă un act de dezghiocare eroic. În plus, domnia sa dispune și de mijloacele expresive adecvate, de un stil literar pe măsură, nuanțat, personal, curgător, presărat cu întrebări care să oblige la scormonirea la infinit a răspunsurilor. În ceea ce-l privește pe cititor, plăcerea înaintării în lectură e ca și aceea a escaladării unui pisc, adică o plăcere corelată propriilor greutateți.

Ion Ianoși

ADRIANA NEACȘU s-a născut în 1961 la Negoii, jud. Dolj. A absolvit Facultatea de Istorie-Filosofie (secția Filosofie-Istorie) a Universității București în 1985. Din 1990 a devenit asistent la Catedra de Istorie a filosofiei și filosofia culturii a Universității București. Doctor în filosofie din 1994. Articole de specialitate publicate în *Analele Universității București* și *Revista de filosofie* între 1985-1994.