
Hegel e o neoplatonismo*

Maurice de Gandillac

Os neoplatônicos têm um pequeno lugar nas obras que Hegel publicou em vida; eles são mais honrados nos cursos de história da filosofia. Certamente o número de páginas que eles ocupam na edição de Michelet das *Vorlesungen* (inferior à metade daquelas que beneficiam os pré-socráticos) não indicam que, em seu ensinamento oral, o filósofo se fará longamente ocupado deles, mas o que ele diz deles em sua introdução geral e sobretudo em sua conclusão sublinha seu papel fundamental entre duas grandes épocas da filosofia. No que concerne às origens de sua própria dialética, Hegel lhes atribui uma função que ele não parece mesmo reconhecer aos autores da Idade Média e do Renascimento que pertencem também a esta mesma linha e que eles lhes eram sem dúvida menos familiares. É verdade que, mesmo posterior em cinco séculos a Cristo, Proclo é ainda um *pagão*. Preocupado em assinalar ao mesmo tempo uma ruptura e de sublinhar uma preparação, Hegel negligencia outros fenômenos de transição; ele não se interessa nem pelo platonismo dos Padres Gregos, nem pelo platonismo de Agostinho; ele apenas retém de Escoto Eriúgena uma fórmula pouco significativa; ele ignora a Escola de Chartres, apenas conhece de Eckhart algumas fórmulas da *Bula de Condenação*; mesmo com o alerta de Schlegel, ele não se interessa por Nicolau de Cusa, e a sua *coincidência dos opostos* que apenas lhe são transmitidos por via de Giordano Bruno.

A conclusão geral das *Vorlesungen* (III, p. 687) caracteriza, é sabido, a passagem do pensamento grego ao pensamento *germânico*, (isto é, moderno) como promoção da ideia de *totalidade*; mas, esta ideia se afirma de início *sem se conhecer ela mesma*. Platão tinha definido a *ideia*, Aristóteles a substituiu pelo *conceito*; o neoplatonismo se aproxima do *espírito*; Se trata mesmo de um *desenvolvimento*, no sentido ao qual lhe define a introdução geral, a passagem do *an sich* (assimilável a *dynamis* disposição ou germen) ao *für sich* verdadeira *energeia*, onde se resolve a contradição imanente a toda tendência. O movimento ternário do Uno, da processão e da anagogia é um rascunho da verdadeira dialética a qual falta, portanto o dinamismo própria da alteridade (ao início) e (na chegada) a conservação do negativo na reconciliação. Mas a história concreta é ela mesma uma dialética, e é nisto que ele precisa situar a função do neoplatonismo. O desenvolvimento ignora a linha reta, como o mais curto caminho, e a história não *bú*, é *pressionada* (I, p. 65); ela procede por desvios, de sorte que sucessivamente, figuras como aquelas de Heráclito e de Aristóteles podem parecer ao ouvinte de Hegel tão próximas da

* *Hegel et le néoplatonisme*. In : *Hegel et la pensée grecque*, org. Jacques D'hondt, Paris: PUF, 1974, p. 121-131. Tradutor: Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa (UNICAP/PE).

especulação moderna; e se uma certa imagem desrealizada da ideia platônica conduz a subestimar o aspecto dialético dos últimos diálogos, este aporte se encontra em seguida recuperado, enriquecido pela especulação aristotélica, para a provação do ceticismo. A unidade do subjetivo e do objetivo apenas seria dada com o cristianismo, como identidade efetiva entre o humano e o divino; mas, de Filón à Proclo, a *filosofia alexandrina* já apresenta *um reino acabado do pensamento da beatitude, um mundo em si de ideais*, ao nível, portanto do *inefetivo* e unicamente *no elemento da universalidade* (I, p. 139).

Apesar destas reservas, em seu estudo do neoplatonismo, Hegel fala de um *renascimento do mundo* e de uma *mudança radical* (III, p. 4). O Ceticismo foi a destruição dos princípios determinados apreendidos pelo estoicismo (e pelo epicurismo) em sua universalidade ainda abstrata. Rejeitando o critério do conhecimento subjetivo e dos princípios finitos, ele preparou a satisfação do sujeito cognoscente para uma renúncia a toda determinação. Este movimento se finaliza no neoplatonismo, onde a consciência de si *se sabe como o absoluto no pensamento*, mas *rejeita toda posição subjetiva e finita em relação a um objeto exterior*, apenas apreendendo o verdadeiro num *mundo inteligível*, para além, portanto do irrealismo platônico, ao nível de um *absolutes Wesen*. Exteriormente e politicamente, é a filosofia do Império Romano quem atomiza a sociedade, apenas reconhecendo um vínculo exterior entre os homens, assegurando o triunfo provisório da vida e do direito privado. Mas estes elementos negativos (que recusam a fecundidade própria do *Volksgesist*) tornam justamente possíveis um novo *avanço* do espírito que vai sair de sua subjetividade para reencontrar o homem em Deus e Deus no homem. Nos mistérios orientais, então, porém mais decisivamente, no cristianismo, o espírito vai *retornar a si mesmo*; esta preparação à filosofia *germânica* se opera, a partir de Alexandre, nos confins do Oriente e do Ocidente. Herdeiro do pitagorismo e do platonismo, do estoicismo, mas recebendo também a lição *especulativa* de Aristóteles, o neoplatonismo anuncia a reconciliação da consciência de si com a *Gegenständlichkeit*, isto é, com o mundo da verdadeira espiritualidade.

Numa perspectiva que parece negligenciar o *cogito* augustiniano, Hegel sublinha que a ataraxia tão diversamente sonhada pelos sucessores do socratismo se realiza por se atribuir como único objeto à consciência um *sendo em si e para si*, que elimina *coisas, deveres e ideias*, e que seria uma falsa mística, de tipo indiana, tão breve reaparecesse a dualidade, pela presença do *mal* (assimilado ao querer, de modo mais schopenhauriano que realmente plotiniano) e pela alteridade imanente a um Deus ativo, com a alternativa de pensar o negativo ao interior mesmo do Uno ou para ver um efeito necessário da determinação ligada à processão (p.16).

Já Filón, com sua interpretação helenizante do judaísmo (substituição do simbólico pelo histórico), pressente a verdadeira natureza do espírito, que se pode ler na *Geschichtliche*, não nos Livros Santos. Ele tem o mérito de conceber um Deus cognoscível *pelos olhos da alma*, porém o duplo erro de privilegiar o *não-contrário* e de apresentar o *logos* como *imagem*, em lugar de apreender o verdadeiro sentido do filho como *determinação interior* do Pai. Filón se põe ao nível do *Verstand*, e ao mesmo tempo concede demasiado espaço à imaginação, com os temas do *homem original* e das *ideias-arcanas*. Seu *verbo proferido* vai de encontro finalmente a um *não-ser* exterior, a uma matéria extrínseca, e Filón ignora a apreensão conceitual do ser e do não-ser no

vir-a-ser. Ele permanece assim próximo dos gnósticos, que Hegel assimila mais ou menos à cabala (portanto, ele ignora a data tardia).

Tratando mais longamente de Plotino, Hegel rejeita de imediato as lendas *absurdas* apregoadas sobre ele por Porfírio e que lhe fariam um mistagogo e um gnóstico. Trata-se antes de um verdadeiro filósofo, e apenas a imprecisão do vocabulário lhe faz confundir com *os indianos, brâmanes, monges e freiras insensatas que se esforçam por suprimir toda representação e toda visão do real, levando ao puro vazio indiferenciado, a ausência de todo pensamento* (p. 45). O erro de Plotino é de não ter visto que Deus não é uma simples *Wesen*, mas propriamente *Existenz* e que ele apenas se encontra pela mediação da *Natur*. Mas, seu mérito é o de eliminar a magia e os milagres, de ver no *éxtase*, não uma excitação imaginativa, mas antes uma *elevação da alma*, para além do *Verstand*, uma *simplificação* do pensamento que se situa ao nível da *Vernunft* e merece o qualificativo positivo de *especulativo*. Se sabe que este qualificativo, nas *Vorlesungen* como na *Enzyklopädie* é por Hegel sempre atribuído a Aristóteles. Não é de estranhar, portanto que numa exegese que intelectualiza deliberadamente as *Enéadas*, ele tende a assimilar o Uno plotiniano ao *pensamento do pensamento* da *Metafísica*, ou ainda ao *ser puro*, onde coincidirão ato e potência (sem sublinhar de modo suficiente a revolução que represente em Plotino a função atribuída a *dinamis*). A primeira hipóstase é assim o ato puro de Aristóteles, o ser de Parmênides e o bem de Platão.

A partir desta unidade, o *movimento* do espírito se define de um modo mais imagético que filosófico: o engendramento de uma segunda hipóstase, onde a primeira *se encontra ela mesma, permanece ao lado dela mesma* e, portanto *retorna sobre ela-mesma*, somente se justifica ao nível da representação, pelo uso das metáforas; ela não se apresenta como verdadeiro processo, pois lhe falta o momento da oposição. Hegel reconhece, portanto a Plotino o mérito de ter concebido o pensamento do pensamento como *um universo*, mas se ele torna assim possível uma *produção do mundo* (ao nível da terceira hipóstase), Plotino, não explorou suficientemente estas indicações sob a presença, no inteligível, de uma *matéria* e, no lugar de haver uma autêntica alteridade, ele a definiu voluntariamente como um reflexo impotente, uma simples indeterminação. No entanto, alguns textos que Hegel cita em grego (com referência a tradução de Ficino) falam do *outro* (notadamente Enéadas, v. 2) mas para imediatamente acrescentar que esta é uma presença *enganosa*, aquela de um *não sendo*, entendido como *negativo abstrato*. Assim, Plotino prisioneiro de noções tão vazias como aquelas da emanção e da queda, deixa escapar a dialética propriamente dita (aquela da consciência saindo dela mesma e retornando nela mesma).

Após algumas frases rápidas e severas sobre Porfírio e Jâmblico (o primeiro acusado de ter interpretado a lógica de Aristóteles num sentido *formal* e de lhe ter situado ao nível do entendimento; o segundo de ter disfarçado a magia em teologia, Hegel aborda enfim Proclo, que ele conhece melhor e que ele obviamente fica com ele. Werner Beierwaltes, professor em Münster, acaba de consagrar a esta questão um estudo quase exaustivo (no volume coletivo *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, 1970, p. 243 e s.). Ele demonstra que Hegel leu a *Teologia platônica* na edição Portus de 1618 e os *Elementos* na edição Kreuser (1820-1825). O IV tomo dos comentários publicados por Cousin (contendo o início do Parmênides) lhe é dedicado

conjuntamente com Schelling; mas ele parece disfarçar o ter utilizado e sua correspondência com Cousin não o faz alusão. Ao contrário, as memórias de Kreuzer e as cartas que lhe escreve Hegel confirmam o interesse com o qual, a época de Heidelberg, ele aguarda as provas dos *Elementos*. Nesta correspondência, ao contrário, ele toma a Platão em melhor justiça que nos seus cursos. Isto que ele encontra, em efeito, em Proclo, e que lhe é *o mais caro e precioso*, é um sistematização e uma organização da ideia platônica. Enquanto os historiadores de seu tempo apenas viam em Proclo *Schwärmerei*, Hegel insiste sob três temas essenciais: dessensibilização do pensamento, primado da totalidade concreta como tríade ser-vida-espírito, onde cada momento somente tem seu verdadeiro sentido no movimento que liga os termos, e enfim, numa unidade entendida como *unificação*. Proclo nesta interpretação é louvado de não ter feito derivar imediatamente o *nous* do *on*, e de haver distinguido no *on* dois níveis o imparticipável e o participável, e de haver introduzido no *nous* um processo imanente (*Umkehr-Rückkehr*). Hegel insiste sobre a importância da tríade *repas-apeiron-mixtos*, onde ele percebe delineado a reconciliação do *an sich* e do *für sich*, o misto se entendendo aqui como unidade concreta ou totalidade (Beierwaltes assinala com razão que se há um pressentimento do negativo como motor dialético, ele já se encontra no *Sofista*; ao qual nós acrescentemos que Hegel teria podido encontrar em Plotino uma expressão, menos sistemática, mas igualmente especulativa).

Hegel reconhece, portanto que Proclo não alcançou – e nem podia alcançar – a ideia de *subjetividade infinita* como liberdade absoluta do Eu, e que deste modo o neoplatonismo apenas é um *Vorstufe* do idealismo, na medida onde a *Andersheit* não é ainda pensada como verdadeira *Selbstentfremdung*. A antítese, em efeito, segundo Proclo não é a negação propriamente dita, mas uma *igualdade* mais próxima do Uno que o terceiro termo. Nicolau de Cusa iluminará (a partir dos textos do comentário do Parmênides cuidadosamente anotados e meditados) a função do *nexus*, como síntese de opostos, como ultrapassagem simultânea da afirmação e da negação (mas, sem dúvida sob a influência da teologia cristã do Espírito Santo). Pelo menos a *epístrofe* procliana sublinha bem a circularidade do processo (mais que o sistema plotiniano das hipóstases, onde tudo que regressa da alma é um esforço para escapar à dispersão, não uma reconciliação entre *mone e probodos* – *motus* e *quies*. A recuperação do movimento, lá ainda, é mais sensível segundo o Cusano, ou segundo Charles de Bovelles, ao início do século XVI, mas ele tem as raízes evidentes em Proclo, enquanto que a dialética eckhartiana permanece mais plotiniana, apesar do uso tão curioso do termo *Aufhebung*). A diferença fundamental com o hegelianismo é, portanto, que o término do processo circular Proclo não concebe nenhum verdadeiro progresso; a perspectiva neoplatônica ou bem se constitui sob uma recuperação total d Uno originário (é, por exemplo, a apocatastase origeniana); ou mesmo esta que Mestre Eckhart chamará *incriada na alma*, isto é o equivalente da *porção superior* da *psiqué* plotiniana, exitosa em escapar do ciclo, seja por raptó instantâneo, seja ao fim de uma dialética ascendente.

Apesar de suas reservas finais, e singularmente a alusão às crenças teúrgicas que ele nota que elas reencontram defensores em pleno século XIX (III, p.92), Hegel é evidentemente preocupado de colocar Proclo o mais longe possível do sentido de seu próprio pensamento. Ele chega muitas vezes a interpretar as fórmulas da *Teologia platônica* num sentido que não se

justificam em seu contexto. Quando Proclo, por exemplo, afirma (III, 10) que as negações concernentes ao Uno não são *privativas* posto que elas resultam de um engendramento dos opostos, Hegel tem bom gosto de tomar a proposição ao pé da letra. Em realidade Proclo quer dizer que apenas a via negativa permite alcançar a transcendência do *Primeiro*, o qual contém eminentemente as realidades opostas que, por processão, nasceram dele. Hegel entende que, por elas mesmas, as negações *engendram determinações segundo oposição* (III, 76). De forma que ele universaliza a função do negativo e a situa como tal ao início da processão, enquanto que o texto, recolocado em seu devido lugar, indica apenas que, por apophase, o espírito humano se eleva positivamente até a fonte primeira de todas as realidades que procedem de sua infinita produtividade.

Do mesmo modo, em uma versão que permanece ainda inédita de seus cursos (manuscrito Hotho, Berlim) de modo mais preciso que na passagem correspondente da edição Michelet (III, 77), Hegel afirma que em Proclo, *o Uno suprime as negações nele mesmo e se divide (entzweielt) de tal modo que ele torna-se ativo, produtivo*, de onde resultaria que a negação é o ato pelo qual a unidade sai de si mesma e retorna a si mesma (Hotho, 113 b). É esquecido (como sublinha Beierwaltes, a quem nos tomamos emprestado esta citação) que para Proclo nenhuma *Entzweiung* é pensável ao nível da unidade pura (e mesmo da unidade participável). Último exemplo destes deslocamentos de sentido: quando Hegel lê (Teologia Platônica, III, 9) que a vida é o vínculo entre o ser o espírito, novamente ele negligencia o caráter *descendente* do ternário (e que segundo a árvore de Porfírio, o ser se divide em vivente e não-vivente, o vivente em dotado de *nous* ou desprovido de *nous*, etc.) ele acredita ver na vida uma negação da ilimitação, a fonte de uma ascensão *enriquecedora*, o início de uma *verdade que se conhece em si mesmo* (III, 86 s.).

É graças a estas solicitações que de seus cursos de Iena àqueles de Berlim, Hegel não cessa de considerar o neoplatonismo como o *verdadeiro ponto de reversão* da história, como o início do idealismo. Esta interpretação será frequentemente retomada, mas enquanto um Bréhier vê nisto um elogio, Brunschvicg põe Plotino e Proclo no mesmo saco que Hegel, lhes acusando de deformar Platão como o autor da *Enciclopédia* endureceu e substancializou a herança de Kant e Fichte. Numa perspectiva totalmente outra, se sabe que, chamando Hegel de *o Proclo alemão*, Feuerbach lhe censurará, como a seu modelo grego, de *espiritualizar* e de *teologizar* o real (*Grundzüge der Philosophie der Zukunft*, 1843, § 29). O que parece sobretudo significativo é que Hegel acreditara encontrar explicitamente em Proclo isto que parece decididamente, apenas num estágio ulterior do desenvolvimento histórico, no platonismo cristianizado, onde o movimento triádico não implica em princípio nenhuma degradação, mas exprime, ao contrário, a fecundidade *interna* do Uno. Em Eckhart, há duas emanações, uma ao nível da Trindade, a outra, alhures inseparável da primeira, sob a forma de uma *ex-sistência* cósmica; é na segunda que aparece uma *Felix culpa* que enriquece o retorno da alma à unidade intemporal. Historicamente a positividade do negativo parece bem vinculada aos temas da Encarnação e da Paixão, estranhos tanto a Proclo como a Platão, mas acerca dos quais havia meditado longamente o jovem Hegel. Tais temas também vêm da gnose de Boehme; em suas *Vorlesungen*, Boehme é posto ao seio da época moderna, após o Renascimento e a Reforma, e

se conhecem os textos da *Enciclopédia* nos quais Hegel glosa o *Qual*. Se ele tivesse conhecido melhor este longo período intermediário que vai de Proclo à Boehme (mas ele dispunha de meios de informação muito insuficientes) ele teria sem dúvida encontrado múltiplos precursores, mas também esta ambiguidade que dirige-se tanto em face da pura *Kenose* (e esta noite onde todos os gatos são pardos), que faz horror à inimigo dos místicos indianos (menos severo portanto para a tradição iraniana de um Djelal ud Rumi), quanto em face de um reconhecimento (sobretudo sensível no Cusano) do vir-a-ser histórico, do movimento que põe e ultrapassa a contradição e permite o verdadeiro progresso na direção (mais ou menos assintótica) de um saber absoluto.