

A n a l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 55 (1/2025)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 55 (1/2025)
13 A. I. Cuza rue, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA PHILOSOPHY SERIES, nr. 55 (1/2025)
13 A. I. Cuza Street, Craiova, ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad.

Annals of The University of Craiova. Philosophy Series publishes two issues per year, in June and December. The journal is available in print, but it is also available for download as PDF document at http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Editor-in-Chief:

Adriana Neacșu, University of Craiova

Managing Editor:

Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova

Editorial Board:

Anton Adămuț, "Alexandru Ioan Cuza"

University of Iași

Giuseppe Cacciato, University of Naples
"Federico II"

Giuseppe Cascione, University of Bari

Gabriella Farina, "Roma Tre" University

Vasile Muscă "Babeș-Bolyai" University,
Cluj-Napoca

Niculae Mătășaru, University of Craiova

Alessandro Attilio Negroni, University of
Genoa

Ionuț Răduică, University of Craiova

Adrian Niță, "C. Rădulescu-Motru"

Institute of Philosophy and Psychology of
the Romanian Academy

Vasile Sălan, University of Craiova

Giovanni Semeraro, Federal University
of Rio de Janeiro

Tibor Szabó, University of Szeged

Cristinel Nicu Trandafir, University
of Craiova

Gheorghe Vlăduțescu, Romanian
Academy

Secretary: Cătălin Stănciulescu, University of Craiova

ISSN 1841-8325

e-mails: filosofie_craiova@yahoo.com; neacsuvelvira2@gmail.com

webpage: http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Tel.: +40-(0)-351-403.149; +40-(0)-724-582.854; Fax: +40-(0)-351-403.140

This publication is present in the following **scientific databases**:

SCOPUS, Philosopher's Index, European Reference Index for the Humanities (ERIH Plus, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, ICI World of Journal, EBSCO, CEEOL.

CUPRINS

Anton ADĂMUȚ, <i>Augustin: hierós sau makários? (la români și nu numai!)</i>	5
Marius CUCU, Oana LENȚA, <i>Gnosticism and Existentialism from the Perspective of Ioan Petru Culianu's Hermeneutics</i>	35
Adriana NEACȘU, <i>Bonaventura - Despre treptele iluminării minții în înălțarea noastră spre Dumnezeu</i>	55
Emanuel FLORESCU, <i>Paradigma etică a sentimentului la David Hume</i>	76
Lino BIANCO, <i>Truth may not be self-evident, but it is demonstrable: A pragmatic proposition grounded in the philosophy of logic of Geach and Quine</i>	103
Gianluigi SEGALERBA, <i>Rights, Liberalism, Multiculturalism</i>	114
Ana BAZAC, <i>Model și analogie: raporturi epistemice istorice</i>	142
Piotr MAGIER, <i>Computational Education in the Perspective of Personalistic Philosophy of Education: Problems and Interpretations</i>	174
Pilar GIMÉNEZ, <i>Returning to the Essentials: Ethics, Humanism, and Responsibility in University Education</i>	191
Eugenia BOGATU, <i>Pragmatic Reasons for Social Education in the Republic of Moldova</i>	217
Lucrări prezentate la Colocviul Național FILOSOFIE ȘI EDUCAȚIE, Ediția I, 29 mai 2024, Organizat de UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA, FACULTATEA DE ȘTIINȚE SOCIALE	
Florian OLTEANU, <i>De la filosofie la ideologie și regim politic</i>	237
Florin F. NACU, <i>Eugen Lovinescu și teoria sincronismului la Centenar. O analiză interdisciplinară</i>	252
Recenzie	
Ionuț Răduică, <i>Idealism și afectivitate. Fundamente filosofice ale emoțiilor și sentimentelor în modernitate</i> (Emanuel FLORESCU)	262
AUTHORS/CONTRIBUTORS	269
CONTENTS	271

AUGUSTIN: HIERÓS SAU MAKÁRIOS? (la români și nu numai!)

Anton ADĂMUȚ¹

Abstract: *Augustine is called hierós, not makários, in Greek manuscripts from the 16th - 17th centuries. Therefore, says professor Dan Negrescu, "even if for Catholics Augustine is Saint, and for Orthodox only Blessed, and among the latter there is a clear tendency to go towards the unanimous acceptance of his holiness. Moreover, it seems that the oscillation of the «appointment» of Augustine and the persistence of Orthodoxy in only «blessing» him, is more recent and has a certain polemical substratum regarding Catholicism. In ancient times, the general appreciation referred to Saint Augustine. Greek manuscripts from the 16th - 17th centuries, containing interpretations from Augustine, present him as being hierós and not makários. In the 19th century, the monks who translated the Augustinian texts, from the Neamț and Secu monasteries, call the same one, sometimes «saint», sometimes «Godly and sanctified Augustine, bishop of Hippo». A Romanian manuscript from Mount Athos includes «the thoughts and words of Saint Augustine, bishop of Hippo». There are only a few evidences of authority over time, including in the Orthodox world. In these conditions, respecting everyone's option - Eastern or Western – let's accept the natural and diplomatic solution of honoring Augustine as he deserves, because no one can prevent us from this". We can consider Augustine normative in terms of Christian teaching, along with Athanasius the Great, Gregory the Theologian, Basil the Great, Ioan Damaschin. Greek Orthodoxy attributes to Augustine the title of Saint (o hierós Avgoustinos), and he was called, including in the East, even if not regularly, with the title with which he was called in the West. Patrologist Ioan G. Coman concludes: "Despite what has just been shown, the majority of Eastern theologians continue to attribute to Augustine the qualification of «blessed», and not that of «saint», a fact that does not prevent anyone from bringing the honor he deserves".*

Keywords: *Augustine, saint, blessed, bishop, West, East, orthodox, catholic.*

1. Precizări - despre cine/ce vorbim ?

Spune bine Hatzfeld că sfinții nu aparțin nici unei țări în mod special și Biserica, în întregime, îi revendică fără a face caz de originea lor. Nu mai

¹ University "Alexandru Ioan Cuza" of Iasi, Romania.

spune la fel de bine când afirmă că episcopul Hipponei aparține Franței² și „argumentele” lui Hatzfeld țin de un registru aproape anecdotic. Ele sună astfel:

- Hippona se afla odinioară în acea parte a Africii care „astăzi” (adică în 1897, când a apărut a treia ediție a lucrării lui, aceea de care m-am folosit) aparține Franței;

- orașul de astăzi (în 1897), Bône, e construit pe ruinele Hipponi;

- pe un deal învecinat cu vechea Hipponă și Bône (orașul Annaba în zilele noastre, în Algeria), franciscanii au ridicat un monument în memoria Sfântului Augustin.

Este limpede că nu există personalitate care să fi marcat timpul într-un fel sau altul și care să nu fi avut parte de aprecieri dintre cele mai felurite și contradictorii. „În general, posteritatea nu iartă, mai ales când se simte incapabilă să egaleze trecutul, sau când folosește trecutul pentru a plăti polițe adversarilor contemporani”³. Problema numirii unui spirit înseamnă recunoașterea dimensiunii acelui spirit. Faptul că Augustin a avut „alunecări”, „rătăcirii” umane și erori de interpretare nu ar trebui, poate, să fie hotărâtor în a-l „sfinți” sau „ferici”. El însuși nu neagă faptul că, deseori, dintr-o neglijență zeloasă, poate fi culpabilizat că scriitura sa o ia deseori înaintea gândului. Este știut că Augustin este „Fericit” (*beati*) pentru ortodocși („aceasta, din punct de vedere strict canonic, cu tendința clară însă de a merge către unanimitate acceptare a sfințeniei sale”⁴), și „Sfânt” pentru catolici și protestanți. Problema care se ridică și care poate, într-un fel anume, lămurii lucrurile, este: care sunt autorii de care se ocupă patristica?, mai exact literatura patristică.

² Adolphe Hatzfeld, *Saint Augustin*. Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1901, p. XV.

³ Dan Negrescu, *Literatură latină. Autori creștini*. Editura Paideia, București, 1996, p. 97. Ideea este reluată de autor și într-un alt text: „Nici Augustin nu a fost scutit de lupta dintre urmași, fapt pentru care se cere lămurită și problema «numirii» și implicit a recunoașterii dimensiunii spiritului augustinian” (Idem, *Patristica Perennia. Părinți de limbă latină*. Editura Universității de Vest, Timișoara, 2004, p. 114).

⁴ Idem, *Literatură latină. Autori creștini*, p. 97.

În primul rând, avem pe *Sfinții Părinți* (*Sancti Patres* sau *Părinți ai Bisericii*). Noțiunea de „Sfânt Părinte” implică, în sens restrâns⁵, satisfacerea a patru condiții:

- respectarea doctrinei Bisericii ca fiind una, sfântă, catolică și apostolică, prin urmare, ortodoxia doctrinală. Nu se poate cere Părinților o totală infailibilitate;

- sfințenia vieții și moartea martirică este o a doua condiție. Moartea martirică este considerată culmea sfințeniei, dar nu condiționează în mod absolut calitatea de *Patres*;

- recunoașterea și aprobarea Bisericii care califică și recomandă pe un *Sancti Patres* și

- vechimea respectivului în antichitatea bisericească, nici ea nu este absolutizată. Nu poate fi Părinte un scriitor din secolul XI, de pildă, dar poate fi Doctor al Bisericii ⁶.

Primele două condiții sunt *personale* și *fundamentale*. Biserica romano-catolică acordă numele de Părinte Bisericesc și unor scriitori ca Tertulian, Clement Alexandrinul, Eusebiu al Cezareei, scriitori care nu sunt ireproșabili sub aspectul doctrinei, după cum acordă același titlu unor autori de secol IX-X, deși limita fixată de condiția vechimii este secolul VII în Apus (moartea lui Grigore cel Mare) și secolul VIII în Răsărit (moartea lui Ioan Damaschin).

După *Părinți*, în ordinea purității, urmează categoria *scriitorilor bisericești* (*scriptores ecclesiastici*) sau *scriitori creștini*. Sunt acei autori pe care Sfântul Augustin, fără a-i deosebi foarte precis de *Părinții Bisericii*, îi consideră, totuși, ca nefiind egali acestora, încât nu se pot bucura de privilegiul de a fi normativi pentru credință și sfințenie (Lactantius, Didim cel Orb, Marcu Ascetul sau, în Biserica Ortodoxă, Tertulian, Clement, Origen, Eusebiu).

Ultima categorie o formează *învățătorii bisericești* sau *didascalii*. Se ocupau cu învățătura cuvântului lui Dumnezeu în cadrul cultului și în afara

⁵ Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*. Traducere de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 13. Există, după Gilson, și un sens larg al sintagmei „literatură patristică”, anume, „totalitatea operelor creștine care aparțin epocii Părinților Bisericii” (*ibidem*).

⁶ „Sfinții Părinți” aparțin temporal Antichității, credința lor este ortodoxă (*fides catholica*), viața lor este trăită *secundum Evangelium* (*secundum Scripturam*) și primesc recunoașterea întregii Biserici (Nicolae Corneanu, *Studii patristice*. Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1984, pp. 31, 35).

acestui și se bucurau de un prestigiu asemănător celui al profeților. Explicau adevărurile religioase, le aplicau în viață și astfel instruiă sau muștrău.

Putem spune că vechii scriitori creștini care au contribuit la formarea și dezvoltarea literaturii generice numită patristică poartă, la modul cel mai general, denumirea de „Părinți”. Dar nu toți „Părinții” prezintă o aceeași importanță. Ba chiar se poate stabili o ierarhie care să înceapă cu „Teologii” și cu marii „Hrisostomi” (crisologi) și care să sfârșească cu eretici talentați, ca Arie, ori cu autorii rătăciți ai unor opere de valoare îndoielnică, așa cum e autorul „romanului” gnostic *Pistis Sophia*. Criteriile pentru această clasificare există, cu toate divergențele asupra aplicării lor. Voi prezenta câteva exemple.

Herma, de pildă, este autorul unei scrieri intitulată *Păstorul*, scriere care se bucura, în vechime, de o deosebită trecere, încât creștinii abia erau opriți să nu o citească la întrunirile cultice alături de *Evangheliile* și de *Epistolele* pauline. Herma nu este trecut în rândul sfinților/sancti⁷.

Pe Clement, un alt exemplu, posteritatea l-a prețuit sau l-a denigrat. Este prețuit de Eusebiu („preasfântul Clement”), de Areopagit („Clement filosoful”), de Maxim Confesorul („Marele Clement”, „Clement cel cu adevărat filosof”) și Chiril al Ierusalimului („Clement, urmaș al apostolilor”). Este și denigrat până la desființare. În *Sinaxarul* Bisericii constantinopolitane numele său nu apare, poate că a contribuit la aceasta și verdictul pe care patriarhul Fotie l-a dat în lucrarea *Bibliotheca* asupra *Hipotiposelor* lui Clement. Ieronim l-a criticat pentru că a coborât pe Isus în rândul creaturilor, iar Fotie îl desființează din pricina a cinci erori de doctrină: veșnicia materiei, considerarea Fiului lui Dumnezeu ca simplă creatură, dochetismul, metempsihoza și pluralitatea lumilor. Iată limbajul lui Fotie: „*Hipotiposele* conțin o scurtă explicație și interpretare a anumitor pasaje din Vechiul și Noul Testament. Deși în unele cazuri ceea ce spune el pare ortodox, în altele el se dedă la fabule impioase și legendare. Căci el este de părere că materia este eternă și că ideile sunt introduse de anumite condiții fixe; de asemenea, el reduce pe Fiul la ceva creat. Spune prodigioase prostii despre transmigrarea sufletelor și existența unui număr de lumi înainte de Adam. Se străduie să arate că Eva a venit de la Adam, nu așa cum ne spune Sfânta Scriptură, ci într-o manieră nelegiuită și rușinoasă; își închipuie că îngerii au legături cu femeile care nasc copii

⁷ Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 29.

acestora. [...]. Toate acestea încearcă să le susțină prin pasaje din Scriptură. El spune multe alte prostii blasfemiatoare, fie el, fie altcineva sub numele lui. Aceste blasfemii monstruoase sunt cuprinse în opt cărți, în care el discută frecvent aceleași puncte și citează pasaje din Scriptură în mod promiscuu și confuz, ca un posedat⁸. Mai târziu îi va fi suspectată chiar ortodoxia și, ca urmare, Papa Benedict al XIV-lea îl va exclude pe Clement din martirologiul roman. Este și cazul lui Leonțiu de Bizanț, cunoscut și recunoscut pentru profunzimea cugetării sale; nici el nu este sfânt (*hierós*), este „fericit” (*makários*). Aceeași situație și în cazurile lui Tertulian, Atenagora, Ieronim și Augustin. Aflăm însă și scriitori patristici cărora nu li s-a conferit nici un titlu. Tipic este exemplul lui Origen care marchează extremele⁹.

Cât despre cine „sfințește” sau „fericește”?, răspunsul este: întâi Biserica, apoi tradiția. În creștinismul primar proclamarea ca sfânt se făcea în mod spontan, la moarte sau imediat după, sinoadelelor le revine apoi sarcina aceasta, iar tradiția are un rol important în ceea ce hotărăște Biserica și sinoadele¹⁰.

2. „Cazul” Augustin

„Cazul” acesta mă interesează în continuare și cred că se poate pleca de la diferența dintre a fi înmormântat *intra* sau *extra muros* și de la mormântul și moaștele Sfântului Augustin. Bine spune Marrou: „mult timp îngroparea în bisericile *intra muros* a fost rezervată cazurilor excepționale: morminte de împărați (cel al lui Constantin, de exemplu, în Biserica Sfinților Apostoli din Constantinopol, 337), de martiri (exemplul cel mai vechi se află tot la Constantinopol: strămutarea în Biserica Sfinților Apostoli a presupuselor moaște ale Sfântului Timotei, în 356, iar în anul următor, a relicvelor Sfinților Andrei și Luca, prin grija împăratului Constanțiu al II-lea). Oare funeraliile Sfântului Augustin, la sfârșitul lui august 430, au reprezentat unul dintre aceste cazuri excepționale? Este mai ușor de pus această întrebare decât de răspuns la ea; întrebarea ridică problema cultului închinat memoriei Sfântului Augustin în interiorul aceleia, mai general, al venerației pentru mărturisitori, cult dezvoltat pe lângă cultul martirilor.

⁸ *The Library of Photius*. Volume I. By J. H. Freese. Society for Promoting Christian Knowledge, London/New York, The Macmillan Company, 1920, p. 200.

⁹ Nicolae Corneanu, *op. cit.*, pp. 30, 33.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 33-35.

Faptul că marele episcop a murit, cum se spune, «în parfum de sfințenie», [...], reiese îndeajuns din relatarea lui Possidius¹¹. Este foarte posibil ca din acest moment să-i fi fost închinat un cult, deși primul document care o atestă explicit nu datează decât de la începutul secolului al VI-lea. Dar nu știm nimic despre condițiile în care *depositio* a sa a fost făcută. Mărturia lui Possidius este din păcate imprecisă (col. 64 - n.m.): *Et nobis coram pro eius commendanda corporis depositione sacrificium Deo oblatum est et sepultus est* („Și în prezența noastră, a fost adusă jertfă lui Dumnezeu pentru odihna veșnică a trupului și apoi a fost îngropat – n.m.)¹². Iar documentul amintit de Marrou este *Kalendarium Carthaginiense*¹³ care invocă ziua de 5 decembrie din *Martirologiul Roman*, zi în care ar fi sărbătorit un episcop de Cartagina și un martir. Limpede e că episcopul nu este Augustin, *Kalendarium* trimite la *de depositione Restituti episcopi, apud Possidium in cap. 10, absque nomine martyris*, în capitolul 10 este vorba însă despre cu totul altceva. Un martir este însă pomenit în *Martirologiu*: „la Thebesta, în Africa, pe vremea lui Dioclețian și Maximian, Sfânta Crispina, o femeie din înalta nobileme, care a refuzat să aducă jertfă idolilor și a fost decapitată din ordinul proconsulului Anolinus. Laudele ei sunt adesea celebrate de Sfântul Augustin¹⁴. O laudă Augustin astfel: „Persecutorii și-au întors furia împotriva Crispinei, a cărei zi de naștere o sărbătorim astăzi. Și-au dezlănțuit sălbăticia împotriva unei femei bogate, îngrijită cu delicatețe; dar ea era puternică, pentru că Domnul era pentru ea o apărare mai bună decât

¹¹ Possidio, *Vita S. Aurel. Augustini, Hipponensis Episcopi, auctore Possidio*, în J.-P. Migne, *PL*, vol. 32, Paris, 1841, col. 63-66. Formularea „parfum de sfințenie” nu există ca atare în textul lui Possidius, primul biograf al lui Augustin, sensul este însă de regăsit. Iar capitolul XXIX (*Morbus extremus Augustini*, col. 59) pomenește două minuni ale lui Augustin: alungarea unor demoni prin rugăciuni și vindecarea unui bolnav prin impunerea mâinilor.

¹² Henri-Irénée Marrou, *Patristică și umanism*. Traducere din limba franceză de Cristina și Costin Popescu, Editura Meridiane, București, 1996, pp. 239-240.

¹³ *Kalendarium Carthaginiense*. IV. Kal. Sept. Depositio Restituti et Augustini episcopi, în J.-P. Migne, *PL*, vol. 13, Paris, 1845, col. 1224 A/D.

¹⁴ *The Roman Martyrology*. Published by Order of Gregory XIII. Revised by the authority of Urban VIII and Clement X. Afterwards, in the year 1749. Augmented and Corrected by Benedict XIV. Last Edition, According to the Copy Printed at Rome in 1914. Translated from the Latin with an Introduction by the Most Rev. Archbishop of Baltimore. John Murphy Company Publishers. Baltimore, 1916, p. 374.

mâna ei dreaptă și El o păzea. Există cineva în Africa, cineva care nu știe despre aceste evenimente, frați și surori¹⁵? Mai trimite *Kalendarium* și la *Restituto presbytero Calamensi*, locul vizat este cartea XII, capitolul 24 din *De Civitate Dei*, trimiterea este de tot imprecisă, despre altceva se face acolo vorbire¹⁶, una peste alta *Kalendarium* mai mult complică lucrurile decât le simplifică.

Doar speculații se pot face asupra înmormântării lui Augustin într-un oraș asediat de vandali, la fel cum nu este credibilă „istorioara” după care corpul lui Augustin a fost îngropat în capela bisericii Sfântul Ștefan, fosta biserică *Pacis* din Hippo¹⁷, și abia apoi dus în Sardinia de unde a fost transferat la Pavia în secolul VIII, este vorba desigur un fals de secol XVI, este convins Marrou: „Să ne înțelegem: transferarea din Sardinia la Pavia este, cu siguranță, un fapt istoric, dar nu știm nimic despre garanțiile care i-au fost furnizate regelui Liutprand în privința autenticității moaștelor obținute de el¹⁸. [...] Este, așadar, inutil să ne întrebăm dacă vreunul din mormintele bazilicii studiate a putut adăposti corpul Sfântului Augustin; pe de altă parte, numai examinându-le vom putea să obținem un indiciu despre cronologia lor¹⁹.

Apare însă următoarea problemă: se poate obiecta că unii dintre cei care au fost numiți „sfinți” (*hierós/sancti*) sau „fericiți” (*makários/beati*) au comis anumite abateri de la dreapta credință, la fel ca și cei cărora li s-a refuzat acest titlu. Este vorba despre Irineu (uneori milenarist), despre Grigore de Nyssa (care admite apocatastaza), despre Ioan Casian (acuzat, pe nedrept, de semi-pelagianism). Biserica și tradiția au stabilit însă că erorile²⁰ sunt

¹⁵ Sancti Aurelii Augustini, *Ennaratio in Psalmum CXX*, în J.-P. Migne, *PL*, vol. 36, Paris, 1861, col. 1616-1617.

¹⁶ Idem, *De Civitate Dei*, J.-P. în Migne, *PL*, vol. 41, Paris, 1864, col. 373-374.

¹⁷ Jean-Joseph-François Poujoulat, *Histoire de Saint Augustin. Sa vie, ses oeuvres, son siècle, influence de son génie*. Tome III, J. Labitte, Paris, 1845, p. 303.

¹⁸ *Martirologiul Roman* ne spune că la 28 august „moaștele sale, din cauza invaziei barbarilor, au fost mai întâi aduse din orașul său în Sardinia și apoi luate de Liutprand, regele lombarzilor, la Pavia, unde au fost depuse cu onorurile cuvenite” (*The Roman Martyrology*, pp. 260-261).

¹⁹ Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, pp. 240-241.

²⁰ Michael Azkoul spune că Augustin a creat o „sinteză greco-creștină” bazată pe neoplatonism și care îl îndepărtează de ortodoxie și de tradiția patristică. Susține că teologia lui Augustin nu este apogeul tradiției patristice, ci începutul uneia noi. Augustin nu este un „super-Father” așa cum era cunoscut încă din perioada

cauzate de timpul în care aceștia au trăit și când încă nu era definitivat canonul, încât, față cu imensa lor contribuție, micile devieri le pot fi trecute cu vederea. Mai e apoi și cazul lipsei de consens a Bisericii, așa cum s-a întâmplat cu Boethius (în Apus) și cu Fotie (în Răsărit). Strict teologic, autorii testamentari și *Sfinții Părinți* au stat sub puterea harului și comentariile lor sunt inspirate de Duhul Sfânt („Toată Scriptura este însoflată de Dumnezeu (*Pása grafi theópnefstos/Omnis Scriptura divinitus inspirata*) și de folos spre dare de învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre deprinderea cea întru dreptate” - 2 *Timotei* 3, 16).

3. De ce Augustin (*maximus post apostolos Ecclesiarum instructor*²¹) este „doar” beati?

Un singur exemplu: „Când revista constantinopolitană «Ortodoxia» publica în numărul din luna mai, anul 1931 fragmente din *Confesiunile* lui Augustin și îl numea pe autor «sfânt», recenzentul român din revista «Misionarul» (Chișinău, an III, nr. 9, septembrie 1931, p. 690) nota nedumerit: în multe părți [...] sunt așezate cugetări din *Confesiunile* Fericitului Augustin căruia nu-i zice *makários* cum e după ortodoxie, ci *hierós*, cuvânt pe care noi nu obișnuim a-l întrebuința în doctrina ortodoxă²². Pe scurt, Răsăritul reproșează lui Augustin trei erori de doctrină:

carolingiană, e, totuși, ceva nou și exact asta vrea să arate autorul. „La urma urmei, spunea Florovsky, mulți dintre Părinții Bisericii au greșit într-un fel sau altul: nu erau Sfinții Iustin Martirul și Irineu de Lyon hiliaști și Sfântul Grigore de Nyssa un adept al lui Origen? Nu a adoptat Sfântul Grigore cel Mare o doctrină a purgatoriului?, și nu se adresa Sfântul Fotie lui Augustin numindu-l „sfânt” și „Părinte” și nu i-au adus un omagiu aceluiși Augustin Sfinții Marcu al Efesului și Ghenadius Scholarius? Cu siguranță, nu a dus lipsă de apologeți care îi priveau pe oponenții săi drept «silly extremists» și a căror «Saint-bashing» era «produsul nu atât al teologiei, cât al isteriei». Un preot ortodox (Seraphim Rose – n.m.) a descris «detractors» lui Augustin drept «superficial» și dintre aceia care nu reușesc să recunoască faptul că «errors» lui Augustin - Trinitatea, predestinarea, grația - nu sunt «haeresis» ci doar «exaggerations»” (Michael Azkoul, *The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church*. The Edwin Mellen Press, Lewiston, 1990, pp. iii, 2).

²¹ Așa îl numește Petrus Venerabilis în *Epistola* XVII, col. 328, în *Epistolarum Libri sex*, în J.-P. Migne, *PL*, vol. 189, Paris, 1854.

²² Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 37.

a) supremația harului în actul mântuirii: după Augustin, omul nu are merite proprii în actul mântuirii. Mântuirea este în întregime opera harului/gratiei lui Dumnezeu. Meritele omului, dacă există, sunt efecte ale harului și faptele omului urmează harului la fel cum efectul urmează cauzei. Augustin își numește teoria *gratia gratis data* și o susține în *De Gratia et Libero Arbitrio*, *De Correptione et Gratia*, *De Praedestinatione Sactorum*. Faptele bune nu colaborează concomitent cu harul, ele succed harului. Harul este, deopotrivă, necesar, gratuit și irezistibil, este dragostea lui Dumnezeu, harul antrenează voința și se adaptează dispozițiilor sufletești. Supremația harului divin în actul mântuirii fără colaborarea omului o combate Răsăritul plecând de la Paul - *Galateni* 5, 6: „Pentru că în Cristos Isus nici tăierea-mprejur poate ceva, nici netăierea-mprejur, ci credința lucrătoare prin iubire” și *Iacob* 2, 17: „Așa și credința: dacă nu are fapte, doar în ea însăși e moartă”. Ar mai fi de menționat și poziția lui Ioan Casian care, în *Convorbiri duhovnicești*, în a XIII-a convorbire cu părintele Cheremon („Despre ocrotirea dumnezeiască”), expune raportul dintre har și libertate și combate, indirect, pe Augustin, nenumindu-l însă²³. Faptul că nu era de acord cu episcopul Hipponei în problema predestinației nu-l împiedica pe Casian să-l prezinte pe Augustin drept model de magistru în materie de cristologie;

b) teoria predestinației: este în legătură cu supremația harului în actul mântuirii. Prin păcatul original toți oamenii sunt osândiți, dar, spune Augustin, Dumnezeu a predestinat din veci pe unii la fericirea veșnică, pe alții la pedeapsa veșnică (dubla predestinație). Cei aleși (al căror număr nu scade și nici nu crește, numărul lor este egal cu numărul îngerilor decăzuți) sunt „vase ale dreptății” sau ale „milei”, ceilalți sunt „vase ale mâniei lui Dumnezeu”. Cei condamnați formează *massa damnata*, *massa irae*, *massa mortis*, și această *massa* este *mortis*, *damnationis*, *offensionis*. Prima teorie și-a însușit-o lutheranismul, a doua, calvinismul. Oricum, Augustin este și rămâne *doctor gratiae* iar „dezvoltările sale teologice cu privire la această temă se găsesc într-o serie de opere, de cele mai multe ori circumstanțiale, prin care autorul și-a precizat treptat opiniile, chiar cu riscul radicalizării dogmatice în contexte marcate de polemică”²⁴;

²³ Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești* (PSB 57). Traducere din limba latină de David Popescu, EIBMBOR, București, 1990, pp. 529-551.

²⁴ Alin-Sebastian Tat, *Cui i-e frică de Sfântul Augustin*. Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2024, p. 141.

c) doctrina *Filioque*: în *Evanghelia după Ioan* 15, 26, Isus spune: „Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu vi-L voi trimite de la Tatăl, Duhul Adevărului, Cel ce din Tatăl purcede (*ekporévetai/procedit*), Acela va mărturisi despre Mine (*ille testimonium perhibebit*).

Câteva explicații terminologice.

Pentru „purcedere” avem termenul latin *processio* care traduce grecescul *exporeusis* (este vorba despre originea Duhului Sfânt). Răsăritul vorbește despre monarhia Tatălui: Duhul Sfânt își are originea numai în Tatăl, Apusul spune că Duhul Sfânt își are originea în Tatăl *principaliter* (Tatăl este văzut ca principiu; așa gândește Augustin, cel puțin în *De Trinitate*). Termenul *exporeuzia* semnifică „relația de origine în raport numai cu Tatăl în calitate de Principiu neprincipiat al Treimii”; *processio* înseamnă „comunicarea dumnezeirii consubstanțiale de către Tatăl Fiului și de către același Tată, prin și cu Fiul, Duhului Sfânt”²⁵, astfel încât *Filioque* nu duce la o subordonare a Duhului Sfânt în Treime. „Chiar dacă doctrina catolică afirmă că Duhul Sfânt purcede din Tatăl și din Fiul în comuniunea dumnezeirii lor consubstanțiale, ea nu recunoaște mai puțin realitatea relației originare pe care Duhul Sfânt o întreține ca persoană cu Tatăl, relație pe care Părinții greci o exprimă prin termenul *exporeuzie*. [...]; relația dintre Tatăl și Fiul atinge ea însăși perfecțiunea sa trinitară în Duhul Sfânt”²⁶. „*Filioque*” (*qui ex Patre Filioque procedit*) nu înseamnă în nici un fel că Fiul ar fi originea Duhului, ci purcederea arată:

- unitatea și imuabilitatea esenței;
- comuniunea consubstanțială (și prin aceasta este evitat subordonaționismul în Treime).

Latinii spun că *Filioque* („și de la Fiul”) este o clarificare a doctrinei despre Duhul Sfânt formulată la al doilea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (mai-iulie 381), sinod la care Apusul nu a avut nici un reprezentant (papa Damasus pregătea conciliul de la Aquileia, toamna anului 381, mai curând o întâlnire misionară girată de Sfântul Ambrozie, sufletul conciliului, și Sfântul Valerian de Aquileia, „președinte”; sinodul celor 32 de episcopi din Apus îi depun pe episcopii arieni), și invocă faptul că *Filioque* respinge ideea ariană despre inferioritatea Fiului față de Tatăl. De altfel, teologia latină a generației imediat anterioare lui Augustin

²⁵ Eduard Ferent, *Dumnezeul cel Viu, Unic în Ființă și Întreit în Persoane*. Editura „Presa Bună”, Iași, 1997, p. 363.

²⁶ *Ibidem*, p. 369.

[Hilarie de Poitiers (singurul Părinte Bisericesc amintit în *De Trinitate*²⁷: *Et quia non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum, et assertione fidei vir exstitit*), „acest bărbat este unul care nu are o autoritate mărunță în tratarea Scripturilor și în rostirea credinței”²⁸) și Ambrozie (cu *De Spiritu Sancto*)] spunea deja că Sfântul Duh purcede de la Tatăl și de la Fiul. Conciliul din 381 a luat astfel decizii canonice ostile Apusului²⁹ iar formula dublei purcederi subliniază mai bine, credea Augustin, unitatea lui Dumnezeu. De remarcat este faptul că Augustin credea așa ceva pe la anii 400-416, când a fost compus tratatul *De Trinitate*, iar despre Crezul constantinopolitan s-a aflat în Apus abia pe la 450, or Augustin moare în 430. Din acest motiv nici nu avea Augustin vreo reținere în a afirma dubla purcedere!

Răsăritul vede în *Filioque* o „dogmă nouă” și insistă asupra faptului că adaosul acesta este o alterare a Simbolului din 381. *Filioque* a fost introdus în mod necanonic în Crez fără a avea autoritatea vreunui sinod ecumenic și fără de consimțământul Bisericii Răsăritene³⁰. De altfel, termenul *Filioque* nici măcar nu apare la Augustin! Apar la el expresiile *utroque* și *ab utroque* („de la ambii” - *De Trinitate*, XV, 26, 47, capitol intitulat *Spiritus procedit a Patre et Filio, sed principaliter a Patre*. Iată ce scrie acolo: „De aceea, cine poate înțelege fără timp generarea Fiului din Tată să înțeleagă fără timp și provenirea Sfântului Duh din amândoi. [...]. La fel faptul că provine din amândoi îi dă ființa Sfântului Duh fără nici un început în timp, fără nici o schimbare a naturii sale. [...]. Așadar, Duhul amândurora nu este născut

²⁷ Augustin îl amintește pe Hilarie în *De Trinitate*, VI, 10, 11, col. 931, în J.-P. Migne, *PL*, vol. 42, Paris, 1865.

²⁸ Augustin, *Despre Treime*. Ediție bilingvă. Traducere din limba latină de Alexandra Anisie, Alexandra Baneu, Alexander Baumgarten, Cristian Bejan, Monica Brânzei, Daniel Coman, Ioana Curuț, Vlad Ile, Alin Luca, Andrei Marinca. Traducerea cărții a XIII-a de Andrei Marinca. Ediție îngrijită, comentarii și studiu introductiv de Alexander Baumgarten, Editura Polirom, Iași, 2022, p. 347.

²⁹ Henry Chadwick, *Augustin*. Traducere de Ioan-Lucian Muntean, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 130-131.

³⁰ Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*. EIBMBOR, București, 1994, pp. 175-177. De văzut și *Catehismul Bisericii Catolice*. Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993, pp. 61-65, paragrafele 232-248, precum și „răspunsul ortodox” scris de Preasfințitul Photios, Arhimandritul Philarète și Părintele Patric, *Noul catehism catolic contra credinței Sfinților Părinți*. Traducere de Marilena Rusu, Editura Deisis, Sibiu, 1994, pp. 26-38.

„de amândoi”, ci provine de la amândoi (*ab utroque*)³¹. Motivul? Duhul Sfânt nu este doar Duhul Tatălui, ci și Duhul Fiului, caz în care este Duhul ambilor, căci altminteri am vorbi despre duhuri diferite. Urmează că nu putem spune că Duhul Sfânt nu purcede și de la Fiul, căci nu în zadar el se numește Duh și al Tatălui și al Fiului. Totul pleacă de la un loc din Tertulian din *Adversus Praxean*: „despre Sfântul Duh socotesc că nu [purcede] de altundeva decât de la Tatăl prin Fiul”³².

În rezumat, „originalitatea augustiniană este vizibilă în doctrina despre *Filioque*. Afirmările sale principale pot fi reduse la trei; 1) Spiritul purcede în același timp de la Tatăl și de la Fiul (*simul ab utroque*; 2) Spiritul purcede din Tatăl ca și cauză principală (*principaliter a Patre*); 3) În purcederea Spiritului, Tatăl și Fiul constituie un singur principiu - *uum principium*”³³.

Iată ce spune, spre exemplu, un mare patrolog român: „Supremația harului e o mare greșală dogmatică. Teoria harului e, la Augustin, în cea mai mare parte, fructul experienței sale personale. Tot fruct al experienței sale personale este și teoria predestinației. [...]. Biserica ortodoxă nu acceptă această învățătură despre predestinație a lui Augustin. [...]. E unul din motivele pentru care Biserica noastră numește pe Augustin fericit, nu sfânt”³⁴. Cu toate acestea, „viața sa personală și operele sale sunt o contribuție nepieritoare la patrimoniul culturii creștine. Augustin va trăi cât civilizația creștină”³⁵.

Ca să conchid, spun că dacă în Apus, unde analiza filosofică urma să devină o parte esențială a studiului teologiei și „noutățile” nu erau rare, acest lucru poate fi acceptabil, în Răsărit, unde teologii se mândreau că nu adaugă nimic nou la tradiția sacră, o asemenea „creativitate” de tip augustinian a fost întâmpinată cu suspiciune și ulterior respinsă. Speculațiile lui Augustin în aceste chestiuni au depășit domeniul tradițional al teologiei. Sună filosofic, dacă nu cumva chiar gnostic sau, cu alte cuvinte, Augustin a fost mai mereu dispus la acuzația letală a

³¹ Augustin, *Despre Treime*, pp. 745, 747.

³² Tertulian, *Adversus Praxean*, în Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*. Studiu introductiv, traducere și note de Dionisie Pîrvuloiu, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 463.

³³ Alin Tat, *op. cit.*, p. 128.

³⁴ Ioan G. Coman, *Patrologie*, EIBMBOR, București, 1956, p. 260.

³⁵ *Ibidem*, p. 261.

curiozității (*curiositas*), părând a cunoaște chestiuni pe care Dumnezeu nu a considerat de cuviință să le dezvăluie³⁶.

4. Augustin și Răsăritul creștin³⁷ - sinopsis

Un lucru este clar: Augustin nu a vizitat nici o țară în care se vorbea limba greacă și nici spațiul ebraic, în ciuda faptului că avea ambiții mari în est, spre deosebire de Ieronim, „omul trilingv” („trilingual men”)³⁸ care chiar locuia în est (din 390 până în 420 când moare în septembrie, trăiește la Betleem), într-un spațiu în care latina decade, la fel cum decade limba greacă în nordul Africii pe vremea amândurora. Oricum, eforturile lui Augustin de a-și apropia limba și patristica greacă sunt considerabile începând cu anul 405. Pe de o parte, Augustin nu putea decât să-și trimită lucrările în est în limba latină, doar că, pentru ca acestea să poată avea un impact oarecare, trebuiau traduse. Pe măsură ce controversa pelagiană continua, chiar s-au făcut traduceri, numai că „traducerile de lucru” („working translations”) serveau unor nevoi imediate și purtau riscul de a da naștere la neînțelegeri, ceea ce s-a și întâmplat. Pe de altă parte, unele încercări din partea lui Augustin de a stabili personal contacte cu episcopii estici par să se fi încheiat cu un eșec. Oricum, în timp ce utilizarea de către Augustin a literaturii patristice grecești și contactele cu lumea patristică greacă au fost investigate de ceva timp și cumva în detaliu, influența sa asupra autorilor greci, mai ales în Epoca bizantină târzie, a fost în mod trist neglijată³⁹. Ce contează la Augustin este creșterea interesului pentru teologia greacă și dorința lui de a-și prezenta propria teologie ca fiind conformă aceleia răsăritene. Nu studiază textele în mod nemijlocit și le are în vedere mai cu seamă în momentul în care, în controverse, ca aceea

³⁶ Henry Chadwick, „Orthodoxy and heresy from the death of Constantine to the eve of the First Council of Ephesus”, în *The Cambridge Ancient History*. Volume XIII: The Late Empire, A.D. 337-425. Edited by Averil Cameron & Peter Garnsey. Cambridge University Press, 1997, p. 593.

³⁷ Hilarion Troitsky, *The Unity of the Church and the World Conference of Christian Communities*. Translated by Margaret Jerenic. Edited by Monastery Press, Montreal, 1975, p. 31: „Nu putem decât să-i mulțumim lui Dumnezeu că doctrina Bisericii Răsăritene a fost formulată în afara sferei augustinianismului, pe care trebuie să o considerăm străină nouă”.

³⁸ Josef Lössl, „Augustine in Byzantium”, în *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 51, nr. 2, April 2000, p. 272.

³⁹ *Ibidem*, p. 267.

pelagiană în special, adversarii le citează și Augustin încearcă să demonstreze că teologii greci citați de dușmanii săi nu aveau altă credință decât a lui. Metoda folosită a fost dublă și incompletă: fie a discutat sursa în cauză pe baza citatului (latin) din textul adversarului său (fără a verifica autenticitatea acesteia), fie, dacă avea la îndemână, a folosit o traducere a operei din care adversarul (în special Iulian de Eclana) luase textul. Arareori a discutat despre patristica greacă texte în limba originală⁴⁰.

Altminteri, rămâne⁴¹ unul dintre cele mai surprinzătoare fapte ale istoriei creștine că Sfântul Augustin a devenit atât de influent pentru fiecare dintre tradițiile teologice occidentale ulterioare, dar a rămas în mare parte necitit în Orientul creștin până în epoca modernă. Deși este adevărat că părinții greci, în general, aveau un cititor mult mai larg în Apus decât au avut părinții latini în Răsărit în timpul Evului Mediu, este totuși surprinzător că nicio parte din *corpus*-ul enorm al scrierilor lui Augustin, în afară de florilegii, nu pare să fi circulat în Orient înainte de secolul XIII. Înainte vreme avem apărarea lui Augustin de către Fotie în controversa *Filioque*⁴² de la sfârșitul anilor 860, când Fotie a inclus un atac asupra adaosului *Filioque* ca parte a unei campanii mai ample de a proteja Biserica bizantină (și propria sa poziție de Patriarh) de amestecurile Papei Nicolae I (858-867)⁴³. Fotie a răspuns de două ori la faptul că teologii franci, adepți ai

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 268-269.

⁴¹ Și rezum în continuare pp. 11-15 din George E. Demacopoulos&Aristotle Papanikolaou, "Augustine and the Orthodox: «The West» in the East", în *Orthodox readings of Augustine*. Edited by George Demacopoulos&Aristotle Papanikolaou, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2008.

⁴² „Fotie pare a argumenta «inocența» părinților apuseni care susțin *Filioque*: 1) este omenesc a greși, deci și părinții pot greși; 2) părinților de odinioară nu li s-a explicat dreapta credință, pe care să o refuze (spre deosebire de «tinerei» care nu țin cont de mustrarea patriarhului). Astfel, balansul autorului între autoritatea Părinților și afirmarea posibilității existenței unor greșeli în operele lor poate fi argument în privința incapacității patriarhului de a citi operele acestora în originalul latin” (Fotie, *Mistagogia Duhului Sfânt*. Traducere de Oana Coman. Studiu introductiv și tabel cronologic de Ionuț-Alexandru Tudorie. Note explicative de Oana Coman, Ionuț-Alexandru Tudorie și Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași, 2013, nota 127/p. 544), exact în felul în care Augustin nu citea cursiv în greacă.

⁴³ „Cel mai aprig conflict s-a iscat în urma intervenției sale în controversele din sânul Bisericii bizantine, unde, în 858, a fost depus Patriarhul Iganatios, fiind

introducerii lui *Filioque*, și-au susținut învățătura pe autoritatea lui Augustin⁴⁴, a răspuns în *Mistagogia* și în *Epistola* 291 către arhiepiscopul Aquileiei. Pentru că nu avea la dispoziție textele latine originale, Fotie s-a bazat pe metode alternative în momentul în care a abordat faptul că francii pretindeau că își întemeiază poziția pe învățăturile lui Ambrozie, Ieronim și, mai ales, Augustin. Spre exemplu, Fotie a admis că textele originale ale

înlocuit cu învățatul Photios. În evidentă necunoștință de cauză și indus în eroare de raportul denaturant al abatelui Theognostos, un îndârjit adversar al lui Photios, Nicolae I l-a excomunicat pe Photios, în 863, și l-a repus pe Ignatios în drepturile sale patriarhale. [...]. Nicolae I n-a știut că Ignatios abdicase de bună voie și ceruse alegerea unui urmaș. Photios a fost deci ales în mod legal și i-a și adus la cunoștință lui Nicolae I ridicare sa la rangul de Patriarh” (August Franzen&Remigius Bäumer, *Istoria papilor*. Traducere de pr. Romulus Pop, Editura Episcopiei Romano-Catolice, București, 1966, p. 134). Situația se complică, partizanii lui Ignatios denunță pe Fotie, Fotie însuși și împăratul Mihail III roagă pe papă să trimită legați la Constantinopol, legații recunosc alegerea lui Fotie, apoi papa dezavuează pe legați și excomunică pe Fotie în 863, iar sinodul de la Constantinopol (867), convocat de Mihail III, depune și excomunică pe Nicolae I: „El nu a mai ajuns să primească această știre, deoarece a murit la 13 noiembrie 867. Dar ruptura dintre Răsărit și Apus s-a extins și adâncit treptat” (*Ibidem*, p. 135).

⁴⁴ „[Adeptii *Filioque*] îl ridică pe Ambrozie, pe Augustin, pe Ieronim și pe alții împotriva dogmei Bisericii. Căci potrivit afirmației lor, aceștia dogmatizează că Duhul purcede de la Fiul. «Iar pe Sfinții Părinți nu trebuie să-i acuzăm de rea evlavie. Căci fie au dogmatizat în chip evlavios, iar cei ce îi recunosc pe aceștia drept Părinți trebuie să fie de acord cu gândirea lor, fie au fost nascocitori ai unor dogme eretice și trebuie respinși, dimpreună cu gândirea lor, ca fiind lipsiți de evlavie». Aceste lucruri [le spun] niște tinerei neliniștiți în rătăcirea minții lor” (Fotie, *Mistagogia Duhului Sfânt*, p. 149). Ce înseamnă aici „tinerei”? Cel puțin trei lucruri: fie Fotie opune pe „tinerei” lui Ambrozie, Augustin, Ieronim, fiecare trăind, la propriu, mult, fie Fotie, un „grec”, consideră pe clericii franci sălbatici niște „tinerei”, recte imaturi cultural și teologic, fie „tinereii” sunt cei ce succed lui Ambrozie, Augustin și Ieronim (*Ibidem*, nota 120/p. 543). Fotie consideră *Filioque* drept “crown of evils” și numește pe „tinerei”: “some Frankish «barbarians» in the distant West” (John Meyendorff, *Byzantine Theology*. New York, Fordham University Press, 1987, p. 92); vezi și Idem, *Teologia bizantină*. Traducere de Alexandru I. Stan, EIBMBOR, București, 1996, p. 124: *Filioque* este „coroana relelor” și Fotie vede în adaos „o schimbare din partea unor «barbari» franci din Apusul îndepărtat”.

acestor sfinți ar fi putut fi corupte⁴⁵ sau că motive necunoscute au cerut ca acești părinți să recurgă temporar la o exagerare a învățaturii ortodoxe pentru a preveni alte modificări, mai periculoase. Fotie a susținut că dacă Augustin a învățat ceva puțin diferit de regula credinței, fără de intenție răutăcioasă și fără preștiința unei erori ulterioare, el nu poate fi tras la răspundere pentru urmașii propovăduitori ai ereziei care i-ar folosi învățăturile în mod ilegal pentru a promova propria lor eroare. Fie, a mai susținut Fotie în apărarea lui Augustin, creștinul conștiincios ascunde defectele umane ale „părinților” lor (precum fiii lui Noe care au acoperit goliciunea tatălui lor – *Geneza* 9, 20-23), mai degrabă decât să-i expună pentru propriile lor scopuri. În *Epistola* 291, Fotie e scandalizat, în continuare, de faptul că francii pervertesc reputația sfinților incluzându-l pe Augustin printre cei care resping Evanghelia și învățătura conciliilor ecumenice. Că Fotie a fost dispus să facă atât de mult pentru a apăra sfințenia lui Augustin urmează și din aceea că

- el cunoștea importanța lui Augustin pentru Biserica apuseană și
- a simțit că este esențial să-l rețină pe Augustin în canonul părinților ortodocși.

Scuzele elaborate pe care Fotie le-a oferit în apărarea lui Augustin au fost concepute pentru a proteja demnitatea lui Augustin și pentru a-l păstra ca autoritate pentru ortodocși. Pe scurt, apărarea lui Fotie sugerează că Augustin a fost respectat, chiar dacă rar citit, în Bizanțul secolului al IX-lea: „Tu îi numești «Părinți» pe Augustin, pe Ieronim și pe alții asemenea lor, și bine faci”⁴⁶, și ca într-un dialog simulat spune Fotie: „Ambrozie, Augustin sau vreun altul a afirmat lucruri contrare glasului Stăpânului. Cine spune aceasta? Dacă eu spun aceasta, atunci sunt ofensator al Părinților tăi; iar dacă tu spui aceasta, atunci *eu* îți interzic să-i ofensezi și *eu* te condamn pentru ofuscarea părinților”⁴⁷. Fotie știa bine că Părinții latini au favorizat *Filioque* și se referă anume la Ambrozie, la Augustin și Ieronim (cu toate că primul și ultimul cu greu ar putea fi considerați susținători ai lui *Filioque*), dar el (Fotie), evident, nu le citise lucrările. Respingerea de către el a punctului de vedere latin se bazează, prin urmare, doar pe informații

⁴⁵ „«Augustin și Ieronim au afirmat că Duhul purcede de la Fiul». Și de unde poți avea sau căpăta încredere că lucrările lor nu au fost corupte, dat fiind că s-a scurs atâta vreme”? (Fotie, *Mistagogia Duhului Sfânt*, p. 157).

⁴⁶ Fotie, *Mistagogia Duhului Sfânt*, p. 171.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 151.

orale⁴⁸. Și Meyendorff vorbește apoi despre referirea *post factum* a teologilor franci la *De Trinitate* a Fericitului Augustin pentru a justifica interpolarea (pe care Fericitul Augustin nu și-a imaginat-o niciodată)⁴⁹ *Filioque*. Iar *Bibliotheca* (*Myriobiblon*) lui Fotie pomeneste laudativ pe Augustin, o dată în capitolul 53 când scrie despre actele sinodului de la Cartagina (412), și de patru ori în capitolul 54 unde tratează despre luptele împotriva doctrinei lui Nestorie și numește pe Augustin „om divin” (*toú theíou andrós*)⁵⁰.

Mai apoi, Maxim Planudes traduce *De Trinitate*, probabil în intervalul 1280-1281, traducere folosită de Grigore Palama⁵¹, și e de spus că traducerea

⁴⁸ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 83.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 124. Sau "the *post factum* reference by Frankish theologians to Augustine's *De Trinitate* to justify the interpolation (which Augustine never envisaged)" – vezi Idem, *Byzantine Theology*, p. 92.

⁵⁰ *The Library of Photius*, p. 49: "godlike man". Vezi și Photius, *Bibliothèque*. Tome I. Texte établi et traduit par René Henry. Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1959, p. 44: „saint homme”.

⁵¹ *Capita* 36 din cele 150 de *Capita* este foarte important. Deși nu amintește pe Augustin, și nu o face nicăieri în acest text, Palama vorbește despre Duh ca iubire reciprocă dintre Tatăl și Fiul. Asemănările cu analogiile trinitare ale lui Augustin sunt izbitoare, încât nu e departe faptul de a citi ideile lui Augustin în textul lui Palama. Pericolul aici nu este însă acela de a citi ideile lui Augustin în textul lui Palama, ci de a nu vedea textul lui Augustin din spatele ideilor lui Palama (Josef Lössl, art. cit., pp. 280-281). Locul din *De Trinitate* este din cartea VIII: *Ecce tria sunt: amans et quod amatur et amor* / „Însă iubirea îi revine cuiva care iubește și ceva este iubit prin iubire. Iată, sunt trei: iubitorul, cel iubit și iubirea” (Augustin *Despre Treime*, p. 419), iar analogiile sunt: *amans* = Tatăl, *quod amatur* = Fiul și *amor* = Duhul. O situație în care Augustin este și cunoscut și trecut cu vederea și care vizează exact același loc din *De Trinitate* află într-un cunoscut studiu în care, „propunând definirea iubirii ca act divin ființial lui Dumnezeu și ca relație în Dumnezeu-Treime, părintele Dumitru Stăniloae se afla, în mod evident, în posteritatea celebrei analogii augustiniene despre iubire. Îndatorat teologiei lui Pavel Florensky, pe care îl și citează, marele teolog român preferă să nu facă nici o referire la Augustin, nici măcar pentru a-și manifesta rezerva – așa cum s-ar fi cerut în acest caz – față de riscul pe care îl presupunea învățătura sa (care ar putea sugera că Sfântul Duh nu este o Persoană aflată în relație, ci relația însăși” (Dragoș Mîrșanu, art. „Cine îl cunoaște pe Augustin”?, în ziarul *Lumina*, 20 noiembrie 2010). Studiul lui Dumitru Stăniloae este intitulat „Sfânta Treime, structura supremei iubiri” și apare inițial în revista *Studii Teologice*, 1970, nr. 5-6, pp. 333-355. Ideea este reluată, cumva diferit dar cu aceeași trimitere la Florensky, în Idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*,

cu pricina pune pe Augustin pe harta teologiei bizantine și este realizarea cea mai de seamă a traducătorului grec. Secolul XIV cunoaște și alte traduceri făcute de Prochoros Kydones, un „palamit augustinian” în timpul vieții lui Palama, condamnat ca eretic și cunoscut ca „anti-palamit” după moartea acestuia. Traduce 15 paragrafe din *De Vera Religione*, 5 din *De Vita Beata*, parte din prima carte din *De Libero Arbitrio*, traduce mult din *Epistole*. E condamnat de patriarhul Philotheos Kokkinos pentru că ar fi nesocotit învățăturile lui Palama, în realitate nu le respinge în ansamblu, respinge doar ideea că lumina taborică a fost necreată, în opinia sa a fost creată și recurge la logică și dialectică pentru a arăta aceasta. Se situează însă într-o dilemă care-i este reproșată față cu anti-palamismul profestat. Astfel: pe de o parte, dacă ar numi energia divină „creată”, ar nega lui Dumnezeu propriul atribut al creației, caz în care s-ar situa în plin arianism; pe de altă parte, dacă ar fi numit materia creată „necreată” și „divină”, s-ar face vinovat de idolatrie. Calea de ieșire este „interșanjabilitatea proprietăților” sau *communicatio idiomatum* conform căreia tot ceea ce poate fi predicat despre natura divină a lui Cristos poate fi predicat în mod egal și despre natura umană a lui Cristos. Urmarea este o combinare a conceptului augustinian al grației cu cristologia calcedoniană, raportând astfel creatul și necreatul ca două aspecte ale unuia și aceluiasi proces - îndumnezeirea/*theosis*. A fost acuzat Prochoros Kydones și că, influențat de Augustin, îl citează și invocă pe acesta ca Părinte al Bisericii și apărător al tradiției ortodoxe. Scrisoarea de condamnare a patriarhului nu pune la îndoială autoritatea lui Augustin, se îndoiește în schimb de justificarea lui Prochoros de a-l invoca pe Augustin drept martor pentru propria sa cauză⁵².

Traduceri bizantine ale lui Augustin precum și texte pseudonime continuă să circule până în secolul XIX mai cu seamă la muntele Athos, acolo unde Nicodim Aghioritul editează și publică traducerea mai veche a lui Demetrios Kydones din *Solilocvii* cunoscută în spațiul bizantin drept *Monologia*, tot Nicodim revizuieste *Sinaxarul* și include pe Augustin printre sfinții comemorați pe 15 iunie, la fel va proceda, urmând pe Nicodim, și Biserica Rusă și, semnificativ, în 1955 Ambrose Pogdin scrie un imn de comemorare liturgică a lui Augustin în Biserica Ortodoxă. De asemenea,

EIBMBOR, București, 1996, p. 205. Vezi și nota 79/p. 36 din Demacopoulos&Papanikolaou, art. cit..

⁵² Josef Lössl, art. cit., pp. 274, 275, 287, 291, 293.

când Nicodim alături de ieromonahul Agapie au alcătuit *Pidalionul* (Πηδάλιον/„Cârma Bisericii Ortodoxe”/”The Rudder”), prima colecție tipărită de drept canonic ortodox, în 1793 și publicat în limba greacă la Leipzig în 1800, a adăugat o notă de subsol la canonul 81 al Sinodului de la Cartagina (412) în care spune că în Africa de Nord se afla la acea vreme „Sfântul Augustin, acel om minunat [...] care a fost un atât de mare teolog al Bisericii [...] (și ale cărui scrieri) s-au păstrat în ciuda faptului că, ulterior, ereticii au introdus confuzie în ele. De aceea, răsăritenii ortodocși nu le acceptă *in toto* și în mod firesc, ci numai aceea ce este de acord cu consensul comun al Bisericii catolice⁵³, idee în continuarea aceleia a lui Fotie și Marcu Eugenicul, cu o precizare: Nicodim pare să fi avut o cunoaștere personală a „erorilor” reale și, prin urmare, își avertizează cititorul că Biserica nu aprobă întregul *corpus* augustinian.

Nu mai puțin semnificativ este faptul că, în cea mai mare parte, răspunsul intelectual rus la adresa lui Augustin a fost un angajament critic generos, dovadă stă traducerea întregului *corpus* al lucrărilor lui Augustin finalizată între 1879-1895, iar *Orthodox Theological Encyclopedia* 108 (St. Petersburg, 1900), afirma că „învățătura lui Augustin poate fi acceptată ca imagine a adevăratei învățături Creștine Ortodoxe”⁵⁴.

Bulgakov simpatizează deschis pe Augustin mai cu seamă pentru o idee străină teologiei răsăritene: Sfânta Treime ca Iubire, o idee care nu se regăsește la capadocieni și este văzută de Bulgakov ca o contribuție personală și de valoare a episcopului de Hippona tratat de teologul rus ca egal al Părinților greci. La fel în doctrina *Filioque* sau acelea despre păcat și har, nu Augustin este responsabil, crede Bulgakov (inclusiv Florovsky care se referă la Augustin ca fiind „un părinte al Bisericii Universale”), pentru formulările extreme care au divizat creștinătatea⁵⁵, după cum este de semnalat valorizarea lui Augustin de către Lossky față cu tensiunile apofatice din opera episcopului.

După școala neo-patristică, teologia în Grecia anilor '60 încearcă o eliberare de orice tip de colonizare, vârful de lance a fost John Romanides care, alături de Yannaras și Zizioulas, condamnă pe Augustin acuzat pentru greșelile teologice ale creștinismului occidental încă din 1957 în teza sa de doctorat care tratează și compară tema păcatului originar la Augustin

⁵³ Demacopoulos&Papanikolaou, art. cit., pp. 17-19.

⁵⁴ *Ibidem*, nota 40/p. 21.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 22-24, 26-27.

(grația, liberul arbitru, predestinația) și scriitorii creștini de secol I-II care au tratat aceeași temă. Acuza principală: Augustin instituie în Apus un ethos cultural diametral opus celui întruchipat în antichitatea creștină și în Imperiul Bizantin⁵⁶, între Dumnezeu și lume Augustin introduce capriciul distanței, înaintea acestei generații de teologi greci, statutul lui Augustin ca părinte al Bisericii Ortodoxe nu fusese niciodată pus la îndoială. Oricum, „respectul arătat lui Augustin de Răsăritul ortodox, ilustrat de mari stâlpi ai Ortodoxiei precum Fotie, Grigorie Palama și Marcu Eugenicul⁵⁷ este demn de remarcat. Deși ar fi putut fi tentați să-l respingă pe Augustin, în contextul insistenței apusenilor de a-și întemeia erorile pe teologia sa, ei au continuat să-l rânduiască între Părinții Bisericii, considerând că erorile promovate ulterior în Apus nu i se puteau imputa”⁵⁸.

5. Concluzii

Problema numirii lui Augustin ține, cred, și de autoritatea doctrinală a Sfântului Augustin în Orient. Lîmpede este că Augustin a avut apreciere pentru Părinții Bisericii Răsăritene, fapt e că s-a bucurat de mai mult respect și de mai multă admirație în vechime. Possidius ne spune că deja în timpul vieții episcopului Hipponei cărțile sale se răspândiseră și erau cunoscute și traduse în grecește: „cărțile și tratatele lui Augustin împotriva dușmanilor credinței sunt primite cu ardoare chiar și de ereticii înșiși. În privat și în public, acasă și în biserică, Augustin a propovăduit cu toată încrederea Cuvântul mântuirii împotriva ereziilor africane, în special împotriva donatiștilor, maniheilor și păgânilor atât în cărțile cât și în predicile sale. Și astfel, cu ajutorul lui Dumnezeu, Biserica Catolică din Africa a început să-și ridice capul, zăcând îndelung prosternată, sedusă, asuprită și biruită, în timp ce ereticii se întăreau, în special donatiștii. Chiar

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 28, 34.

⁵⁷ Marcu al Efesului (Marcu Eugenicul) era convins de faptul următor: *corpus*-ul augustinian a fost corupt în mod deliberat de către scribii occidentali. Teologul isihast a acceptat autoritatea lui Augustin la Sinodul de la Florența (1438-1439) și chiar a citat din *Epistole*, *Solilocvii* și *De Trinitate* în timpul dezbaterilor despre purgatoriu. Marcu s-a referit în mod repetat la Augustin ca *makários Augoustinos* și încheie o colecție lungă de texte de probă (care includeau mai multe referințe la Augustin) observând că toate aceste declarații au fost oferite de învățători (*didaskaloi*) ai Bisericii (Demacopoulos&Papanikolaou, art. cit., p. 16; vezi și nota 24/p. 16).

⁵⁸ Dragoș Mîrșanu, art. cit.

și ereticii înșiși s-au adunat și împreună cu catolicii au ascultat cu cea mai mare nerăbdare aceste cărți și tratate care au apărut și au revărsat prin minunatul har al lui Dumnezeu, plini de abundența, de rațiunea și de autoritatea Sfintei Scripturi. Și de acolo, în toată Africa, doctrina glorioasă și mireasma cea mai dulce a lui Cristos s-au răspândit și s-au manifestat, în timp ce Biserica lui Dumnezeu de peste mare (Mediterraneană - n.m.) a auzit de ea și s-a bucurat de asemenea. Căci, după cum un mădular suferă, toate măduarele suferă împreună cu el, tot așa, când un mădular este cinstit, toate măduarele se bucură cu el⁵⁹, cu trimitere evidentă la *1 Corinteni* 12, 26. Traducerile grecești din secolul V, pesemne cele antipelagiene, s-au pierdut, au rămas însă mărturii clare despre autoritatea doctriinală pe care Răsăritul acelor vremi o recunoștea lui Augustin.

Sinodul de la Cartagina din 412, condus de episcopul locului, Aurelius, nu a avut nicio dificultate să ajungă la gândurile lui Celestius (discipol al lui Pelagius) și să-l convingă de erezie, de altfel Celestius este și condamnat. Nu a fost la fel cu Pelagius în sinoadele de la Ierusalim și Diospolis, primul la sfârșitul lunii iunie 415, al doilea în decembrie același an, ereticul scăpă de anatema prefăcându-se a-și condamna propria erezie (diferența de caracter dintre Celestius, cel curat și îndrăzneț în doctrina lui și care-și recunoaște rățăcirea și Pelagius care-și acoperă eroarea printr-o perfidă finețe și ocoliri mincinoase era cunoscută în epocă). Abia sinodul de la Cartagina, iunie 416, condamnă pe Pelagius și pe Celestius și-l înștiințează pe papa Ioncențiu I asupra acestui fapt.

În 415, un sinod ținut la Ierusalim și prezidat de Ioan de Ierusalim ne arată stima și prestigiul de care se bucura Augustin. Conciliul combate pe ereticul Pelagius care este adus în fața conciliarilor și este întrebat dacă profesează doctrina pe care o combate Augustin. Răspunde: „Ce contează pentru mine acest Augustin?, ce treabă am eu cu Augustin”? Acest ton insolent față de un bărbat atât de mare (Augustin) i-a iritat pe preoți, încât aceștia au strigat: „Să fie exclus Pelagius nu numai din această adunare, ci din întreaga Biserică”! Episcopul Ioan, însă, l-a îndemnat să se așeze, deși Pelagius era doar un laic, Ioan credea că poate ierta și ia asupra-și insulta făcută marelui om din Africa spunând: „Eu sunt Augustin”, adică prin aceasta el reprezenta persoana lui Augustin care nu era de față la Ierusalim. Paulus Orosius (preot hispanic, prieten al lui Augustin și pe care îl reprezintă la Ierusalim) remarcă faptul că Ioan a făcut acest lucru spre a-l

⁵⁹ Possidio, *op. cit.*, col. 38-39.

putea ierta pe Pelagius pentru impertinența față de Augustin, doar că episcopul Ioan trebuie să fi auzit atunci comentariul răutăcios al lui Orosius: „Dacă ești Augustin, atunci urmează doctrina lui Augustin”. Ioan a cerut ca plângerile făcute împotriva lui Pelagius să fie probate, iar Orosius a spus: „Pelagius susține că omul poate, dacă ar vrea, să fie fără de păcat și să păzească cu ușurință poruncile lui Dumnezeu”. Pelagius a fost de acord și Orosius a continuat: „Această doctrină a fost condamnată de Sinodul de la Cartagina, de Augustin și de Ieronim”. Episcopul Ioan a întrerupt discuția cerând ca Orosius și susținătorii săi să se declare în mod oficial acuzatori ai lui Pelagius și să prezinte cazul în fața jurisdicției sale, nu a avut succes! La întrebările ulterioare ale lui Ioan, Pelagius a declarat că nu crede că este capabil, prin natura sa, să scape de orice greșală, iar acela care ar putea realiza acest lucru are puterea să fie complet impecabil. Fără ajutorul divin este imposibil să fii fără de păcat. Orosius credea și el aceasta, dar cum el nu vorbea decât latina iar Ioan nu vorbea decât greaca, nu se puteau înțelege decât printr-un interpret, ceea ce a dat naștere la multe neînțelegeri (de remarcat că Pelagius vorbea și greaca de unde, poate, și o anume quasi-simpatie a lui Ioan față de el), iar interpretul care a servit ca intermediar, vinovat de infidelitate lingvistică, a încurcat mai toate traducerile întrebărilor. Orosius, după ce a observat reua voință a lui Ioan, a cerut ca, întrucât Pelagius era latin ca și adversarii săi, latinii să fie lăsați să decidă asupra acestei erezii. Unii membri ai adunării au susținut această propunere, iar Ioan a concluzionat că scrisorile vor fi trimise Papei Inocențiu I cu asigurarea că decizia sa va fi primită pretutindeni. Toți au fost de acord, adunarea s-a despărțit în pace iar autoritatea doctinară a lui Augustin este, se vede, recunoscută încă din timpul vieții⁶⁰.

A fost Augustin invitat și la Conciliul de la Efes (431), concilu împotriva ereziei nestoriene, dar, așa cum spune episcopul de Cartagina, Capreolus, în „Epistola către conciliul de la Efes”⁶¹, scrisoarea ajunge când Augustin era deja trecut dintre cei vii - *beatum Augustinum ex hoc mundo migrasse ad*

⁶⁰ Charles Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après Les Documents Originaux*. Tome II. Première Partie. Letouze et Ané, Éditeurs, Paris, 1908, pp. 176-178. Vezi și Poujoulat 1845: Jean-Joseph-François Poujoulat, *Histoire de Saint Augustin. Sa vie, ses oeuvres, son siècle, influence de son génie*. Tome II. J. Labitte, Paris, 1845, pp. 355-359.

⁶¹ Capreoli Carthaginensis, *Epistola prima ad Concilium Ephesinum (De una Christi et hominis persona adversus Nestorium)*, col. 845, în J.-P. Migne, *PL*, vol. 52, Paris, 1865.

*Dominum*⁶², Capreolus era episcop de Cartagina în locul lui Aurelius, mort în 429 sau 430. Printr-o scrisoare circulară, împăratul Teodosie II (cel Tânăr/*Theodosius Junior*) cheamă la Efes toți mitropoliții. Deși orașul Hippona nu avea rang de mitropolie, episcopul acestei biserici, Augustin, i-a întrecut pe toți ceilalți episcopi, în opinia contemporanilor, încât împăratul de Răsărit a însărcinat un ofițer al curții sale să ducă un înscris personal marelui doctor a cărui glorie a umplut lumea, doar că trimisul lui Teodosie, sosit la Hippona către sfârșitul lui decembrie 430 sau începutul lui ianuarie 431 nu l-a mai găsit pe Sfântul Augustin printre cei vii⁶³. Acest lucru înseamnă cel puțin că Augustin era cunoscut în Orient, fie și după reputație⁶⁴.

Al cincilea Sinod Ecumenic, în *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Constantinopol, 553) îl recunoaște pe Augustin în trei feluri: îl înscrie printre „sfinții părinți și doctori ai Bisericii”, cuprinde fragmente din scrierile sale, în special florilegia, și documentează că unele dintre scrisorile sale au fost citite public în timpul deliberărilor celei de-a cincea sesiuni⁶⁵: *Super haec sequimur per omnia et sanctos Patres et doctores Ecclesiae: Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et Gregorium Nisenum, Ambrosium, Augustinum, Teophilum, Ioanem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum, et suscipimus omnia quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt/*„Mai presus de toate acestea îi urmăm pe sfinții Părinți și învățători ai Bisericii: Atanasie, Hilarie, Vasile, Grigore Teologul și Grigore de Nyssa, Ambrozie, Augustin, Teofil, Ioan de Constantinopol, Chiril, Leon, Proclus, și acceptăm tot ce ei au expus cu privire la dreapta

⁶² Copreolus Episcopus Carthaginensis, *Prolegomenon*, col. 841, în J.-P. Migne, *PL*, vol. 52, Paris, 1865.

⁶³ Jean-Joseph-François Poujoulat, *op. cit.*, tome III, pp. 307-308.

⁶⁴ Demacopoulos&Papanikolaou, art. cit., p. 12. Cei doi părinți latini traduși și citați în Orientul grecesc au fost Ioan Casian (cu *De institutiones cenobiorum* și *Colationes partum*, ambele incluse în *Apophthegmata Patrum*) și Grigore cel Mare ale cărui *Liber Regulae Pastoralis* și *Dialogorum* au fost traduse în timpul vieții sale și vehiculate prin ordin imperial în tot Imperiul Bizantin. Din Augustin au circulat doar câteva florilegii înainte de Fotie (Demacopoulos&Papanikolaou, art. cit., nota 2/p. 11).

⁶⁵ Demacopoulos&Papanikolaou, art. cit., p. 13. Actele sinodului VI (Constantinopol, 680-681) numesc pe Augustin „preastrălucitul și fericitul”, după cum sinodul constantinopolitan din 1166-1167 îl citează cu un florilegiu, îl plasează între Grigore de Nyssa și Ioan Damaschin și-l numește *Ágios Avgoustínos* (Demacopoulos&Papanikolaou, art. cit., nota 12/p. 13).

credință și la condamnarea ereticilor”⁶⁶. Este foarte probabil ca lista să fie preluată dintr-o lucrare de început de secol VI, în speță *Decretul Gelasian*, IV, 2 unde sunt înșirute alte scrieri ziditoare alături de Scriptură iar autorii lor sunt, toți, *beati* și *episcopi* cu excepția lui Ieronim (*presbyteri*) și a lui Prosper (*viri religiosissimi*). Iată lista completă: *Item opuscula beati Caecilii Cypriani martyris et Carthaginensis episcopi; item opuscula beati Gregorii Nazanzeni episcopi; item opuscula beati Basilii Cappadociae episcopi; item opuscula beati Athanasii Alexandrini episcopi; item opuscula beati Iohannis Constantinopolitani episcopi; item opuscula beati Theophili Alexandrini episcopi; item opuscula beati Cyrilli Alexandrini episcopi; item opuscula beati Hilarii Pictaviensis episcopi; item opuscula beati Ambrosii Mediolanensis episcopi; item opuscula beati Augustini Hipponeregensis episcopi; item opuscula beati Hieronimi presbyteri; item opuscula beati Prosperi viri religiosissimi; item epistulam beati papae Leonis ad Flavianum Constantinopolitanum episcopum*⁶⁷. Juxtapunerea numelui lui Augustin cu numele Orientalilor este importantă în chestiunea *Filioque* și, din acest motiv, Conciliul de la Florența (1438-1439) uzează de un pasaj din *De Trinitate* (XV, 17, 20: *Spiritus sanctus procedit principaliter a Patre*) în care doctrina *Filioque* este presupusă pentru a formula definiția dogmatică preparatoare unirii celor două Biserici. La al șaselea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 680-681), Macarie, Patriarhul Antiohiei, citează pe Augustin și îl numește *Secundum sanctum et electum Augustinum*. În secolul IX, însuși Fotie (cel dintâi care arată implicațiile neortodoxe ale adaosului *Filioque*), pomenește de mai multe ori și cu respect, în *Bibliotheca* sa, pe Augustin, amintind lupta triumfală a acestuia împotriva pelagianismului. Oricum ar fi numit, Augustin rămâne Doctor comun al Orientului și Occidentului deopotrivă creștine.

Augustin este numit în multe manuscrise grecești din secolele XVI-XVII *hierós*, nu *makários*. Prin urmare, „chiar dacă pentru catolici Augustin este Sfânt, iar pentru ortodocși doar Fericit, și la aceștia din urmă există o tendință clară de a merge către unanima acceptare a sfințeniei lui. [...]. De altfel, se pare că oscilația «numirii» lui Augustin și persistența ortodoxiei în a-l «ferici» doar, este de dată mai recentă și are un anumit substrat polemic

⁶⁶ Charles Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après Les Documents Originaux*. Tome III. Première Partie. Letouze et Ané, Éditeurs, Paris, 1909, p. 79.

⁶⁷ *Das Decretum Gelasianum de Libris Recipiendis et non Recipiendis*. In *Kritischem Text Herausgegeben und Untersucht von Ernst von Dobschütz*, Leipzig, 1912, IV, 2, pp. 36-38.

vizând catolicismul. În vechime, aprecierea generală se referea la Sfântul Augustin. Manuscrise grecești din secolele XVI-XVII, cuprinzând tălmăciri din Augustin, îl prezintă pe acesta ca fiind *hierós* și nu *makários*. În secolul XIX, monahii traducători ai textelor augustinienne de la mănăstirile Neamț și Secu, îl numesc pe același, când „sfânt”, când „Dumnezeiescul și sfințitul Augustin, episcopul Ipponei”. Un manuscris românesc de la muntele Athos cuprinde «cugetările și cuvintele Sfântului Augustin, episcopul Ipponii». Sunt doar câteva dovezi ale autorității în timp, inclusiv în lumea ortodoxă; [...]. În aceste condiții, respectând opțiunea fiecăruia - răsăritean sau apusean - să acceptăm soluția firească și diplomatică de a-l cinsti pe Augustin așa cum o merită, căci nimeni nu ne poate împiedica de la aceasta”⁶⁸.

Îl putem socoti pe Augustin normativ în materie de învățătură creștină, alături de Atanasie cel Mare, Grigore Teologul, Vasile cel Mare, Ioan Damaschin. Ortodoxia greacă atribuie lui Augustin calificativul de Sfânt (*o hierós Avgoustinos*), și el a fost numit, inclusiv în Răsărit, chiar dacă nu cu regularitate, cu titlul cu care era numit în Apus. „În pofida celor acum arătate, majoritatea teologilor răsăriteni continuă să-i atribuie lui Augustin calificativul de «fericit», iar nu pe acela de «sfânt», fapt însă care nu împiedică pe nimeni să-i aducă cinstirea ce o merită”⁶⁹. Una peste alta, conchide Ioan G. Coman, Augustin rămâne, vrem nu vrem, „o figură gigantică a literaturii creștine”⁷⁰, cu alte cuvinte, „Er ist eine weltgeschichtliche Persönlichkeit, in ähnlichen Sinne wie Plato und Aristoteles”⁷¹.

Într-o teză de doctorat susținută la data de 31 ianuarie 1938 sub îndrumarea profesorului de teologie (nehirotonit) Șerban Ionescu și publicată în același an (*Problema răului la Fericitul Augustin. Studiu de filosofie morală*, republicată în 1996), profesorul de teologie (nici el hirotonit, licențiat în Filosofie și Teologie la București, cu specializări la Facultățile de Teologie Catolică și Protestantă din Paris între anii 1930-1932 și cursuri de

⁶⁸ Dan Negrescu, *Patristica Perennia. Părinți de limbă latină*, pp. 114-115; Nicolae Corneanu, *op. cit.*, pp. 38-40.

⁶⁹ Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 40.

⁷⁰ Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 257.

⁷¹ „El este o personalitate istorică mondială, într-un sens similar cu Platon și Aristotel” - Otto Bardenhewer, *Gesichte der Altkirchlichen Literatur*. Vierter Band. Herder & Co. G.M.B.H. Freiburg im Breisgau, Verlagsbuchhandlung, 1924, p. 435.

Morală și Sociologie urmate între 1932-1933 la Sorbona și la Strasbourg⁷²), Constantin C. Pavel scria: „La ortodocși, Fericitul Augustin este mai puțin cunoscut, fără ca prin aceasta să fie mai puțin prețuit. Exceptând teza monergismului și aceea a predestinării necondiționate de fapte, pe care mai mult din motive polemice le-a susținut în ultimile sale cărți și scuzabile pentru o epocă în care doctrina creștină nu se fixase încă definitiv, pentru care Biserica Ortodoxă nu i-a acordat titlul de sfânt, ci numai pe acela de fericit, Fericitul Augustin, prin profunzimea și farmecul aproape fără egal al gândirii sale aplicate la mai toate problemele esențiale ale creștinismului, merită o cercetare mai serioasă și în Biserica noastră ortodoxă. Studiind problema răului la Fericitul Augustin, socotim că facem un început într-o cunoașterea gândirii lui atât de valoroase și fecunde, atât de bogată în sugestii și deschizătoare de perspective multiple pentru gândirea teologică și filosofică din țara noastră”⁷³. Problema este o constantă în gândirea autorului, o reia deseori, spre pildă în 1990 când publică în revista *Studii Teologice* (nr. 2, martie-aprilie; nr. 3, mai-iunie) un amplu text sub titlul: „Creștinismul și filosofia antică în gândirea Fericitului Augustin”, text reluat în lucrarea *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*, o culegere, în fapt, din și dintre studiile autorului. Spune acolo, referindu-se la influența lui Platon și a neoplatonicilor asupra filosofiei și limbajului augustiniene: „dacă limbajul seamănă pe alocuri cu al filosofilor platonici și dacă Augustin folosește unele elemente din gândirea acestora, în schimb, prin îndreptările și completările pe care le aduce, fondul gândirii lui Augustin este mult schimbat, perfect creștin”⁷⁴. Și conchide: „Excepție fac, bineînțeles, teoria predestinației și monergismul, erori în care a căzut la sfârșitul vieții, dintr-un explicabil exces de polemică împotriva pelagianismului și pentru care Biserica ortodoxă i-a refuzat titlul de Sfânt, acordându-i-l numai pe acela de Fericit”⁷⁵.

În fine, „Sfânt? Fericit? Oricum ar fi numit, cred că venerarea ca sfânt a episcopului african nu este disputată. Trebuie subliniat că apelativul de

⁷² Pr. Prof. dr. Ioan Moldoveanu (coord.), *Profesorii noștri. Învățătorii noștri*. Vol. III. Addenda, Editura Basilica, București, 2021, pp. 30-31.

⁷³ Constantin C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin*. EIBMBOR, București, 1996, p. 13.

⁷⁴ Idem, *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*. Editura Anastasia, București, 1998, p. 63.

⁷⁵ *Ibidem*, nota 240/p. 76.

fericit nu provine nicidecum dintr-o practică similară beatificării catolice. În biserică, vom putea spune Fericitul Augustin fără ca acesta să însemne altceva decât Sfântul Augustin. Vom păstra, astfel, o tradiție care provine dintr-o epocă în care nu se făceau de fapt canonizări și în care [...] termenii de sfânt și fericit au fost folosiți simultan pentru a desemna o aceeași persoană. Pe de altă parte, dacă Sf. Nicodim era deja conștient de erorile existente în operele păstrate sub numele lui Augustin, acest lucru a devenit cu atât mai clar în ultimele două secole de cercetare critică. Se poate admite că, în context teologic, denumirea de fericit reprezintă un mod practic, chiar dacă, strict vorbind, inadecvat, de a avertiza asupra acestor erori. În concluzie, vom putea spune că, pentru ortodocșii informați teologic și responsabili bisericește, Augustin va fi citit ca Fericit, dar venerat ca Sfânt”⁷⁶.

Seraphim Rose, în *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church* (în fapt două articole din revista *The Orthodox Word*, nr. 79 și 80/1978) apără pe Augustin care a fost întotdeauna privit cu oarecare rezervă în Răsărit. În zilele noastre, spune Rose, aflăm două opinii extreme cu privire la Augustin: una vede în el pe cel mai important Părinte al Bisericii apusene și nu numai, cealaltă subestimează importanța lui în ortodoxie până la a-l considera eretic⁷⁷.

Oricum ar fi, Augustin observă că Părinții greșeau deseori, că el greșește, poate, și mai deseori, fără Scriptură totul este nesigur, pierdut și zadarnic, Scriptura este maestru și judecător, *Romani* 7, 18-25 este locul revendicat de Augustin, și Luther este convins că dacă Augustin este eliminat de pe lista Părinților, ceilalți Părinți nu mai valorează prea mult, nu mai valorează, în tot cazul, mare lucru⁷⁸.

5. Legenda inimii Sfântului Augustin

„Există ceva emoționant în destinul Hipponiei. Cea mai frumoasă epocă a sa este aceea a Sfântului Augustin, iar lumea își amintește de Hippona doar pentru că își amintește de acest mare om. Când moare Sfântul Augustin, Hippona piere și ea. Hippona era asemenea amvonului din care

⁷⁶ Dragoș Mîrșanu, art. cit.

⁷⁷ Seraphim Rose, *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church*. Platina, California: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1983, p. 8.

⁷⁸ Martin Luther, *Councils and Churches*. Translated from the Heigh German by Rev. C.B. Smyth. Oxon. London: William Edward Painter, 1847, p. 32.

doctorul se făcea auzit lumii; din momentul în care amvonul este lipsit de pontiful său nemuritor, cade și Hippona, care nu a mai înviat! S-ar părea că singurul destin al acestui oraș a fost să servească drept reședință Sfântului Augustin. În vremurile viitoare, dacă Hippona va ieși din mormântul ei, va fi doar pentru a redeveni martorul gloriei geniului care va fi reapărut pe colinele ei”⁷⁹.

Avem apoi o legendă a inimii Sfântului Augustin, legendă transmisă de Iordanis de Saxonia (cca. 1190-1237), dominican beatificat de papa Leon XII în 1825 (*Beati Iordanis de Saxonia*), Albert cel Mare i-a fost discipol. Iată legenda: la moartea Sfântului Augustin, inima lui, se spune, a fost scoasă din piept, fie de un înger, fie de prietenii evlavioși ai episcopului. Inima a dispărut prin tribulațiile vremurilor. În 960, Sigisbert, episcop de Lyon, admirator înfocat al Sfântului Augustin, a găsit în mod miraculos această inimă. Sigisbert îi ceruse deseori lui Dumnezeu să-i dea o relicvă a sfântului episcop de Hippona având în vedere închinarea sa deosebită pentru memoria acestuia. El și-a exprimat frecvent această dorință în rugăciunile sale, sau mai degrabă această dorință devenise una dintre rugăciunile lui obișnuite. Somnul l-a surprins într-o zi în timpul acestei rugăciuni; și deodată îi apare un înger purtând un mic vas de cristal de o artă inimitabilă, vas înconjurat de cercuri de aur și al cărui picior era din cel mai pur aur. Cutia care conținea vasul era împodobită cu perle strălucitoare.

- „Dormi, Sigisbert”, întreabă îngerul, „trezește-te”!

- „Cine ești tu”?, întreabă la rândul ei episcopul de Lyon.

- „Eu sunt îngerul păzitor al lui Augustin și sunt însărcinat să-i păzească inima. Așa a voit Dumnezeu să nu piară această inimă care ardea de atât de mare dragoste pentru El și care vorbea sublim despre Preasfânta Treime. Ridică-te, primește darul prețios pe care mi-a poruncit Dumnezeu să ți-l dau pentru mângâierea ta și pentru mângâierea oamenilor religioși”.

După aceste cuvinte, îngerul a dispărut. Episcopul s-a trezit și a găsit vasul acolo unde îl pusese îngerul, pe un altar. Inima lui Augustin era proaspătă și curată de parcă abia i-ar fi părăsit trupul. Vestea despre această minune s-a răspândit în toată dieceza de Lyon și a fost sărbătorită solemn. S-a cântat *Te Deum laudamus* și când au răsunat aceste cuvinte din imnul Sfântului Ambrosie: *Sanctus, sanctus, sanctus (Dominus Deus Sabaoth)* „Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Dumnezeuul Oștirilor”, inima lui Augustin părea să se agite și parcă palpita de dragoste pentru Dumnezeu

⁷⁹ Jean-Joseph-François Poujoulat, *op. cit.*, tome III, pp. 310-311.

cel viu. Și de fiecare dată când numele Sfintei Treimi era rostit înaintea inimii lui Augustin sau când se citea ceva din tratatul episcopului de Hippona *Despre Treime*, inima lui tresălta⁸⁰. Iar inima este atributul marelui doctor, el însuși este reprezentat ținând în mână o inimă în flăcări⁸¹.

BIBLIOGRAFIE

- AUGUSTIN, *Despre Treime*. Ediție bilingvă. Traducere din limba latină de Alexandra Anisie, Alexandra Baneu, Alexander Baumgarten, Cristian Bejan, Monica Brânzei, Daniel Coman, Ioana Curuț, Vlad Ile, Alin Luca, Andrei Marinca. Traducerea cărții a XIII-a de Andrei Marinca. Ediție îngrijită, comentarii și studiu introductiv de Alexander Baumgarten, Editura Polirom, Iași, 2022.
- AUGUSTINI, Sancti Aurelii, *Ennaratio in Psalmum CXX*, în J.-P. Migne, *PL*, vol. 36, Paris, 1861, col. 1616-1617.
- BRIA, Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*. EIBMBOR, București, 1994.
- Catehismul Bisericii Catolice*. Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993.
- CASIAN, Sfântul Ioan, *Convorbiri duhovnicești* (PSB 57). Traducere din limba latină de David Popescu, EIBMBOR, București, 1990.
- CHADWICK, Henry, "Orthodoxy and heresy from the death of Constantine to the eve of the First Council of Ephesus", în *The Cambridge Ancient History*. Volume XIII: The Late Empire, A.D. 337-425. Edited by Averil Cameron & Peter Garnsey. Cambridge University Press, 1997.
- CHADWICK, Henry, *Augustin*. Traducere de Ioan-Lucian Muntean, Editura Humanitas, București, 1998.
- COMAN, Ioan G., *Patrologie*, EIBMBOR, București, 1956.
- CORNEANU, Nicolae, *Studii patristice*. Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1984.
- DEMACOPOULOS, George E., PAPANIKOLAOU, Aristotle, "Augustine and the Orthodox: «The West» in the East", în *Orthodox readings of Augustine*. Edited by George Demacopoulos & Aristotle Papanikolaou, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2008.
- FERENȚ, Eduard, *Dumnezeul cel Viu, Unic în Ființă și Întreit în Persoane*. Editura „Presa Bună”, Iași, 1997.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 344-345.

⁸¹ Am aflat legenda preluată de la Poujoulat și în săptămânalul *Le Semaine Religieuse de Lyon et de la Province*, 21 Février 1863, nr. 8, pp. 126-127 sub titlul: „Le cœur de saint Augustin. Légende lyonnaise”.

- FOTIE, *Mistagogia Duhului Sfânt*. Traducere de Oana Coman. Studiu introductiv și tabel cronologic de Ionuț-Alexandru Tudorie. Note explicative de Oana Coman, Ionuț-Alexandru Tudorie și Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași, 2013.
- GILSON, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu*. Traducere de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, București, 1995.
- HATZFELD, Adolph, *Saint Augustin*. Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1901.
- Kalendarium Carthaginense*. IV. Kal. Sept. Depositio Restituti et Augustini episcopi, în J.-P. Migne, *PL*, vol. 13, Paris, 1845.
- LÖSSL, Josef, "Augustine in Byzantium", în *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 51, nr. 2, April 2000.
- MARROU, Henri-Irénée, *Patristică și umanism*. Traducere din limba franceză de Cristina și Costin Popescu, Editura Meridiane, București, 1996.
- MEYENDORFF, John, *Byzantine Theology*. New York, Fordham University Press, 1987.
- MEYENDORFF, John, *Teologia bizantină*. Traducere de Alexandru I. Stan, EIBMBOR, București, 1996.
- MÎRȘANU, Dragoș, art. „Cine îl cunoaște pe Augustin”?, în ziarul Lumina, 20 noiembrie 2010.
- NEGRESCU, Dan, *Literatură latină. Autori creștini*. Editura Paideia, București, 1996.
- NEGRESCU, Dan, *Patristica Perennia. Părinți de limbă latină*. Editura Universității de Vest, Timișoara, 2004.
- POSSIDIO, *Vita S. Aurel. Augustini, Hipponensis Episcopi, auctore Possidio*, în J.-P. Migne, *PL*, vol. 32, Paris, 1841.
- POUJOULAT, Jean-Joseph-François, *Histoire de Saint Augustin. Sa vie, ses oeuvres, son siècle, influence de son génie*. Tome III, J. Labitte, Paris, 1845.
- Preasfințitul Photios, Arhimandritul Philarète și Părintele Patric, *Noul catehism catolic contra credinței Sfinților Părinți*. Traducere de Marilena Rusu, Editura Deisis, Sibiu, 1994.
- TAT, Alin-Sebastian, *Cui i-e frică de Sfântul Augustin*. Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2024.
- TERTULIAN, *Adversus Praxean*, în Tertulian, *Tratate dogmatice și apologetice*. Studiu introductiv, traducere și note de Dionisie Pîrvuloiu, Editura Polirom, Iași, 2007.
- The Library of Photius*. Volume I. By J. H. Freese. Society for Promoting Christian Knowledge, London/New York, The Macmillan Company, 1920.
- The Roman Martyrology*. Translated from the Latin with an Introduction by the Most Rev. Archbishop of Baltimore. John Murphy Company Publishers. Baltimore, 1916.
- TROITSKY, Hilarion, *The Unity of the Church and the World Conference of Christian Communities*. Translated by Margaret Jerenic. Edited by Monastery Press, Montreal, 1975.

GNOSTICISM AND EXISTENTIALISM FROM THE PERSPECTIVE OF IOAN PETRU CULIANU'S HERMENEUTICS

Marius CUCU¹, Oana LENȚA²

Abstract: *Can we discuss a common conceptual ground between modern existentialism and early Gnosticism? And, reversing the terms of the statement, are we witnessing the continuity of an ancient existentialism through modern Gnosticism? What relationship-and clear differentiation—might exist between Heideggerian Da-sein and homo gnosticus? What could the phenomena of estrangement and unfamiliarity mean and how do they manifest in relation to transcendence as well as mundanity? Ioan Petru Culianu attempts to outline possible answers to these questions by hermeneutically engaging with the positions of renowned scholars such as Hans Jonas, H.-Ch. Puech, and Barbara Aland. Through such an approach, Culianu opens a wide range of problem-dilemmas, including the relationship between the Gnostic and transcendence, Gnosis and the hermeneutic circle between Gnosticism and existentialism, or the myths of the Gnostic savior. This text aims to highlight certain aspects of the extraordinary interpretive and scholarly effort offered by Ioan Petru Culianu, the great disciple of Mircea Eliade.*

Keywords: Gnosticism, Existentialism, Da-sein, Estrangement, Transcendence.

Introduction. *Da-sein* and *homo gnosticus*. Early gnostic existentialism.

The Heideggerian inquiry into Being ultimately proves to be merely an ontological introduction to a question laden with far greater metaphysical and moral significance for the entirety of philosophical existentialism: the question of *Da-sein*, the human being thrown and projected into the midst of the world, temporally existing as a constant flight from the final inevitability of death. The individual, seemingly abandoned to the ephemeral, searching for destiny, and engaged in the pursuit of meaning and purpose—this *Da-sein* appears, conceptually, to be a thematic novelty, a subject neglected by traditional metaphysics. As *Heidegger* argued, centuries of philosophy seem to have confused the question of *Being* with the problems of *beings*, with the core of philosophical discourse centered on

¹ Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania.

² Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania.

nature and its components, while Being and the human being were forgotten or postponed for decisive analytical consideration. Yet, Ioan Petru Culianu, following one of Heidegger's most brilliant disciples, Hans Jonas³, emphasizes that if we closely examine Western cultural evolution, we will notice a field of inquiry focused precisely on the status of the human as an *orphan of transcendence*, an entity projected into the openness of time under the sign of abandonment and forgetfulness - a unique being alienated from its transcendent origins or from Being itself, becoming a stranger in a world where it neither belongs nor finds fulfillment⁴. Culianu refers to the period of religious and philosophical *Gnosticism* as precisely this epoch when philosophical and mythological thought centered on understanding the human as a being alien to the world, subject to an estrangement not far removed from the ontic paradigm later attributed by Heidegger to his *Da-sein*. This perspective reinforces the similarities between Gnosticism and existentialism, as noted by Hans Jonas⁵.

What characteristics might define *homo gnosticus*, and first, what defines and distinguishes Gnosticism in the cultural and religious history of humanity? The term *Gnosticism* derives from the Greek word γνῶσις (*gnōsis*), meaning "knowledge." It refers to religious movements, mystical-philosophical schools, and currents that interwove diverse influences and nuances from a variety of religious beliefs and ethical doctrines. It seems that the influence of Judeo-Christianity and ancient Greek thought are the two decisive poles upon which Gnosticism was constructed. The creationist vision proposed by Gnosticism foregrounds an image of an imperfect, material world in which souls, of divine nature, are trapped and constantly yearn for liberation. This inferior world is the creation of a *Demiurge*, an imperfect deity, often identified as the God of Abraham and Moses. However, above this imperfect divinity exists, according to Gnostic teachings, a perfect, unknowable God, shrouded in an impenetrable

³ Eduard Iricinschi, „Ioan Petru Culianu și Ugo Bianchi: trickster-ul, ființa supremă și studiul dualismelor religioase”. In Ioan Petru Culianu - *Iter in silvis. Eseuri despre gnoză și alte studii*, Editura Polirom Iași, 2012, p. 8.

⁴ Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006, p. 39.

⁵ Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, Massachusetts, 2001, p. 320.

mystery for the uninitiated⁶. To reach this supreme, absolute divinity, humans must initiate themselves into *transcendent knowledge* and overcome the barriers imposed by the materiality of the inferior world. Thus, humanity is divided into *pneumatics* or spiritual beings—those who become enlightened and receive the vision of the Perfect Being—and *materialists*, those whose consciousness is "incarcerated" or "chained" by matter and temporal ephemerality. According to most Gnostics, great initiates, such as *Christ*, represent corporeal forms in which the energy of the Supreme Being manifests. Within this early vision, one can discern the foundational elements of *existentialism*, among which the most prominent are the idea that the human being is a stranger cast into an imperfect world created by an intelligence intent on making human life perpetually marked by absurdity and suffering, and the idea that the entirety of human existence is defined by an irreversible tendency toward death. Only a profound initiation into ultimate wisdom can save consciousness from falling into ontic and gnoseological oblivion.

The Phenomenality of Double Estrangement

Viewed as a sect opposing the direction of official Christianity, which was increasingly taking shape in those distant centuries, Gnosticism was also perceived as being antagonistic to currents of *Greek thought*. In fact, as early as the 1st century AD, intense Gnostic activity was observed in certain areas of the Roman Empire, confirming that Gnosticism predated Christianity, acting as a significant competitor to Judaic and Hellenistic philosophical and religious traditions. With the triumph of Christianity in the Roman Empire and the expansion of Islam, Gnosticism, in its initial form, faded into obscurity, absorbed by the dominant spiritual frameworks that imposed their cultural-religious influence.

However, as Culianu notes, it survived through *underground* forms of expression, both within the Christian, Judaic, and Islamic spheres⁷. The rediscovery of Gnosticism in the late 19th and 20th centuries brought its ideas into various philosophical schools, esoteric and mystical currents, and

⁶ Ioan Petru Culianu; Mircea Eliade, *Dicționar al religiilor*, Humanitas, București, 1993, p. 102.

⁷ Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedia ale religiilor*, Polirom, Iași, 2003, p. 83.

even artistic visions and pursuits. Culianu, drawing on C.G. Jung⁸, attributes this resurgence to a re-emergence of a psychological state similar to the one that had facilitated the rise of Gnostic currents in late antiquity, which early Christianity fought against. Consequently, the sphere of existentialist thought, inaugurated as a philosophical direction in the 19th century by *Søren Kierkegaard* and elevated to a metaphysical peak by *Martin Heidegger* in the 20th century, absorbed Gnostic themes and perspectives. One key Gnostic idea embraced by existentialism is the notion that humans possess a destiny alien to the world—a fate incompatible with the mundane dimension. Thus, the human being is conceived as an existence characterized as *nicht Her-gehörige*—not belonging to the world, a stranger entirely foreign to it⁹. As Culianu interprets, following Jonas, the human being, as *one unaccustomed to the world*, must accept the destiny of this strange presence projected into mundanity, as seen through Heideggerian existentialism. However, over time, this estrangement may reverse: the one initially alien to the world and familiar with transcendence gradually becomes familiar with the world and estranged from their "former homeland," transcendence. Heidegger's *Da-sein*—or the human as spirit enclosed in corporeality, according to ancient Gnostic representations—adapts to the world, becoming part of it, forgetting transcendence and transforming into a stranger to their spiritual origins. Initially, as a stranger, the human feels lost and displaced in the world's foreignness, *unable to understand* its way of being. Later, they begin to "*understand*," as Jonas phrases it, and this understanding inaugurates adaptation, familiarity, and integration into the world's ontic structures. This is the moment when the human forgets their estrangement in the world and descends—or more precisely, degenerates—into the world's existential plane, becoming fully integrated within it.

At this point, they perceive as foreign any structure not of the world, rejecting their transcendent origin and reconsidering transcendence itself as an utterly foreign domain, one in which they no longer find themselves, nor wish to return. Estrangement from their true origin thus becomes a process situated at the opposite pole of their initial estrangement from the

⁸ Ioan Petru Culianu, *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, Polirom, Iași, 2002, p. 98.

⁹ Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006, p. 38.

world. As Culianu emphasizes, there are, therefore, two types of estrangement and two forms of foreignness¹⁰. Initially, the human being is estranged from transcendence, having fallen from it into the world's foreignness, where they feel *out of place* (unheimlich). They wander in the world's alienness, in the ephemeral quotidian, until they grow accustomed to it, adapt, and forget or neglect their transcendent origin. This transcendent source becomes insignificant, deprived of value, and subsequently invested with false value—illusory importance—while the world and its immanent, temporal structures take precedence. For the fallen human, time becomes far more important than eternity, and materiality gains multiple meanings, while spirituality is dismissed as senseless. Thus, alienation from the world is followed by alienation from transcendence. Yet, this existential conversion—where the human becomes a familiar of the world and estranged from transcendence—fails to bring the expected outcome: ontic tranquility, peace, or the serenity of a fully balanced existence. On the contrary, it exacerbates and intensifies the convulsions of anxiety.

The Existential Unfulfillment of the Gnostic in the Midst of a Non-Transcendental World

Thus, as Heidegger asserts, the human being projected into the world—or as Culianu interprets this Heideggerian concept, the person caught in the ontic *whirlwind*, *constantly diverted from authenticity*, *immersed in Da-* or the openness of the mundane¹¹, *adapted* and accustomed to the spatio-temporal mundanity, alienated from transcendence—is gripped by the oppressive, traumatic experience of anxiety and the pressure of *Care*. Familiarity with the world and the abandonment of orientation toward one's transcendent origin do not bring what Culianu calls the "*Gnostic man*" the peace of conscience. On the contrary, following the moment of the pact with the world, there comes a revelatory encounter with its negativity and evil. The Gnostic consciousness feels unfulfilled in this world, which it momentarily believed to be its authentic home. *The dwelling* of Da-sein, as Heidegger recalls, is revealed not to be the spatio-temporal world in the sense of a sanctuary offering primordial shelter. The unease now experienced after the failed attempt to integrate and become familiar with

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, București, 1995, p. 127.

everyday mundanity is, in fact, the disquiet of a mistaken positioning—far from Being and close to mere beings. In this context, reference is made to the concepts of dwelling and habitation. The Gnostic man does not feel at home in the world, as if in his ontological homeland, as per Heidegger's formulations. The current dwelling offered by the world is narrow and obscure, an existential framework that he attempts to abandon but from which he struggles to detach himself¹². Confronting the laws and axioms of his own captivity may be prolonged and difficult, as the Gnostic man contends with the connections and bonds already established between his consciousness and the ontological ground of the world, where he initially invested himself while becoming alienated from transcendence.

Viewed from a moral, not just an ontological perspective, this world reveals itself, as Janos describes, to be *a multiplication of systems of demonic force*—a world where evil dominates over good, the latter being eclipsed and forced to retreat, diminishing its spiritual influence and calling. In this sense, Culianu evokes a second author, the historian and hermeneut of religions *H.-Ch. Puech*, who considers that the central issue for the contemporary Gnostic man or Heideggerian *Da-sein* is, in fact, the problem of salvation and escape from the temporal sphere of the present world. The meaning and peace of complete shelter that the human consciousness dramatically and insistently seeks are not found in this world, nor in the dwelling provided by contemporary time. Rather, the proximity to Being, the essential existential, is entirely absent here. On the contrary, the Gnostic man finds only stagnation in a universe of the dynamics and intertwining of beings that have moved away from the primordial source of Being. This distance or estrangement from Being signifies for the Gnostic consciousness a double alienation from transcendence, compounded by exile in a world marked by ontic and gnoseological unfamiliarity. Thus, the Gnostic consciousness ardently desires salvation—its own salvation¹³, as Puech formulates it—liberation from captivity in time, which is alien to its structural essence and the primordial aim of its knowledge. The Gnostic consciousness is in constant search of both itself and a stable, enduring habitation—a shelter that will fulfill it. Yet, this superior state cannot be offered by the sphere of immanence and materiality. Man was projected

¹² Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006, p. 39.

¹³ Henri-Charles Puech, *En quête de la Gnose*, Vol.1, Gallimard, Paris, 1978, p. 195.

into a universe alien to himself, so that *alienation* becomes the fundamental constant of any contact with this world. The Gnostic thus feels exiled and abandoned within it, enduring an *existential downfall* (geworfen-sein) from *the House of Life*, as articulated in Mandaean terminology. The pressure felt by the Gnostic is the result of the assault upon his consciousness by experiences symbolically expressed through the terminological triad: *sleep, forgetfulness, and intoxication*. It is, in fact, a state of profound disturbance in which the world's ignorance of transcendence attempts to assimilate the Gnostic's consciousness, seeking to render it ignorant as well.

The Theoretical and Practical Aspects in Gnosis: The Four Subdivisions of Gnostic Theory.

The bipolarity evoked here is one of the most prevalent in the history of both Western and Eastern civilizations. Thus, Plato's ontology proposed a duality between the world of *Perfect Ideas* and the world of *imperfect copies*. Christianity continued and developed this distinction between the eternity of the *Kingdom of God* and the ephemeral spatio-temporal realm. Eastern spirituality, particularly *Hinduism* and *Buddhism*, emphasized the idea of liberation from *maya*, the illusion of this world, and the necessity of achieving a symbiosis between individual consciousness (Atman) and universal consciousness (Brahman), a union that constitutes *Nirvana*, the final step in the process of spiritual liberation for consciousness from the captivity of corporeality. Culianu, following Janos in his analysis, argues that the modern gnostic nonetheless manages to gather their consciousness from its dispersion across the multiple ontic and cognitive layers of the world, returning it to itself and thus hearing the call of transcendence¹⁴. However, for this rebirth to occur, one must assume a force capable of reviving the entire consciousness and lifting it beyond the alienation imposed by the world in relation to its transcendent origins. This energy, this resurrective force, is *gnosis*.

Gnosis cannot be defined as mere knowledge or the accumulation of information. Gnosis represents a path of light (fōs, tò tēs gnōseos fōs) in the sense of wisdom and lucidity, coupled with a sense of compassion.

¹⁴ Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006, p. 40.

Terminologically, the word *gnosis* can be seen as the opposite of *agnōsia*, which means ignorance, darkness, or blindness of the soul.¹⁵

It represents a much more complex and profound process in which the entire consciousness undergoes a transformation and spiritual leap, advancing not only in a gnoseological but also an ontological sense. We witness an act of initiation and enlightenment, an evolutionary transformation, an individual progress not only in knowledge but also in the capacity to perceive transcendence and reorient towards the fundamental reference represented by Being. Thus, as Culianu emphasizes, gnosis is a salvific form of knowledge that must be revealed, accepted, and fully assumed. Only from this level of total immersion in the gnostic experience can the process of spiritual rebirth and liberation from the estrangement and *unfamiliarity* of the world be achieved. Following the analysis conducted by Janos, Culianu points out that gnosis encompasses two major components: *theoretical* and *practical*. The theoretical sphere comprises four subdivisions: theological, cosmological, anthropological, and eschatological¹⁶. The theological dimension expresses a hidden history of the world in the sense of a meta-history, a development unfolding behind the scenes of profane events and occurrences. It concerns a history of the *Spirit* that profoundly determines and sustains the flow of human history, a transcendent genesis of the event of human appearance and universal manifestation in time. The theological aspect, in this context, refers to a metaphysical register situated beyond the evidences of temporality and spatiality within which human histories have unfolded. The cosmological dimension presents data regarding the cosmic structure as a sign of divine creative power. This subdivision of gnostic knowledge continues the theological one but on the scale of the entire Universe.

At this stage, the great truths addressed do not pertain solely to earthly history or the historical evolution of humanity but also to its connections with planetary and intergalactic movements, as well as the reflection of cosmic dynamics on earthly events. The idea evoked is, in fact, a recurring thesis that was offered to humanity as far back as the time of *Pythagoras*, who claimed that the universe is like a lyre in its perfect harmony, with

¹⁵ Ioan Petru Culianu, *Marsilio Ficino (1433-1499) și problemele platonismului în Renaștere*, Polirom, Iași, 2015, p. 42.

¹⁶ Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006, p. 40.

individual and social human life depending on this perfect order. Gnostic anthropological knowledge involves meditation on the human paradigm, with all its extended correlations toward the past, the future yet to come, and, most importantly, the present. At this stage, concerns revolve around questions such as: What is the human being now, and what should it be? What are the resources of its creative energy, and how do they arise from the spiritual depths, always accessed in the distant past of humanity's relationship with the transcendent? *Eschatology* is inevitably present in the theoretical sphere of gnostic knowledge. A gnostic wisdom — understanding the hidden depths of individual and collective human destiny — cannot be constructed without referencing the final image, the tableau of the culmination of human existence. Eschatology concerns not only individual human personalities and consciousnesses but also humanity as a whole. It does not focus so much on the end of history as on the revelation that will transform this end into a new beginning. Contrary to initial expectations, this revelation does not solely revolve around judgment, punishment, or just compensation but also encompasses themes of *salvation* and redemption. In this context, damnation does not appear as an external action imposed upon a person at the end of their historical evolution but rather as a revelation of the state in which they will find themselves—or, more precisely, be caught—at the moment of the world's end. Gnostic eschatology, therefore, focuses on the final operationality of salvation, the *redemption* of each consciousness within that interval when time closes and enters the transcendent realm¹⁷. This redemption or level of salvation does not occur directly at that moment; rather, it is a characteristic of consciousness that develops during the unfolding of spiritual life over time and reveals itself in its final truth at that eschatological endpoint. It is no coincidence that the term "*Apocalypse*" originates from the Greek *apokalypsis*, meaning *revelation* or unveiling, and does not directly refer to *judgment* and damnation. In the gnostic sense, even more so, the emphasis regarding the concept of eschatological knowledge centers on the idea of final salvation, the redemption of consciousness, or its complete return to its original ground in the dimension of transcendence. Practically speaking, as Culianu also mentions, echoing certain aspects of Janos's analysis, the entire endeavor of gnostic knowledge is essentially a preparation for this

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

final moment—a detachment of human consciousness from immanence and the illusory familiarity with the profane world.

The dialectical reunification of Gnosticism and Existentialism within the hermeneutic circle

The propaedeutics of gnostic-type knowledge are meant to perfect the spirit of the gnostic individual so that they may feel the necessity of returning to the transcendent homeland or to assume a sacramental return to the transcendent self through detachment from what Culianu calls *the entanglement of the psyche and body*¹⁸. Thus, we are witnessing the recommendation to adopt a constant exercise of detachment in relation to the world and a reorientation toward transcendence, a process that Janos calls *a practical realization of the estrangement from the world* (*praktisch vollzogene Entweltlichung*)¹⁹. What possible correlations and interconnections might exist between this gnostic metaphysical-theological vision and the premises of existentialism? Are there *gnostic roots* in existentialism, and can existential thinking be seen as having a gnostic conceptual basis, a foundation stemming from the realm of gnostic contemplation and experience? After extensive processes of terminological and interpretative distillation, developed over centuries of cultural evolution, it is possible that existentialism retains these gnostic foundations or, conversely, that gnosticism has survived, becoming a modern framework for expressing concerns and experiences initially embraced by ancient thinkers?²⁰ The answer provided by Hans Janos, both as a hermeneut and historian of religions and as a disciple of the existentialism developed by his illustrious master, Martin Heidegger, is a positive one. This affirmative answer is analyzed and reassessed based on references to both gnostic thinking and existential metaphysics by Ioan Petru Culianu. In this context, two conceptual dualisms emerge for observation: one between God and the world, and the other between man and the world. Thus, gnosticism will adopt and adapt, on the one hand, Plato's bipolar vision of two worlds—the world of *perfect Ideas* and the world of *imperfect copies*—this bipolarity symbolically expressed in the myth of the cave, reinterpreted by Culianu in connection with his analysis of Leonardo da Vinci's two

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

paintings titled *The Virgin of the Rocks*²¹. On the other hand, gnosticism will also embrace the Christian perspective of the distinction between eternal, absolute transcendence and the ephemeral dimension of the temporal, sustaining the dialectic between the divine presence and the temporal world's frameworks. Within this perspective, the world undergoes a process of estrangement from the Divinity, gradually distancing itself from its Creator and becoming alienated from Him, estranged from His grace and revelation. Likewise, the divine Creator distances Himself from the created world and humanity, in the sense of unfamiliarity, of not recognizing creation as a structure closely, morally, and value-wise attached to the imperatives and axiomatics established by the Creator at the foundation of the world. The outcome of this perspective is the thesis that man is positioned, projected, cast into an obscure dimension, into a cave of confused knowledge, in Plato's sense, and that his highest goal is to liberate himself toward transcendence through the process of *participating* in it or through the act of *assuming messianic salvation* based on the sacrifice of complete love. From the concept of estrangement of the Divinity from the world and the estrangement of the world from God, the idea of estrangement of man from his space-time world and of this type of universe in relation to human consciousness developed. Just as, in the early gnostic sense, Divinity is no longer found in the world, no longer meeting the reflection of its holiness in the immanent, and the decadent, desacralized world no longer recognizes itself as a product of divine force, so too, in existential thought, man feels a powerful rupture between himself and his own world. He feels foreign and unfulfilled within his urban time and space. But just as the estrangement between Divinity and man cannot remain at the stage of definitive separation, the abyss opened between man and his world does not remain frozen and permanent. On the contrary, for the early gnostic, man feels unfulfilled with his status of being abandoned in the middle of a desacralized world and seeks to recover the lost interval of connection with the Divinity, embarking on the great *Odyssey* of rediscovering the Creator who has withdrawn or "died" in the *Nietzschean* sense. For the modern gnostic or the existentialist, remaining at the stage of fragmentation in the relationship between oneself and the world is unacceptable. Although, initially, one may assume the status of a

²¹ Ioan Petru Culianu, *Iocari serio. Știință și artă în gândirea Renașterii*, Polirom, Iași, 2002, pp. 162-164.

familiarized individual with the world, later, the feeling of unfulfillment, of a dispossessed self-identity in relation to the profane mundane world, overtakes one's consciousness. And one cannot remain in this state of uncertainty and rupture in the relationship with space-time. Starting from this state of existential unease, the modern gnostic accepts the mission of seeking the self and the peace of balance with the self and the forgotten Divinity, remembered in other forms than those dogmatically traditional.

Thus, the gnostic foundation of existentialism can prove to be a real aspect, both conceptually and in terms of philosophical experience, and the idea of understanding existentialism as a modern form of gnosticism seems plausible²². If we accept the idea that the entire existence can be conceived as a field of hermeneutical research, then the gnostic experience could be interpreted as an assumption of this research, a transition from the theoretical-conceptual plane to the practical one. In this way, existentialism would find a faithful expression in the gnostic experience, reflecting within its frameworks. At the same time, modern gnosticism could be understood as a reflective perimeter of existentialism. Here, the Heideggerian *hermeneutic circle* is revealed, within which both structures—the gnostic and the existentialist—are better understood by being correlated. Thus, gnosticism is better known in the existentialist perspective, and existentialism can be deepened in the light of gnosticism²³. In essence, Janos argues that both existentialism and gnosticism are forms of *the way human being exists*. Their correlation involves, according to Culianu, who follows Janos, the introduction of the terms *myth* and *mysticism* into the discussion.

Gnostic mythologies and the new image of the gnostic as the savior of consciousness

The myth, which reveals the special character of the sacred spatio-temporal²⁴, could be thought of as an attempt to symbolically translate and objectify the personal experience of transcendence, while the mystical experience comes to return consciousness from the stage of this objectification and theorization to a more intense personal experience.

²² Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006, p. 42.

²³ *Ibidem*, p. 43.

²⁴ Ioan Petru Culianu, *Studii românești II. Soarele și Luna. Otrăvurile admirației*, Polirom, Iași, 2009, p. 83.

Thus, from an initial gnostic experience, one transitions into existentialism, which conceptualizes, only to later return to a higher form of individual gnostic experience, one that becomes *mystical in nature*.

In this new dialectical circle, the relationship between man and the world, as well as that between Divinity and the world, undergoes not only a gnoseological deepening but also an ontic assumption, so that both gnosticism and existentialism find themselves in one another and mutually justify each other. By changing the analytical register, Ioan Petru Culianu questions how we can think of gnosticism outside of existentialist perspectives. This process can only be achieved by returning to the ancient gnostic texts and the typology of their spiritual life. From this new perspective, it is possible to observe that the ancient gnostic was not concerned with the phenomenon of the fall, of projection into the world as a break generating major soul traumas, nor was he primarily concerned with the act of alienation from transcendence. All of this evidence is perfectly real and justifies its presence but as *secondary experiences*. What dominated the gnostic's consciousness, according to other specialists besides Hans Janos, among whom Culianu evokes *Barbara Aland*, is the feeling of already being saved, of belonging to a community of *saviors of the world* who are already liberated, initiated, and open, at the level of consciousness, to the absolute of transcendence. Thus, according to this different exegetical opinion, the texts of the gnostics reveal, rather, the experience of the superiority of the spirit, of assuming a *messianic* mission, and belonging to a group of elect who are already assimilated into liberation through the initiatic knowledge of Divinity. In this new interpretation, the idea of rupture, of unfamiliarity with transcendence and then with the world, would matter very little to the gnostic. The unease of not finding a final spiritual refuge is replaced with the initiatic joy of already being situated in proximity to transcendence²⁵. Therefore, *Homo gnosticus* would rather be, as Culianu draws the comparison, a Marxist of the Late Antiquity, but unlike the authentic ones, would not warn about social injustice but about the evil in the world, about the maleficence of the human being and the unhappiness of the human destiny²⁶.

²⁵ Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006, p. 46.

²⁶ Ibidem, p. 47.

Paradoxically, in this context, the emphasis in the gnostic philosophical conception is not on the negativity of life but on its positivity, with good taking precedence, invested with the chances of final success. Thus, the gnostic conception would argue that, despite the overwhelming influence of evil in the world, salvation exists, there is the possibility of deliverance from it and the triumph of universal good. The gnostics are the initiates, those who know this exceptional mystery of the final victory for good, of eschatological reinsertion into the cosmic and infinite calm of transcendence. Such a vision is akin to the image of the *New Testament Apocalypse*, with the Christian vision of the supra-temporal finality of the world and of divine justice that imposes itself irreversibly at the end of the ages. The gnostic, according to this new interpretive perspective, is not only an initiate but also a forerunner, a visionary, and one close to the supreme truth, which has already saved him, delivered him from the illusion of the world, from the hypnotic Maya that the Orientals speak of, or from the Heideggerian status of simple Da-sein subjected to the temporality and historicity of beings who have forgotten Being. Therefore, it seems that the weight of the positive aspect of gnosticism is greater than that of the negative aspect²⁷. The gnostic would not be a thinker of depression, of the unfortunate realization that evil imposes itself in the world and that the ephemeral has the final word in the scenario of human life.

The rupture between man and transcendence is acknowledged in this new version of gnosticism, but it is no longer given excessive importance; it can be easily overcome by assuming the role of the savior and initiate who is already bestowed and accepted into transcendence. Evil holds limited, transitional importance, while good seems infinite, being the primordial attribute of the relationship between transcendence and the presence of man in the world and beyond it.

Thus, as emphasized in I.P. Culianu's analysis, for the gnostic, *the joy of already being saved* surpasses the Platonic observation that man is in a cave in this world, in a cavern of ignorance and overwhelming suffering. However, the issue of doubt arises here regarding the full morality of such a gnostic direction. If the gnostic considers himself already saved and liberated from the danger of ephemerality, could he not fall into an ecstatic state of the orgiastic kind, similar to the *Dionysian* experiences of the Bacchanals? Would he not easily revert under the chains of matter and

²⁷ *Idem*, p. 47.

voluptuousness, with the mask of liberation hiding only a form of *libertinism* bordering on vice or sin in the Christian sense? Culianu will acknowledge, on one hand, the possibility that certain directions, schools, or subdivisions within ancient gnosticism may have adhered to practices that moderns could categorize as excessive or deviant behavior. However, even if those ritual forms were practiced, they could in no way be associated with an excessive, irrational joy of life or with Dionysian orgies. Rather, one could speak of practices of an *ecological* type, in modern terms, involving the adoption of a special relationship with nature, the human body, and celestial movements, such as the solar rotation or the phases of the moon. It is possible that some early testimonies about these practices were exaggerated by certain Christian orientations opposing gnostic conceptions, but Culianu asserts that we must understand that in a society striving for purity, unusual behaviors, which deviated from the chart and standard of common ethics, could have been labeled as licentious or *immoral*²⁸. If they did exist, these were nothing more than manifestations of a gnostic libertinism devoted to the attempt of bringing man closer to the cosmos, as a stage in the overall effort of reintegration into transcendence, a transitional moment on the path to the full assumption of Creation and its supra-temporal imperatives.

In support of his opinion, Culianu brings into discussion the tradition of Coptic literature, as well as several apocryphal texts such as *the Gospel of Mary Magdalene* from the *Berolinensis gnosticus 8502 codex* or *the Apocryphon of John*. From these writings, one can derive an attitude that attempts to distance itself from the Judaic tradition primarily exposed in the Old Testament literature. Thus, for example, in the *Apocryphon of John*, the aspect of the woman's submission to the man is considered as an achievement of the *negative Demiurge*, meaning forces that are hostile to the natural evolution of the human being. It is worth noting, Culianu argues, that this concept of the evil Demiurge survived through the Christian centuries and we find it at the beginning of the 15th century among the Cathars of northern Italy²⁹. Within the context of the aforementioned apocryphal writings, there is a contradiction between the gnostic vision and the patriarchal, *masculinist* perspective, as Culianu calls it, which is

²⁸ *Ibidem*, pp. 48-49.

²⁹ Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Polirom, Iași, 2002, p. 25.

constantly present in the pages of the *Old Testament*³⁰. In the same apocryphal writing, it is mentioned how a certain Pharisee, named Arimanius, suggests in a discussion with the apostle John that Christ had abandoned his disciples, deceiving them with his lofty yet false ideas. From this encounter, John is deeply troubled and discouraged, assuming an initial path of nihilism, but later adopting a path of inner search, knowledge, and self-discovery of transcendence. Eventually, withdrawn in the contemplative calm of the mountains, he receives a vision in which *a child of light* appears and asks him why he doubts. This is followed by a series of responses meant to dispel John's negative and resigned attitude. Thus, he receives from the Savior the revelation of the transcendent truth, which he will later share with the other apostles. Culianu emphasized the fact that from these symbolic-mythological apocryphal accounts, there is no image of a gnostic community dedicated to voluptuousness or bodily libertinism in the Dionysian sense. On the contrary, what is revealed is the portrait of the early gnostic who initially assumes the drama of distancing from transcendence, followed by the great initiatory search culminating in the acquisition of revelation and contact with transcendence. This spiritual journey ends, also in the gnostic style, with the initiation of other seekers of transcendence.³¹

The case of the gnostic Zostrianos. The final gnostic goal. Conclusion.

An unusual case evoked by Culianu is represented by the text *The Apocalypse of Zostrianos*. This gnostic undertakes a major detachment from the world, an irreversible separation from profane existence. For him, the immanent is of *feminine* resonance, meaning it concentrates temptations of corporeality and levels of concern for existential security. Bodily desire, for him, equates to psychic chaos, to emotional instability that can only lead to spiritual involution. Rejecting everything that comes from this sphere of corporeality, Zostrianos believes that total withdrawal, alongside other initiates, is necessary. He speaks to them about *pleroma*, a term which for the gnostics means the fullness and all-creating grace of Divinity. However, there comes a moment when Zostrianos decides to separate from the sect he had become the leader of.

³⁰ Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006, p. 52.

³¹ *Idem*.

The reason, mentioned by Culianu in his analytical description of the myth of Zostrianos, is the lack of intellectual themes among the members of the group. They believe that the entire focus of their activity should be and remain *ritualistic*. Inquiry, wonder, and the search for great answers are things to be rejected as obstacles in the path of experiencing ecstasy, which is supposed to open the way to transcendence. Certain themes, such as *the conception of the one who reveals himself*, could indicate a tendency towards a specific form of sexual ritualism infiltrated into the dynamics of religious acts, similar to Dionysian orgies. Adopting an individual, ascetic path of knowledge, Zostrianos attempts to address fundamental questions regarding the understanding of creation and the mobility of universal existence. Following the ideas of a so-called *Sethian* gnostic direction³², a doctrine later recorded in the texts known as *the Nag Hammadi Gospels*, which was mentioned by one of the early Christian theologians, Hippolytus of Rome, Zostrianos questions the foundations of existence and the fundamental motivation behind creation. Additionally, one pressing query for him concerns the mystery of the *creational division*, the great mystery of the eruption of ontological multiplicity from the *primordial unity*, and how it was possible that from the energy gathered in a single unit, the immeasurable plurality of the entire Universe erupted. In the cosmology and creation theory accepted by Zostrianos, from the primordial Unity, that One evoked by Plotinus as Monos, the Absolute, the Transcendent, the Unity that holds multiplicity³³, emerge the eons of Existence, Form, and Beatitude. Culianu will repeat on other occasions the strong metaphysical connection between Plotinian conceptions and gnostic ones concerning theogony and cosmogony³⁴. Thus, evoking the relationship between Existence and Form, as well as the Platonic relationship between Idea and imperfect copy, Zostrianos attempts to introduce the concept of *Beatitude*. This represents, in fact, the final goal of any personal existence, the end goal towards which every consciousness must strive. Beatitude represents the state of maximum proximity to transcendence, the experience of complete closeness to the divine Absolute, which opens the possibility of

³² Ioan Petru Culianu, *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, Polirom, Iași, 2005, p. 98.

³³ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Nemira, București, 1994, p. 167.

³⁴ Ioan Petru Culianu, *Iter in silvis. Vol. I: Eseuri despre gnoză și alte studii*, Polirom, Iași, 2012, p. 30.

assimilating consciousness into the grace of the Creator³⁵. Despite this advanced knowledge, this superior gnosis, Culianu tells us while following the mythic-narrative thread, Zostrianos does not feel fulfilled in terms of knowledge; he does not experience that total gnosis he aspired to. He then makes the radical decision to renounce his followers and withdraw with the intention of committing suicide. But just before carrying out the suicidal act, the messengers of light from transcendence intervene and offer him the ultimate revelations of the supreme eons, of the absolute quaternity, and the Great Creator, *Authrounios*. He understands the structure and functionality of the pleroma and the entire Universe, receives *the cloud of gnosis*, and is encouraged to return to his followers and initiate them by giving them everything he received from these higher entities..³⁶

What could be the meaning of this myth? Culianu notes that the central message of the story emphasizes the idea that neither *intellectualism* nor *ritualism* can alone open the doors to the mysteries sought by the endeavors of gnosis. Above these two approaches lies the necessity of personal evolution, self-discovery, and the revelation of the transcendental *Self* as part of divine transcendence. Only on the basis of this direct experience of individual consciousness can the intellectual or ritualistic approach be constructed. Thus, Culianu concludes, both paths—the intellectual path of the gnostic and the path of the one subject to ritual—cannot be authentic gnosés if they are not grounded in a personal experience of self-knowledge, of encountering the essence of one's own spirit, an essence of divine nature. Only after this radical discovery and interrelationship can the gnostic engage in intellectual acts of analysis or ritual endeavors aimed at experiencing closeness and integration with the transcendent Absolute. Therefore, only after the discovery and assumption of the inner spiritual strength, the gnostic will embrace the path of contemplative intellect or ecstatic ritual, understanding that, regardless of the chosen path, their final mission, the existential end of gnosis, is the ascension of the soul, as Janson, evoked by Culianu, mentioned.³⁷

³⁵ Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006, pp. 53-54.

³⁶ *Ibidem*, p. 55.

³⁷ Ioan Petru Culianu, *Experiențe ale extazului: extaz, ascensiune și povestire vizionară din elenism până în Evul Mediu* (ed. a II-a), Polirom, Iași, 2004, p. 11.

According to Culianu, one cannot directly speak of an *existentialist root* being placed at the foundation of the two directions, but we can identify an existential foundation present in the attitude that must be active before choosing one of the two initiatory paths. This existential basis supports the great search and discovery of the transcendent self. Beyond the intellectualist position upheld by Janos or the ritual-affective one proposed by Barbara Aland, Culianu argues³⁸, we must observe that what truly matters for the authentic gnostic is *the acquisition of gnosis*, the knowledge of Divinity, the foundational secrets of the world, and of the self—of the spiritual essence around which the entire complex of individual consciousness gravitates. Leaving aside even the existentialist vision of Heideggerian thought, and the modern theses of his phenomenological ontology, it can be said that, beyond any intellectualist or ritualistic approach from ancient times or adapted to modernity, the gnostic of all times seeks that type of direct connection, *face-to-face*, as Culianu calls it, with the gnosis that opens toward transcendence³⁹. Of course, one can speak of a deep connection between existentialism and gnosticism, with one supporting the other in the process of advancing through the flow of history, just as one can affirm that intellectualist and ritualistic approaches can coexist together. However, what is far more important for the authentic gnostic of all times is the *personal, individual experience* with transcendence. In support of this idea, Ioan Petru Culianu quotes one of the most representative gnostic statements from *the Apocalypse of Zostrianos*:

*“You did not come here for suffering, but to escape from what binds you. Free yourselves, and what has bound you will be loosened. Save yourselves, so that gnosis may save you”*⁴⁰

REFERENCES

- CULIANU, Ioan Petru; Mircea Eliade, *Dicționar al religiilor*, Humanitas, București, 1993.
 CULIANU, Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo*, Nemira, București, 1994.
 CULIANU, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, Nemira, București, 1995.
 CULIANU, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Polirom, Iași, 2002.

³⁸ Ioan Petru Culianu, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006, p. 56.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 57.

- CULIANU, Ioan Petru, *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, Polirom, Iași, 2002.
- CULIANU, Ioan Petru, *Iocari serio. Știință și artă în gândirea Renașterii*, Polirom, Iași, 2002.
- CULIANU, Ioan Petru, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, Polirom, Iași, 2003.
- CULIANU, Ioan Petru, *Experiințe ale extazului: extaz, ascensiune și povestire vizionară din elenism pînă în Evul Mediu* (ed. a II-a), Polirom, Iași, 2004.
- CULIANU, Ioan Petru, *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, Polirom, Iași, 2005.
- CULIANU, Ioan Petru, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Polirom, Iași, 2006
- CULIANU, Ioan Petru, *Studii românești II. Soarele și Luna. Otrăvurile admirației*, Polirom, Iași, 2009.
- CULIANU, Ioan Petru, *Iter in silvis. Vol. I: Eseuri despre gnoză și alte studii*, Polirom, Iași, 2012.
- CULIANU, Ioan Petru, *Marsilio Ficino (1433-1499) și problemele platonismului în Renaștere*, Polirom, Iași, 2015.
- IRICINSCHI, Eduard, „Ioan Petru Culianu și Ugo Bianchi: trickster-ul, ființa supremă și studiul dualismelor religioase”, în Culianu I. Petru, *Iter in silvis. Eseuri despre gnoză și alte studii*, Polirom Iași, 2012.
- JONAS, Hans, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, Massachusetts, 2001.
- PUECH, Henri-Charles, *En quête de la Gnose*, Vol.1, Gallimard, Paris, 1978.

BONAVENTURA - DESPRE TREPTELE ILUMINĂRII MINȚII ÎN ÎNĂLȚAREA NOASTRĂ SPRE DUMNEZEU

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *According to Bonaventure, the human mind is capable of knowing God, but knowledge implies an effort to ascend to God in successive stages, and each stage represents a form of illumination of mind. These stages of ascension to God are six, and six are also the faculties through which our mind achieves knowledge: senses, imagination, reason, intellect, intelligence and "synderesis", that is moral consciousness. As a result of its supreme illumination, the mind, overcoming itself, directly contemplates God through "mental ecstasy". At the same time, the soul rests in "ecstatic peace", experiencing merging with the divinity, which for it means the supreme fulfilment of itself, the attainment of the supreme Good and the attainment of its happiness. But transfiguration is, first and foremost, a gift from God, as a reward for man's effort on the path of enlightenment. That is why it is a mystical, mysterious, incomprehensible fact, whereby the mind, encompassed by "mystical wisdom", rests fully satisfied in God, as a legitimate presence and a privileged witness to all the divine mysteries.*

Keywords: *Bonaventure, mind, illumination, God, soul, knowledge, Being, Good, mystique, ecstasy.*

Reprezentant de seamă al Ordinului franciscan în secolul de aur al scolasticii, Bonaventura este unul dintre cei mai mari teologi ai Evului Mediu. Bun cunoscător al filosofiei grecești, care l-a inspirat în special prin Platon, Aristotel și neoplatonici, pus la punct cu marea filosofie arabă, dezvăluită Europei nu cu mult timp în urmă, dar intim aderent la credința și întreaga tradiție creștină, pe care o valorifică într-un mod creator, Bonaventura și-a consacrat opera teologico-filosofică înțelegerii tainelor divinității și a raporturilor omului cu aceasta. În opinia lui, înțelegerea sau cunoașterea nu poate fi limitată la planul strict intelectual, căci ea este nu doar condiționată, ci și desăvârșită de intensitatea trăirii spirituale, care, susținută de grația divină, este menită să-l apropie cel mai mult pe om de Dumnezeu, contopindu-l, în final, cu acesta, într-o inefabilă comuniune. Din acest punct de vedere, scrierile lui Bonaventura sunt o expresie strălucită a misticii creștine occidentale.

¹ University of Craiova, Romania.

Înălțarea spre Dumnezeu ca act de cunoaștere sau de iluminare a minții

Un exemplu în acest sens este lucrarea *Itinerarium mentis in Deum*, care în limba română a fost tradusă deopotrivă cu *Itinerariul minții în Dumnezeu*² și *Itinerariul minții spre Dumnezeu*³, fiecare traducere evidențiind un aspect important al demersului pe care, în viziunea lui Bonaventura, mintea⁴ noastră îl realizează în încercarea de a-l înțelege pe Dumnezeu: ea se îndreaptă către el, dar, pe măsură ce înaintează, pătrunde în acesta, familiarizându-se din ce în ce mai mult cu diversele aspecte ale dumnezeirii. În același timp, actul de cunoaștere este rezultatul și expresia concretă a unei iluminări⁵ a minții, realizată prin exercițiul capacităților sale

² Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, Ediție bilingvă, Traducere din limba latină, note și postfață de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1994.

³ Bonaventura, *Itinerariul minții spre Dumnezeu*, Ediție bilingvă, Traducere, studiu și tabel cronologic de Florina-Rodica Hariga, Notă introductivă și note de Florina-Rodica Hariga și Alexander Baumgarten, Polirom, Iași, 2012.

⁴ Pentru Bonaventura mintea înseamnă cea mai înaltă parte a sufletului rațional, dimensiunea lui cea mai performantă, singura orientată direct și capabilă de cunoaștere a inteligibilului suprem, dar ea își subordonează, în calitate de structuri ale sale, toate formele de expresie a gândirii/cunoașterii. „Augustin a introdus sensul minții (*mens*) ca vizând în mod inextricabil vederea spiritului (*oculi mentis*, *acies mentis*). Așa cum este refolosită de Bonaventura, mintea (*mens*) indică înclinația sufletului spre ceea ce este dincolo de sine; către lucrurile spirituale și adevărul pur; într-un cuvânt, către Dumnezeu, Logos și Hristos, care sunt chiar inima învățăturii lui Bonaventura.” (Ray C. Petry (editor), *Late Medieval Mysticism*, The Westminster Press, 1957, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2006, p. 128).

⁵ Teoria iluminării divine, ca mijloc indispensabil de cunoaștere, se bazează pe principiul creștin fundamental potrivit căruia omul, dată fiind slăbiciunea sa funciară, nu este capabil să ducă nimic la bun sfârșit folosindu-se exclusiv de propriile sale forțe, ci are nevoie să fie susținut și de către divinitate. Prin urmare, nici la adevăr nu poate să ajungă dacă nu este însuflețit de credință, singura care îl orientează fără greș în direcția corectă. Teoria a fost formulată ca atare de către Augustin, în secolul al V-lea, și se referă la adevărurile esențiale, eterne, absolute, adică la ideile (în sens platonician) pe care sufletul le primește de la Dumnezeu (corespondent al simbolului „soarelui” din filosofia platoniciană și neoplatonică) și care formează cadrul și temeiul întregii activități cognitive. Ea a fost preluată și reformulată în diverse moduri în decursul Evului Mediu, inclusiv în mediul franciscan al secolului al XIII-lea, căruia i-a aparținut și Bonaventura, care s-a

cognitive naturale, dar având drept motor iubirea creștină, drept călăuză sau „mijlocitor” pe Iisus Hristos, iar ca suport permanent bunăvoința infinită a lui Dumnezeu.

Așadar, din perspectiva lui Bonaventura, mintea omului este capabilă să îl cunoască pe Dumnezeu, dar cunoașterea implică un efort de înălțare către acesta, în care intervine nu numai capacitatea noastră cognitivă teoretică ci și latura noastră moral-spirituală, care, de fapt, legitimează întregul demers cognitiv. De aceea, el nu poate fi conceput în afara unei vieți virtuoză, a rugăciunii și a smereniei, precum și a devoțiunii față de Dumnezeu și a dorinței fierbinte de a-l întâlni față în față. Iar la final, ca urmare a iluminării minții, care ajunge să îl contemple în mod direct pe Dumnezeu, prin „extaz mental”⁶, sufletul nu atinge doar o simplă „înțelegere” a lui, ci se odihnește în „pacea extatică”, experimentând contopirea cu divinitatea, ceea ce înseamnă suprema împlinirea de sine.

„... căci este imposibil să pătrunzi în Ierusalimul ceresc prin contemplație dacă nu intri pe poartă, cu Sângele Mielului. Și nu vei fi pregătit pentru contemplațiile divine care conduc la extaze mentale, dacă nu ești ca Daniel «prea-iubit » (...) De aceea îl îndrept pe cititor să asculte mai întâi geamătul rugăciunii, prin Hristos Crucificatul, prin al cărui sânge suntem vindecați de viciile lubrice (*Evrei*, 1, 3); să nu se creadă însă că este suficientă lectura fără miruire (cf. *I Ioan*, 2, 20, 27); speculația fără devoțiune; cercetarea fără admirație; circumspecția fără exultare; lucrarea fără pioșenie; știința fără caritate;

raportat la Augustin ca la un adevărat maestru. Bonaventura concepe iluminarea ca pe un proces cognitiv care se desfășoară treptat, pe etape precis determinate, care antrenează în mod plener rațiunea, credința, voința și afectivitatea, și care conduce sufletul deopotrivă la adevărul despre lume și despre Dumnezeu, definindu-se nu doar ca o simplă „edificare” sau „lămurire”, cât, mai ales, pe ultima și cea mai înaltă treaptă, ca o veritabilă „transfigurare”.

⁶ Extazul este o stare spirituală excepțională, de „ieșire din sine”, de „abandon” a sufletului sau a minții, atunci când acestea contemplează realitățile inteligibile. Îl întâlnim la Platon, ca experiență a sufletului în raport cu Ideile, dar mai ales la neoplatonici, care, inspirându-se din cultele orientale, i-au acordat o importanță deosebită, considerându-l calea privilegiată pentru cunoașterea/fuziunea cu absolutul, adică principiul tuturor lucrurilor. În secolul al VI-lea e.n., Dionisie pseudo Areopagitul, neoplatonician creștin, teoretizează intens extazul mistic, prin care suntem absorbiți de divinitate, devenind una cu aceasta și dobândind astfel suprema împlinire.

inteligența fără umilitate; studiul lipsit de grația divină, oglindă a înțelepciunii divine inspirate.”⁷

Dar fiindcă distanța între condiția noastră umană și divinitate este incomensurabilă, practic infinită, procesul de cunoaștere nu se poate realiza dintr-o dată, ci în trepte succesive, iar fiecare treaptă reprezintă o formă de iluminare a minții, care înseamnă și o modalitate prin care individul se înalță, depășindu-se pe sine însuși pentru a deveni astfel demn de favoarea divină. Pe fiecare treaptă noi obținem o cunoaștere specifică a lui Dumnezeu, dobândind o parte a adevărului despre el, și cu cât înaintăm pe treptele iluminării cu atât progresăm și în adevărul despre Dumnezeu. În momentul atingerii lui depline, mintea îl reflectă pe Dumnezeu ca într-o oglindă, exprimând într-un mod „speculativ” (lat. *speculum*-oglină) înțelepciunea divină. În același timp, sufletul ajunge la Binele suprem și obține beatitudinea, adică fericirea.

Strategia înălțării spre Dumnezeu

Pentru ca înălțarea noastră spre Dumnezeu să fie încununată de succes, ea nu trebuie să se realizeze la întâmplare, ci să urmeze o strategie, iar Bonaventura consideră că cea mai adecvată dintre ele este aceea de a ține cont de însăși structura realității, care se caracterizează prin trei nivele ierarhice principale: material, spiritual și divin. Prin urmare, mintea trebuie să se îndrepte pe rând către ele, într-un demers ascendent. Astfel, este necesar ca mai întâi ea să pornească de la lucrurile materiale, care îi sunt exterioare, pentru că ele, în calitate de creații ale lui Dumnezeu, sunt semne ale lui, oferindu-ne, în felul lor, indicii și călăuzindu-ne către acesta.

Cel de al doilea nivel, spiritual, este reprezentat chiar de mintea umană, care trebuie să se adâncească în sine și să se cunoască pe ea însăși, dacă vrea să se apropie și mai mult de Dumnezeu, fiindcă mintea noastră ca atare este „imaginea lui Dumnezeu, nesfârșită, spirituală și lăuntrică.”⁸ În al treilea rând, mintea trebuie să se îndrepte direct către Dumnezeu, „care este spirit pur, etern și deasupra tuturor”⁹, și care reprezintă totodată „Principiul cel dintâi”¹⁰, obținând astfel cea mai înaltă și adecvată cunoaștere de care ea este capabilă.

⁷ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op. cit., pp. 6-7.

⁸ *Ibidem*, p. 10.

⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰ *Ibidem*, p. 10.

Dar pentru a analiza aceste trei nivele de realitate, mintea folosește facultăți cognitive diferite, și de aceea ea poartă nume diferite atunci când le abordează separat. Astfel, pe primul nivel, ea se manifestă ca „senzualitate sau animalitate” (*animalitas seu sensualitas*), cu alte cuvinte, ca senzorialitate, iar cunoașterea lui Dumnezeu realizată prin simțuri constituie „teologia simbolică”;¹¹ pe cel de al doilea nivel, mintea se manifestă ca spirit (*spiritus*), iar rezultatul cunoașterii spirituale formează „teologia proprie”. În sfârșit, pe cel de al treilea nivel, mintea, în manifestarea ei cea mai autentică (*mens*) se înalță și își exprimă „iubirea” față de Dumnezeu, experimentând „extazul supranatural”, ceea ce conduce la crearea „teologiei mistice”¹².

De fapt, cercetarea complexă a fiecărui nivel de realitate necesită intervenția a câte două facultăți ale sufletului, astfel încât în total este nevoie de șase facultăți cognitive distincte¹³, și anume: simțurile, imaginația, rațiunea, intelectul, inteligența și syndereza, aceasta din urmă înseamnând rațiunea practică, identificată de regulă conștiinței moralei, cea care ne îndreaptă în mod natural și necesar voința către bine – syndereză

¹¹ Termenul este introdus de Dionisie pseudo Areopagitul, și desemnează metoda de interpretare a Bibliei trecând de la conținutul concret al textelor, la sensul lor ascuns, ceea ce constituie o cale importantă de apropiere de divin.

¹² Același Dionisie introduce și acest termen, pentru a exprima metoda de raportare la divinitate într-un limbaj profund antinomic și aporetic, în scopul familiarizării cu maniera total inedită de a fi a divinității și pentru a pregăti experiența extazului.

¹³ Din punctual de vedere al lui Étienne Gilson, aceste facultăți cognitive trebuie distinse de facultățile generale ale sufletului, care sunt doar în număr de patru: vegetativă, senzitivă, intelectul și voința. Toate cele aduse în discuție în *Itinerarium...*, ar fi, de fapt, „atitudini” sau „aspecte”, cu alte cuvinte funcții ale intelectului, activate ca urmare a adaptării lui la obiectul asupra căruia își îndreaptă atenția. Astfel, sufletul, mânat de rațiunea superioară, care îl îndreaptă către realitățile superioare lui, își activează „aspectele” intelectului, care acționează în felul următor asupra lui: „primul întoarce sufletul către sensibil, adică mai întâi către „lucrurile sensibile” (cap. I), apoi către „facultatea” de a simți (capitolul II); al doilea îndreaptă sufletul către inteligibilul uman, adică mai întâi către facultățile sale naturale (cap. III), apoi către facultățile sale reformate prin har (cap. IV); al treilea îndreaptă sufletul către inteligibilul transcendent nivelului uman, adică mai întâi către ideea Ființei (cap. V), apoi către ideea de Bine (cap. VI). Ultimul nivel, acela al bucuriei pasive și pătrunsă de extaz, este prin definiție în afara liniei cunoașterii.” (Étienne Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1943, pp. 304-305).

pe care Bonaventura o califică drept „culme a minții”.¹⁴ Ținând cont că fiecare facultate în parte ne oferă un tip anume de cunoaștere a lui Dumnezeu, rezultă că există șase trepte ale iluminării în efortul minții noastre de înălțare către divinitate, ceea ce este în concordanță cu importante aspecte din relatările biblice.

„Este nevoie să ridicăm aceste trei grade principale la șase, întrucât Dumnezeu însuși a făcut lumea în șase zile, în a șaptea odihnindu-se; astfel că micul univers însuși urmează să fie îndreptat către liniștea contemplației, parcurgând cele șase trepte ale iluminăției. Căci, șase erau treptele până la tronul lui Solomon (III Regi, 10,18 sqq.); Serafimii, pe care i-a văzut Isaia (Isaia, 6, 2), aveau șase aripi, și tot atâtea zile s-au scurs până ce Dumnezeu l-a chemat pe Moise din mijlocul norului (Exodul, 24, 16); și Hristos, cum zice Matei (17, 1 sqq.), după șase zile și-a luat ucenicii, ducându-i « pe un munte înalt », schimbându-se la față, « înaintea lor » (cf. *De Spiritu et Anima*, inter. op. Sf. Augustin, cap. 10, 14 și 38). De aceea, șase ar fi și treptele înălțării în Dumnezeu, trecând de la cele de jos la cele de sus, de la cele exterioare la cele interioare, de la cele temporale la cele veșnice.”¹⁵

Totuși, Bonaventura nu stabilește aici o corelație mecanică, exclusivă, între aceste trepte ale iluminării și cele șase facultăți de cunoaștere amintite

¹⁴ În realitate, pentru Bonaventura, syndereza (rațiunea practică, cea care deține toate principiile acțiunii raționale) se distinge de conștiință. Din punctul său de vedere, conștiința ține de activitatea de cunoaștere, chiar dacă practică, nu teoretică, în vreme ce syndereza ține de voință și afectivitate. Ea este o călăuză a conștiinței, pe care o luminează. Prin această poziție Bonaventura se apropie de Augustin, care leagă și el syndereza de voință, și se deosebește de Toma din Aquino, care identifică conștiința fie cu syndereza fie cu aplicarea principiilor acesteia la conduita noastră morală concretă, pe care în modul acesta o îndrumă. „Și astfel, sfântul Bonaventura își produce propria sa teorie. La fel cum inteligența, în creația sa, a primit o lumină, « *naturale iudicatorium* » care o direcționează în ordinea cunoașterii, la fel și voința a primit o înclinație naturală, « *naturale quoddam pondus* », care o direcționează în ceea ce privește acțiunea. Lumina naturală a rațiunii se numește conștiință atunci când vine vorba de cunoașterea binelui moral; iar înclinația naturală a voinței se numește syndereză, atunci când vine vorba de orientarea către același bine moral. (...) syndereza nu este altceva decât voința, în măsura în care ne îndreaptă, de la sine, spre binele moral.” (Lottin Odon, « La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris », in: *Revue néoscholastique de philosophie*, 29^e année, Deuxième série, numéro 15, 1927, pp. 284 ; 286).

¹⁵ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op.cit., pp. 10-11.

mai sus, astfel încât mai degrabă avem de-a face cu priorități sau preeminențe ale unei facultăți sau alteia în circumscrierea și abordarea diverselor sfere supuse investigației cognitive.

Prima treaptă a iluminării minții

Aceasta constă din analiza lumii sensibile pornind de la datele pe care simțurile ni le oferă despre ea.

„A-l regăsi pe Dumnezeu prin urmele pe care le-a lăsat în lucruri înseamnă « a intra pe calea lui Dumnezeu », dar și a regăsi, de-a lungul ei, toate dovezile despre existența lui, care se obține îndeobște din cercetarea sensibilului. Caracteristic însă pentru atitudinea Sfântului Bonaventura este faptul că nu se oprește deloc la elaborarea tehnică a acestor dovezi și ne îndeamnă să-l percepem nemijlocit pe Dumnezeu, prezent sub forma mișcării, ordinii, măsurii, frumuseții și așezării lucrurilor; ba mai mult, el spune limpede că putem conchide existența lui Dumnezeu pornind de la orice, astfel încât, pentru o minte și o inimă purificate, fiecare obiect și fiecare aspect al fiecărui obiect trădează prezența secretă a creatorului. De aceea, dialectica *Itinerarului* tinde mai degrabă să înmulțească unghiurile din care să-l zărim pe Dumnezeu, decât să ne constrângă să ajungem la el pe un număr redus de cărări.”¹⁶

Prin urmare, ca să poată cunoaște realitatea sensibilă, mintea își pune în acțiune nu numai contemplarea, adică percepția, ci și credința și judecata. Mai întâi, prin *contemplare*, aceasta ia act de existența prezentă a lucrurilor și de modul lor de organizare, dar merge mai departe de simpla receptare neutră și înțelege că toate acestea sunt semne ale puterii, înțelepciunii și infinitei bunătăți ale lui Dumnezeu. La un nivel superior, cu ajutorul *credinței*, lumea sensibilă receptată prin simțuri este cercetată din perspectiva originii, a funcționalității și a finalității ei, ceea ce îi evidențiază minții alte calități ale divinității, și anume puterea, providența și dreptatea.

„Deci, prin *credință*, suntem încredințați că *duratele* au fost făcute prin *Verbul vieții* (Evrei, 11, 3) ; prin credință credem că s-au făcut timpurile celor trei legi, adică acela al naturii, acela al Scripturii și acela al grației, care se succed într-o decurgere firească; și tot prin ea, că lumea se va sfârși cu judecata din urmă.”¹⁷

În sfârșit, prin intermediul *judecății* sau al cercetării raționale, mintea distinge diferitele tipuri de existență și ierarhiile dintre ele. Ea reușește

¹⁶ Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, Humanitas, București, 1995, p. 409.

¹⁷ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op.cit., p. 13.

astfel să clasifice ființele în inferioare, superioare și de mijloc, în corporale, spirituale și mixte, în pământești, cerești și supracerești, detectându-le însușirile specifice, și ajungând să înțeleagă adevărul că Dumnezeu este „ființă trăitoare și inteligentă, pur spirituală, incoruptibilă și neschimbătoare”.¹⁸ Experiența cu lucrurile ne arată deci că existența, însușirile, precum și felul lor de manifestare și organizare sunt mărturii și semne ale diverselor calități divine, ceea ce ne ridică treptat la înțelegerea lui Dumnezeu ca ființă supremă, puternică, înțeleaptă și bună în mod absolut, înțelegere care echivalează cu o iluminare a minții. Asta înseamnă că, într-un fel, ea îl vede pe Dumnezeu în întreaga lui creație¹⁹, iar astfel pătrunde, până la un punct, chiar în Dumnezeu.

A doua treaptă a iluminării minții

Aceasta constă în contemplarea lui Dumnezeu tot în lucrurile sensibile, ținând însă cont de „esența”, „puterea” și „prezența” fiecăruia, nu doar de simpla lor existență și de modul lor de organizare, ca în cazul primei trepte. În acest scop, mintea își pune în acțiune puterea aprehensivă, delectarea și discernământul. De fapt, acestea se exercită asupra imaginii fiecărui lucru în parte, numită de Bonaventura „formă”, „specie sensibilă” sau „speciozitate”, care se formează mai întâi în mediul exterior, apoi intră în organul de simț corespunzător și de aici pătrunde în suflet, care o captează tocmai datorită forței lui *aprehensive*. În felul acesta, sufletul poate să interiorizeze întreaga lume și s-o supună apoi unei analize cognitive din ce în ce mai complexe. De exemplu, pornind de la imaginile lucrurilor materiale, dar ghidată de principiul rațional al cauzalității, mintea poate ajunge să înțeleagă cauzele externe sau interne, materiale sau spirituale care acționează asupra lucrurilor.²⁰

Pentru a atinge adevărul asupra lucrurilor mintea se folosește în primul rând de capacitățile ei naturale, dar acestea trebuie să fie secondate de

¹⁸ *Ibidem*, p. 14.

¹⁹ Ideea că toate lucrurile lumii sunt semne ale lui Dumnezeu, care se revelează prin ele, iar întreaga lume este ca o carte deschisă care așteaptă să fie citită de către sufletul inițiat, iluminat, a fost dezvoltată de Ioan Scottus Eriugena încă din secolul al IX-lea. Numai că pentru el înțelegerea naturii divine și contopirea cu Dumnezeu nu sunt posibile decât după moarte, și numai pentru sufletele total spiritualizate și mântuite, care mijlocesc mântuirea întregii creații.

²⁰ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, *op.cit.*, pp. 17-19.

iluminarea divină, care intervine pentru a le conferi rezultatelor actelor de cunoaștere certitudinea absolută a științei, pe care intelectul uman nu este capabil să le-o asigure numai prin forțe proprii.

„Astfel, existența certitudinii științei presupune existența acestei necesități absolute în lucrurile pe care noi le cunoaștem, chiar dacă acestea se schimbă și pot să nu existe. Dat fiind faptul că (...) lucrurile create posedă, chiar și la nivelul esenței lor, o necesitate relativă (...) nu era suficient să se afirme existența esenței necesare a lucrurilor și facultatea unei lumini intelectuale naturale pentru a explica cunoașterea științifică umană. Într-adevăr, esența și lumina naturală a intelectului agent²¹ nu ar putea explica, în aceste condiții, decât o parte a fenomenului în cauză. Prin urmare, ajutorul divin se dovedește necesar pentru a da socoteală de certitudine, deoarece numai un astfel de ajutor ar explica faptul că un intelect poate revela o necesitate absolută în sensul strict al cuvântului, adică o necesitate care poate să existe doar în ideile lui Dumnezeu.”²²

După aprehensiune, și în cazul în care lucrul aprehendat este „convenabil” din perspectiva diverselor simțuri, urmează „*delectarea*”, apreciată după diverse criterii. Astfel, vederea ia în considerare forma (inclusiv proporția), mirosul și auzul se ghidează după „suavitate”, iar gustul și simțul tactil țin cont de „puritate”. În orice caz, faptul că lucrurile ne oferă delectare este o dovadă că Dumnezeu, creatorul și originea lor, este izvorul, cauza adevăratei, originarei delectări.

În al treilea rând vine *discernământul*, care, prin simțul particular, distinge calitățile efective ale lucrurilor, iar prin simțul interior distinge ce este sănătos sau nociv, și arată care este rațiunea pentru care obiectul ne delectează. Pentru asta, el face abstracție de loc, de timp și de mișcare, procedează la „epurare și abstragere”, detectând astfel ceea ce este „imutabil”, „incircumscribibil”, „indeterminabil” și „interminabil”, deci etern și de natură spirituală. Dar în felul acesta discernământul ajunge chiar la Dumnezeu, care, având toate aceste determinații, „*e rațiunea tuturor*

²¹ „Pe urmele lui Jean de la Rochelle, sfântul Bonaventura integrează fără rezerve noțiunea de intelect agent în antropologia sa.” Intelectul agent, de sorginte aristotelică, este subordonat de către Bonaventura iluminării divine, ceea ce este o influență a lui Dionisie pseudo Areopagitul. (Edouard-Henri Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1991, pp. 337-338).

²² José Antonio Valdivia Fuenzalida, „Nécessité, certitude et illumination selon Saint Bonaventure”, in: *Laval théologique et philosophique*, Volume 73, numéro 2, juin 2017, pp. 253-254.

*lucrurilor și regula infailibilă și lumina adevărului în care toate cele ce sunt strălucesc fără prihană, indelebil, neîndoielnic, invariabil, injudiciabil, incomunicabil, interminabil, indivizibil și intelectiv.”*²³

În plus, ghidându-se după modelul raportului dintre imagine și obiectul care o generează, sufletul înțelege că lumina eternă, adică Dumnezeu, generează și ea o imagine, care îi este „egală, consubstanțială și coeternă”, și care nu este altul decât Iisus Hristos. Așadar, mintea înțelege că generarea speciei sensibile de către lucruri este o imagine a generării Verbului divin de către Dumnezeu, și că Iisus Hristos este specia primară care, spre deosebire de speciile sensibile, inferioare în raport cu lucrurile, se află în raport cu generatorul său în proporția ideală, care exprimă deplina egalitate cu acesta.²⁴

Analizând retrospectiv primele două trepte ale iluminării, Bonaventura apreciază că ele ne înalță spre Dumnezeu pornind de la lucrurile sensibile, care sunt „semne” sau „urme” ale sale în lume, sub formă de „umbre”, „rezonanțe”, „picturi”, „vestigii”, „simulacre” sau „spectacole”. Deși lucrurile sunt doar copii imperfecte ale originii, modelului și scopului lor absolut, adică Dumnezeu, ele ne stimulează să trecem de la semn la semnificat, de la sensibil la inteligibil.

„Căci lucrurile create ale acestei lumi sensibile semnifică pe cele invizibile, ale lui Dumnezeu: pe de o parte pentru că Dumnezeu față cu orice creat este originea, modelul și scopul; și orice efect este semnul cauzei, copia a ceea ce este exemplar și calea către sfârșit acolo duce. Pe de altă parte, prin propria reprezentare. De asemenea și prin prefigurarea profetică; prin operațiunea angelică și, în fine, prin totalitatea instituirii (*ex superadito institutionis*). Prin urmare, orice creat este, din natură, o efigie și o similitudine a eternei înțelepciuni; dar mai ales este a aceleia care în Scriptură este asumată prin Spiritul profetic de prefigurare a celor spirituale. În mod special, acele create în a căror efigie Dumnezeu apare prin ministeriul angelic; la fel, în fine, ceea ce poate institui pentru a semnifica și ceea ce nu are numai rațiune de semn după numele comun, dar și după Sacrament.”²⁵

Dar, pentru a înainta pe calea cunoașterii lui Dumnezeu, aceste prime două trepte trebuie depășite prin cea de

²³ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu, op.cit.*, p. 22.

²⁴ *Ibidem*, p. 21.

²⁵ *Ibidem*, p. 25.

A treia treaptă a iluminării minții

Aceasta implică înălțarea spre Dumnezeu prin cercetarea de către minte a minții însăși, adică a modului în care ea realizează cunoașterea și își manifestă voința. Asta deoarece Bonaventura este convins că mintea noastră poate să privească direct în față lumina adevărului, care strălucește în ea ca într-o oglindă, deși „în mister”, și de aceea imaginea lui Dumnezeu apare aici cu mult mai adecvată decât în urma analizei lucrurilor materiale. În acest scop, mintea se apleacă asupra operațiilor sau „habitudinilor” principalelor sale capacități cognitiv-deliberative: memoria, intelectul și virtutea electivă. Fiecare dintre acestea dispune de câte trei operații.

Astfel, *memoria* se manifestă deopotrivă ca „amintire”, „primire” și „previziune”. Exersându-și toate aceste operațiuni asupra lucrurilor temporale trecute, prezente și viitoare, pe care le primește din exterior în calitate de „fantasme”, adică de imagini ale lucrurilor sensibile, memoria este capabilă să le rețină și să și le reprezinte pe toate deopotrivă, ceea ce înseamnă că ea „posedă efigia eterității al cărei prezent indivizibil se extinde asupra tuturor timpurilor”.²⁶ În plus, aceleași operații sunt aplicate de memorie și lucrurilor simple și eterne, precum „punctul, clipa și unitatea”, care reprezintă deopotrivă principiile lucrurilor materiale și ale științelor, și pe care memoria le primește de la un nivel de realitate superior celui sensibil.

Dar ceea ce este cel mai relevant este faptul că memoria percepe toate aceste elemente atemporale, inteligibile nu ca pe ceva total nou, ci ca pe ceva familiar, care îi este înăscut minții. Concluzia lui Bonaventura este că memoria are în sine o lumină în care sunt prezente, adică se oglindesc adevăruri invariabile, eterne, de natură superioară, divină, ceea ce demonstrează că „sufletul este imagine și asemănare ale lui Dumnezeu”²⁷, fiind prezent în Dumnezeu, iar Dumnezeu, la rândul său, este prezent în el, ceea ce face ca sufletul să îl poată înțelege pe Dumnezeu.

Operațiunile principale ale *intelectului* (cu alte cuvinte „virtutea intelectivă”) sunt înțelegerea semnificațiilor termenilor, cunoașterea indubitabilă a adevărului propozițiilor și înțelegerea necesității deducțiilor în cadrul raționamentelor. Dar ca să înțelegi termenii trebuie să-i definești, ceea ce presupune cunoașterea noțiunilor superioare, mergând până la noțiunea supremă, ființa în sine, pe care n-o poți cunoaște dacă nu-i cunoști

²⁶ *Ibidem*, p. 27.

²⁷ *Ibidem*, p. 28.

condițiile, „care sunt unul, adevărul și binele”, și dacă nu înțelegi că ea este rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor, în lipsa căreia nici acestea nu pot fi cunoscute.

„Ființa poate fi gândită ca parte și întreg, ca imperfectă și perfectă, în potență și act, după ceva și separată, după parte și ca totalitate, trecătoare și permanentă, prin altul și prin sine, amestecată cu ne-ființa și pură, dependentă și absolută, ulterioară și primă, mutabilă și imutabilă, simplă și compusă. <Dar> intelectul nostru nu va ajunge la deplina inteligibilitate a ființei dacă n-o va înțelege în ceea ce are ea mai pur, în ceea ce este în act, mai în completitudine și în absolut, adică, în ceea ce este ea, ființă în sine și eternă, cu rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor în ea. Cum ar putea înțelege intelectul ceea ce este incomplet și defectiv, dacă n-ar cunoaște ființa fără de vreo lipsă ?”²⁸

Pe de altă parte, ca să înțelegi adevărul propozițiilor trebuie să știi că acesta este neschimbător, de aceea el nu poate proveni nici de la lucruri, nici de la propria noastră minte, care sunt schimbătoare, ci de la lumina eternă, imuabilă a divinității, care se propagă în întreaga lume. În sfârșit, înțelegerea necesității deducțiilor logice, care nu depinde de existența sau nonexistența lucrurilor în materie sau în suflet, dovedește faptul că există un domeniu rațional, inteligibil, imuabil, etern, care reprezintă însuși adevărul, de care intelectul nostru este strâns legat, dar la care el poate fi împiedicat să ajungă datorită „concupiscentei” și „fantasmelor”.

În ceea ce privește operațiunile *virtuții elective*, acestea sunt deliberarea, judecata și dorința. Deliberarea presupune să cercetezi ceea ce este mai bun, dar nu poți face asta dacă nu ai conceptul optimului, sau al Binelui suprem, care trebuie dat anterior și care guvernează deliberarea. Prin urmare, judecata ce rezultă în urma deliberării trebuie să se realizeze din perspectiva unei reguli care o transcende, care nu poate fi, la rândul ei, supusă judecății, și de aceea ea este superioară minții, care o primește de la creatorul său, adică Dumnezeu, care este chiar Binele suprem. De altfel orice dorință este, în ultimă instanță, dorință de Binele suprem, scopul ultim al tuturor lucrurilor, ființa supremă fericită către care se îndreaptă iubirea noastră. Fiindcă, în mod direct sau indirect, toate dorințele noastre se subordonează Binelui suprem, chiar dacă omul se poate înșela asupra lui, iar atunci el se îndreaptă în realitate către un simulacru, către o falsă imagine a acestuia.

²⁸ *Idem.*

În concluzie, operațiile capacităților de cunoaștere și deliberativă ne conduc în mod firesc la „sufletul lui Dumnezeu”: „memoria ne conduce la eternitate, inteligența la adevăr, potența electivă la bunătatea supremă”,²⁹ care împreună exprimă Trinitatea divină și raporturile dintre persoanele acesteia. Astfel, memoria este mintea generatoare (*mens generans*), simbol al Tatălui creator. Din ea apare înțelegerea inteligenței, Cuvântul (*verbum*) adică, deci Fiul. Legătura dintre cele două este iubirea (*amor*), exprimată de voință sau virtutea electivă, ce desemnează atributul principal al Sfântului Spirit.

În felul acesta, Bonaventura ne spune că sufletul nostru însuși posedă o unitate trinitară, formată după modelul unității divine, iar în virtutea acestei structuri, el realizează o ierarhie tripartită a întregii cunoașteri raționale, căreia îi conferă numele generic de filosofie, dar în care integrează deopotrivă științele teoretice și practice.

Astfel, mai întâi avem de-a face cu „filosofia naturală”, care tratează despre cauza existenței și ne conduce către puterea Tatălui. În al doilea rând, avem „filosofia rațională”, care analizează rațiunea înțelegerii, ceea ce revelează înțelepciunea Verbului divin, deci pe Iisus Hristos. În sfârșit, „filosofia morală”, care ne arată cum să trăim, și ne conduce către bunătatea Sfântului Spirit. La rândul său, filosofia naturală se împarte în metafizică, care se ocupă de esența lucrurilor și ne orientează astfel către Tatăl, în calitate de principiu prim; matematică, care, vorbind despre numere și figuri, ne conduce către Fiul ca imagine a Tatălui; și fizică, care se ocupă de „virtuți” și „operațiunile difuzive”.

Filosofia rațională se divide în gramatică, care guvernează capacitatea noastră de exprimare, logică, care ne învață arta argumentării, și retorică, care ne conferă forța de convingere și de impresionare – toate trei sugerând misterul Sfintei Treimi. În ceea ce privește filosofia morală, aceasta se împarte în monastică, care are drept centru de interes „primul principiu necreat”, economică, care se ocupă de „familiaritatea Fiului”, și politică, care vizează „libertatea Sfântului Spirit”.³⁰

Din perspectiva lui Bonventura, toate aceste forme de cunoaștere provin în mintea noastră de la Dumnezeu, fiind o imagine a acestuia, și, în aceeași măsură, ele ne conduc spre el, pentru a-l putea contempla. Dar numai credința și înțelepciunea ne fac să înțelegem acest adevăr indubitabil, în

²⁹ *Ibidem*, p. 31.

³⁰ *Ibidem*, pp. 32-33.

vreme ce „nebunii”, adică cei neluminați de aceste haruri spirituale, au mintea oarbă, întunecată, și nu-și dau seama de statutul și de puterea acesteia.

Totuși, de vreme ce și pe această treaptă facultățile noastre cognitive sunt îndreptate cu precădere tot asupra lumii sensibile, nici acum sufletul nu se poate elibera complet de ea, astfel încât contemplarea lui Dumnezeu se realizează numai tangențial, „prin ceea ce trece pe lângă noi”.³¹ Este însă nevoie să-l cunoaștem pe Dumnezeu chiar „prin noi”, dar asta presupune să ne înălțăm pe cea de

A patra treaptă a iluminării minții

În cadrul acesteia, sufletul depășește cunoașterea pe care o realizează prin intermediul științei sau al filosofiei, pentru a se îndrepta către cunoașterea dobândită pe calea înțelepciunii.

„În terminologia bonaventuriană, înțelepciunea desemnează, în general, cunoașterea realităților suprasensibile și, mai corect, cunoașterea realităților supranaturale, adică teologia; știința, dimpotrivă, este ansamblul cunoștințelor noastre raționale, care își au originea în percepția lumii sensibile, adică filosofia. Calea înțelepciunii sunt deci principiile și metodele teologiei; (...) Calea științei, sunt, evident, principiile și metodele filosofiei; Aristotel le-a întărit prin realismul său gnoseologic, în vreme ce Platon le compromitea cu idealismul său. Dintre toți filosofii păgâni, Filosoful ocupă astfel primul loc în aprecierea sfântului Bonaventura (...). Dar ca principal teolog, *tanquam praecipuo expositori totius Scripturae*, Augustin urmează calea înțelepciunii fără a neglija din această cauză calea științei, căci inteligența credinței presupune o cunoaștere aprofundată a lucrurilor naturii. De aceea, vom găsi în opera sa atât discursul înțelepciunii, cât și pe cel al științei, iar Bonaventura îl va considera maestrul său nu numai în teologie, ci și în filosofie.”³²

Angajat cu hotărâre pe calea înțelepciunii, mintea pătrunde și mai adânc în cunoașterea de sine, revelându-și și exersându-și calitățile interne, reprezentate de principalele virtuți teologale: credința, speranța și iubirea (în sensul de caritate) în și pentru Iisus Hristos. Practicarea acestor virtuți purifică, iluminează și desăvârșește sufletul, care astfel își reface toate simțurile interne, spirituale, prin care îl poate percepe pe Dumnezeu în

³¹ *Ibidem*, p. 34.

³² Patrice Robert, „Le problème de la philosophie bonaventurienne (I)”, in: *Laval théologique et philosophique*, Volume 6, numéro 1, 1950, p. 157.

maniere cu totul superioare, determinând mintea să-și manifeste în mod plener devoțiunea, admirația și bucuria în fața revelării lui Dumnezeu.

În această etapă a iluminării, cunoașterea este potențată de afectivitate, abnegație și înălțime morală, și nu se poate realiza fără intervenția grației divine. Ca urmare, sufletul se restructurează, organizându-se ierarhic pe nouă nivele de iluminare, care corespund celor nouă ordine ale îngerilor, ilustrând astfel progresul foarte bine gradat pe care mintea îl realizează pe drumul cunoașterii lui Dumnezeu prin adâncirea în sine.

„Astfel că spiritul nostru este însemnat cu treptele celor nouă ordine, care sunt dispuse în interiorul său după cum urmează: informația (*nuntiatio*), comentariul (*dictatio*), calea (*ductio*), dispunerea (*ordinatio*), coroborarea (*roboratio*), asumarea (*susceptio*), descoperirea (*revelatio*), consacrarea (*unctio*), care corespund celor nouă grade din ordinul îngerilor, în acest mod, în mintea omenească, se observă că primele trei corespund naturii, următoarele trei, grației. Cele care sălășluiesc în suflet, când intră în sine, intră în Ierusalimul suprem, unde, luând seamă de ordinele îngerilor, îl văd pe Dumnezeu însuși, care este în acestea, și își lucrează lucrările sale.”³³

De aceea, dacă pe treapta precedentă speculația minții se realiza în formă filosofică și științifică, acum ea stă sub patronajul revelației, al Sfintei Scripturi, care întărește virtuțile teologale ale sufletului, și în special caritatea, care ne orientează deopotrivă spre Dumnezeu și spre aproapele nostru. Iar dacă mai înainte ne lăsam conduși către divin de puterile sufletului rațional, sădite în noi în mod natural, acum cele care se manifestă plener drept călăuze sunt în primul rând simțurile spirituale, virtuțile dobândite prin grație, extazele mentale, actele de purificare și iluminare, care conduc împreună la o adevărată restructurare a minții, „după modelul Ierusalimului suprem”, adică ceresc. În felul acesta omul dobândește sfințenia trupului și a sufletului, iar mintea lui se transfigurează într-o adevărată „casă a Domnului”, sau într-un „templu al Sfântului Spirit”, care este locuit de drept de Înțelepciunea Divină.³⁴

Dar cu toate că, prin sfințenie, ne-am înălțat atât de sus pe calea iluminării, încă nu reușim să avem o cunoaștere directă, nemijlocită a lui Dumnezeu. Împreună, cea de a treia și cea de a patra treaptă ne oferă o contemplare a acestuia numai „din noi”, ca într-o oglindă, sau prin imagini, ceea ce ne situează exact la mijloc pe drumul iluminării, între contemplarea

³³ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op.cit., pp. 36-37.

³⁴ Ibidem, p. 39.

lui Dumnezeu prin lucrurile sensibile, adică prin vestigii sau semne, și cunoașterea lui față în față, experiență capitală, în raport de care toate celelalte trepte anterior parcurse nu sunt decât etape pregătitoare. Această apropiere directă de Dumnezeu, care obligă mintea să iasă din sine și să își înalțe privirea deasupra sa, către „lumina Adevărului etern”, începe odată cu cea de

A cincea treaptă a iluminării minții

Ea presupune să-l contemplăm pe Dumnezeu „în sine”, îndreptându-ne atenția către atributele lui „invizibile și eterne”, numite „esențialele” sale, cu alte cuvinte către esența divină, care nu este alta decât Ființa însăși sau Ființa în sine. Viziunea acestuia se realizează cu ochii minții, dar numai ai minții omului antrenat și purificat prin credință, viață morală, abnegație și exercițiu spiritual, căci el singur devine capabil și demn să primească grația revelatoare a luminii și iluminării supreme.

În momentul în care contemplă Ființa absolută, mintea „intră” în esența divină, cunoscând Adevărul divin, ceea ce îi aduce împlinirea, fericirea autentică, supremă. De aceea, lucrul cel mai important în această relație este trăirea spirituală, care este, de fapt, cu totul inefabilă și intransmisibilă. În ciuda acestui lucru, Bonaventura încearcă să transpună în cuvinte conținutul unei asemenea experiențe și să descrie Ființa ca atare, iar pentru asta el nu are la îndemână un alt vocabular mai sugestiv decât acela pus la dispoziție de întreaga speculație filosofică moștenită de la vechii greci.

Prin urmare, el ne spune că Ființa însăși, care înseamnă actul pur de a fi și exclude neființa, este simplă, primordială, eternă, infinită, imuabilă și imutabilă, fiind fără început și fără sfârșit, dar constituind începutul și sfârșitul tuturor, scopul și modelul suprem al oricărei alte ființe, determinate, relative. Ființa este cauza eficientă, universală, suficientă, supremă, a tuturor esențelor. Ea este „suprem in infinită și absolut multiplă în putere”³⁵, natura inteligibilă permanent prezentă, care pătrunde totul, dar este deasupra tuturor, fiind totul în toate, dar nimic din cele ce sunt, cuprinzându-le pe toate, dar fiind numai una. Ea este perfectă, este unul suprem și universal, prin urmare ea nu poate fi decât Dumnezeu, care întrunește toate atributele sale, și care o numește în modul cel mai legitim, legitimându-și, la rândul-i, astfel, existența.

³⁵ *Ibidem*, p. 44.

„Prin urmare, pentru că ființa este în modul simplității, din acest motiv este *mai înainte*. Apoi, întrucât este prin această condiție a simplității *mai înainte*, pentru aceasta nu este făcută prin altceva, nici din sine; ceea ce înseamnă că este *eternă*. La fel, fiind primă și eternă, rezultă că nu este și prin altceva, este deci *simplă* în absolut. Apoi, primă, eternă și absolut simplă, înseamnă că nu este un amestec al posibilității cu actul: deci este în cel mai înalt grad *actuală*. Prima, eternă, simplă și act pur, rezultă că e *perfectiunea*. Adică, nimic nu-i *lipsește*, și nimic nu-i poate *fi adăugat*. Dar ceea ce este prim, etern, simplu, actual, perfect, în urmarea tuturor acestora, rezultă că este *unul suprem*. Cel despre care, deci, se poate zice că este, prin supraabundența multifelurită, cu privire la toate. (...) De unde, Dumnezeu este numele *ființei* prime, eterne, simple, actuale, perfecte (în absolut); astfel că este imposibil să gândim că Dumnezeu nu este, nici că nu este decât *unul singur*.”³⁶

De aceea Bonaventura ne asigură de faptul că, în mod reciproc, Ființa este și ea „numele prim” al lui Dumnezeu, căruia îi vizează unitatea esenței.

„Totuși, ceea ce încearcă el să stabilească, este, prin mijlocirea ideii lui Avicenna, conform căreia ființa este primul lucru dobândit de către gândire, o cunoaștere imediată a lui Dumnezeu ca Ființă, ca « act pur de a fi » (...) sesizarea Ființei este lucrul cel mai familiar pentru noi și în felul acesta noi îl sesizăm imediat pe Dumnezeu, în vreme ce adevărata sa natură este Binele, cauză finală, căreia îi corespunde Ființa în calitate de cauză eficientă.”³⁷

Dar Dumnezeu nu înseamnă numai esența divină, care îl exprimă într-o manieră concentrată. În toată plenitudinea sa, el este reprezentat ca Trinitate a persoanelor divine, deci contemplarea trebuie să ajungă și la acestea, la fiecare în parte și la toate împreună, în înțelegerea profundă a relațiilor dintre ele. Acest lucru se realizează pe cea de

A șasea și ultima treaptă a iluminării minții

Pentru a se putea înălța către Trinitatea Dumnezeiască mintea trebuie să se îndrepte de data aceasta către Binele în sine, Binele suprem, care reprezintă celălalt „nume prim” al lui Dumnezeu. Binele suprem nu poate să nu existe, de vreme ce este imposibil să gândești că nu există acel optim absolut, acel ceva „mai bun decât orice”. Iar optimul absolut nu-l poate desemna decât pe Dumnezeu, căci numai acesta, în calitate de ființă

³⁶ *Ibidem*, p. 43.

³⁷ Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Bernard Grasset, Paris, 1998, p. 1159.

perfectă, absolută, întrunește în sine superlativul de excelență în raport cu orice altceva, indiferent de formele de manifestare ale acestui „altceva”.

Bunătatea absolută, ca act pur al carității, este principiul suprem după care Dumnezeu se raportează la tot ceea ce există,³⁸ iar același principiu guvernează și relațiile dintre ipostazele divine. Cele trei persoane, deși diferite, sunt una ca esență, pe care o împărtășesc în aceeași măsură, și de aceea își sunt consubstanțiale, coeternale și coegale, fiind legate între ele prin iubire, în sens de caritate, într-o absolută cointimitate de natură, voință și acțiune.

„În cazul că vei ajunge să contempli cu ochiul minții puritatea bunătății, care este actul pur al principiului calitativ, în iubire « gratuită » și « îndatorată » și în unirea amândurora (...), care este răspândire plenisimă prin modul naturii și prin acela al voinței, care este difuzia prin Verb, în acesta toate fiind spuse, și prin Har, în care toate cele hărăzite sunt date, vei fi în stare să vezi prin transmisia Binelui suprem că este cu necesitate Treimea Tatălui și Fiului și Sfântului Duh. Căci în urmarea binelui suprem, împărtășirea supremă din el; și din aceasta, consubstanțialitatea supremă, ca, la rândul-i, din ea să decurgă configurabilitatea supremă, iar mai departe coegalitatea supremă ca și coeternitatea, tot asemenea. Iar din toate acestea, cointimitatea absolută, în care unul este în mod necesar în altul prin totala în-cercuire, și se manifestă cu altul prin indiviziunea universală a substanței, a virtuții și a lucrărilor Prea-Sfintei Treimi.”³⁹

Iar la acest nivel suprem, trinitar, al manifestării divine, se revelează încă o dată, asemănarea profundă dintre om și Dumnezeu, care îi și permite celui dintâi să se înalțe către Creator prin cunoaștere.

„În Dumnezeu există o unitate a naturii persoanelor ce alcătuiesc Treimea, în timp ce în om există o unitate a esenței, într-o treime a facultăților care sunt

³⁸ „Pentru sfântul Bonaventura și pentru sfântul Toma Aquino, nu va mai fi vorba doar de a găsi o lege care să asigure binele întregului, punând întotdeauna fiecare dintre părțile sale în locul pe care îl merită; nici măcar nu se va mai pune problema ca fiecare parte să se resemneze cu locul său și să îl accepte ca pe un bine, deoarece în acest fel este bine pentru întreg; ceea ce vor căuta ei să definească este o providență care dorește binele părților în calitate de părți și care guvernează universul astfel încât, considerată ca parte, partea fiecărui [întreg] să fie bună. Pentru a ajunge la această concluzie, ei au trebuit să (...) aprofundeze doctrina augustiniană a ideilor.” (Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1969, p. 163).

³⁹ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op.cit., p. 47.

subordonate una alteia, relația dintre acestea asemănându-se, într-o oarecare măsură, cu relațiile din interiorul lui Dumnezeu.”⁴⁰

Dar, punând în evidență acest lucru,

„Sf. Bonaventura nu vrea să afirme că noi putem demonstra doctrina Treimii prin lumina naturală a rațiunii, pornind de la analiza naturii umane, căci el neagă posibilitatea oricărei dovezi filosofice a misterului, ci, mai degrabă, că, ghidat de lumina credinței, omul poate găsi o analogie a Treimii în natura rațională a omului. (...) Este vorba de o asemănare proporțională « manifestă » și, din acest punct de vedere, omul trebuie să fie considerat imaginea lui Dumnezeu. Termenul « manifestă » are în vedere faptul că Treimea s-a exprimat, s-a manifestat într-un anume grad în alcătuirea naturii umane.”⁴¹

Pe această treaptă a iluminării depline, mintea este capabilă, printr-un exercițiu deopotrivă de contemplare și admirație, să înțeleagă la modul cel mai profund unitatea naturii divine cu cea umană în persoana lui Iisus Hristos, ceea ce ne conduce către o percepție superioară a comuniunii dintre om și Dumnezeu, care unește în mod tainic „pe cel suprem și pe cel infim, circumferința și centrul, *alpha* și *omega*, cauza și cauzatul, Creatorul și createle, anume *cartea scrisă înăuntru și în afară*.”⁴²

În felul acesta mintea a ajuns la capătul procesului îndelung și ascendent de iluminare, în care Adevărul lui Dumnezeu i se dezvăluie într-un mod plener și complex, iar aceasta îl receptează cu toate capacitățile sale de înțelegere. După un asemenea prelungit efort, minții nu îi mai rămâne decât să se odihnească, și, cuprinsă de extaz, să se bucure de rodul tuturor eforturilor sale anterioare.

Rodul iluminării și „trecerea dincolo” de sine a minții prin extaz

Prin urmare, rezultatul ultimei trepte a iluminării minții, este pacea totală a sufletului, odihna reconfortantă și binefăcătoare oferită de viziunea directă a lui Dumnezeu, care presupune pătrundere în el și comuniune deplină cu el. Aceasta înseamnă extazul mental. Dar Bonaventura ne avertizează că mintea nu reușește prin ea însăși să cuprindă întreaga sferă a divinității, pentru că ei îi este accesibilă de drept numi zona care poate fi înțeleasă și cunoscută. Or, la fel de mare ca și aceasta, este zona de

⁴⁰ Frederick Copleston, *Istoria filosofiei, Volumul II: Filosofia medievală*, Editura ALL, București, 2009, p. 270.

⁴¹ *Idem*.

⁴² Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu, op.cit.*, p. 50.

incomprehensibil a divinității, la care mintea nu mai are acces. A merge mai departe către ea înseamnă a trece dincolo de orice înțelegere, devenind una cu Dumnezeu într-o trăire inefabilă, în care mintea trebuie să își abandoneze „toate operațiunile intelectuale și vârful afecțiunii”,⁴³ transformându-se și transfigurându-se în altceva decât sine, pe măsura noii realități în care ea pătrunde. Însă, din punctul de vedere al lui Bonaventura, abia această stare cu totul ieșită din comun a minții exprimă adevărata înțelepciune.

„Ea arată faptul că, în ultimă instanță, fundamentul gândirii îi rămâne acesteia ascuns, că acest fundament se află dincolo de propria sa putere de a gândi. De aici rezultă sfera de aplicabilitate și limita rațiunii naturale. Dar, în același timp, Bonaventura împinge cunoașterea dincolo de această limită. Căci întreaga aventură a cunoașterii este în final orientată către această depășire (trecere) și își găsește împlinirea în faptul de a fi în afara sa ca un exces al minții (*excessus mentis*). Într-adevăr, numai în felul acesta e de găsit înțelepciunea; o înțelepciune care în același timp scapă oricărei înțelegeri.”⁴⁴

Dar, în mod evident, oricât s-ar strădui, mintea nu poate realiza această trecere sau acest transfer în Dumnezeu prin propriile sale forță și voință. Trecerea dincolo de sine a minții este, în primul rând, un dar venit de la Dumnezeu, prin mijlocirea lui Iisus Hristos, drept răsplată pentru efortul îndelungat realizat pe calea iluminării, oferit numai celui care, „pătruns de focul Duhului Sfânt”, își dorește cu adevărat și intens acest lucru, către care este mânat „de credință, de speranță și de caritate, de devoțiune, admirație, exultare, venerație, laudă și bucurie.”⁴⁵ De aceea transfigurarea, care înseamnă nu doar o depășire de sine, ci și o totală împlinire și o eliberare, este un fapt „mistic și foarte tainic”, de neînțeles, prin care mintea, cuprinsă de „înțelepciunea mistică”, se odihnește pe deplin satisfăcută în Dumnezeu, în calitate de prezență legitimă și martor privilegiat al tuturor misterelor divine.

Acest lucru este tot ceea ce își poate dori orice om, iar mesajul lui Bonaventura este că oricare dintre noi, în virtutea statutului său existențial, are șansa de a atinge această culme a împlinirii spirituale dacă are dorința

⁴³ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁴ Andreas Speer, „Ce qui se refuse à la pensée: La connaissance de l'infini chez Bonaventure, Maître Eckhart et Nicolas de Cues”, in: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 77, fascicule 3, 2003, p. 377.

⁴⁵ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op.cit., p. 52.

și perseverența de a-și valorifica la un nivel superior însușirile, înaintând spre și în Dumnezeu pe calea iluminării minții.

BIBLIOGRAFIE

- BONAVENTURA, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, Ediție bilingvă, Traducere din limba latină, note și postfață de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1994.
- BONAVENTURA, *Itinerariul minții spre Dumnezeu*, Ediție bilingvă, Traducere, studiu și tabel cronologic de Florina-Rodica Hariga, Notă introductivă și note de Florina-Rodica Hariga și Alexander Baumgarten, Polirom, Iași, 2012.
- COPLESTON, Frederick, *Istoria filosofiei, Volumul II: Filosofia medievală*, Editura ALL, București, 2009.
- COULOUBARITSIS, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Bernard Grasset, Paris, 1998.
- FUENZALIDA, José Antonio Valdivia, „Nécessité, certitude et illumination selon Saint Bonaventure”, in: *Laval théologique et philosophique*, Volume 73, numéro 2, juin 2017.
- GILSON, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu*, Humanitas, București, 1995.
- GILSON, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1969.
- Gilson, Étienne, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1943.
- PETRY, Ray C., (editor), *Late Medieval Mysticism*, The Westminster Press, 1957, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2006.
- ODON, Lottin, « La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris », in: *Revue néo-scholastique de philosophie*, 29^e année, Deuxième série, numéro 15, 1927.
- ROBERT, Patrice, „Le problème de la philosophie bonaventurienne (I)”, in: *Laval théologique et philosophique*, Volume 6, numéro 1, 1950, p. 157.
- SPEER, Andreas, „Ce qui se refuse à la pensée: La connaissance de l'infini chez Bonaventure, Maître Eckhart et Nicolas de Cues”, in: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 77, fascicule 3, 2003.
- WÉBER, Edouard-Henri, *La personne humaine au XIII^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1991.

PARADIGMA ETICĂ A SENTIMENTULUI LA DAVID HUME

Emanuel FLORESCU¹

Abstract: *David Hume established himself as an empiricist philosopher who argued for the primacy of sensibility in human life and in the methodology of philosophical inquiry. His ethical approach fits into this empiricist pattern by postulating the preeminence of sensibility over reason and by assigning a primordial and normative role to moral feeling. Relative to this distinctive principle of Humean philosophy, the ethical paradigm of sentiment is considered a normal and optimistic one, in antithesis to the skeptical metaphysical paradigm of sentiment.*

Keywords: *Hume, paradigm, ethics, sentiment, role.*

Introducere

David Hume este considerat în mod justificat un filosof care a susținut primatul sensibilității în viața umană și a accentuat rolul fundamental al sentimentelor sau pasiunilor în concretizarea aspectelor normale, cotidiene, dar importante ale existenței omului, precum: implicarea voinței, găsirea motivației interne, declanșarea unei acțiuni, luarea unor decizii sau determinarea distincțiilor morale și estetice. Această ipostază asumată de filosof și consacrată în percepția posterității poate fi argumentată, nu doar prin explicațiile lui explicite referitoare la contribuția cardinală a sensibilității în acest sens, ci și prin raportarea sa mai sceptică cu privire la competența rațiunii în materializarea acestor aspecte, prin abordarea sa eminentamente empirică din domeniul epistemologiei sau prin viziunea sa naturalistă, care nu permite decât o deosebire de grad între natura omului și natura celorlalte viețuitoare ale Terrei. Concluzia derivată din această ipostază filosofică relevă contrastul epistemologic, dar și etic, dintre sensibilitate și rațiune, și sugerează uniformitatea scontată a rolului sensibilității în domeniile, activitățile sau aspectele vieții umane.

În mod surprinzător și aparent anormal, a doua parte a concluziei dedusă în mod logic nu se confirmă în modul în care Hume s-a raportat la respectivele aspecte existențiale prin prisma sensibilității preferate. Sentimentul desemnat prioritar în detrimentul rațiunii nu este abordat în mod unitar sau uniform în ansamblul viziunii sale filosofice. Gânditorul

¹ Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania.

din Edinburgh nu acordă sentimentului uman aceeași valoare epistemologică, evaluativă sau normativă în toate sferele de referință. Dacă sentimentul joacă un rol decisiv în determinarea distincțiilor morale și estetice, el se dovedește un factor insignifiant și irelevant în chestiunile de ordin metafizic sau religios. Această discriminare între sentimentul moral și sentimentul religios, similară celei dintre sensibilitate și rațiune, presupune o discrepanță axiologică între cele două tipuri de sentimente, care denotă o inconsecvență metodologică și care sugerează o posibilă incoerență interpretativă în cadrul abordării umane.

Discriminarea sentimentului uman din viziunea humană permite distingerea a două paradigme filosofice, diferite în formă și contrare în fond, rezultate în mod implicit în urma acestei controversate diferențieri valorice. Prima este paradigma din domeniul etic, care este una pur optimistă, întrucât sentimentului îi este conferit un rol principal cu atribuții evaluative și chiar normative. A doua este paradigma din sfera metafizică a religiei, care este una efectiv sceptică, de vreme ce sentimentul nu pare a deține niciun rol cu atribuții evaluative sau normative în determinarea chestiunilor specifice. Acest studiu este dedicat paradigmei etice a sentimentului, pentru a se argumenta prevalența sentimentului în morală humană și a se legitima astfel optimismul aferent acesteia. Studiul debutează cu unele considerații istorice și valorice pe seama pasiunilor, care să introducă și să pună într-un context mai adecvat ori mai complet clasificarea pasiunilor în varianta moralistului scoțian.

Clasificarea pasiunilor

În concepția etică a majorității predecesorilor lui Hume, pasiunile erau percepute și caracterizate în mod negativ, ca înclinații animalice sau forțe neîmblânzite ale naturii umane care subminau hegemonia legitimă sau măcar dezirabilă a rațiunii. Niște instincte patologice ce urmăreau să preia controlul minții și al sufletului într-un scop predilect malefic și cu consecințe preponderent nefaste. Prin urmare, ele trebuiau eliminate sau cel puțin controlate prin puterea rațiunii de către omul interesat de virtute și morală. Lupta pentru dobândirea virtuții și a moralității era imaginată de regulă ca fiind dată între rațiunea de origine divină și pasiunile animalice.²

² David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu și Constantin Niță, studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, pp. 38-40.

În viziunea pl tonică, pasiunile sufletului trebuiau subordonate părții lui raționale superioare, pentru a se stabili o armonie în suflet și în viață. Dacă rațiunea este însă dominată de dorințe și pasiuni, armonia nu se realizează, iar spiritul uman nu se poate ridica după moarte către lumea Ideilor pure, ci va parcurge un nou ciclu de reîncarnare.³ Etica stoicismului prezenta drept condiție pentru o viață virtuoasă acea stare lăuntrică, numită *apathia*, în care instinctele, afectele și pasiunile sunt dominate și chiar suprimate de rațiune. Înțelept este omul stoic, care își modelează viața ascultând doar de glasul rațiunii.⁴ Viziunea creștină descrie și ea lupta spirituală și permanentă dintre poftele sau pasiunile firii umane păcătoase și sufletul rațional mântuit.⁵ Totuși, până în epoca modernă a iluminismului imaginea pur negativă a pasiunilor se mai estompase, iar acestea ajung să fie considerate ca trăsături integrale și cumva normale ale naturii umane.

Așa cum făcuse și în epistemologie cu ideile lui Locke sau Berkeley, Hume radicalizează și în etică opiniile unor confrăți contemporani, propunând o inversare a paradigmei morale tradiționale. În varianta sa interpretativă antitetică, pasiunile dețin un rol pozitiv și chiar primordial, iar conflictul etic nu se mai produce între pasiuni și rațiune, ci doar între diferite tipuri de pasiuni.⁶ În cadrul aceleiași teorii etice sentimentale, pasiunile umane joacă un rol decisiv în motivarea și concretizarea acțiunilor cu caracter moral sau imoral. În interpretarea humeană, pasiunile sunt descrise ca niște violente și sensibile emoții ale minții, care apar dintr-un impuls sau instinct natural similar celui animalic. Ele sunt categorisite drept calme și violente, cu mențiunea că pasiunile violente au de obicei o influență mai puternică asupra voinței decât cele calme.⁷

Se face deosebirea între o pasiune calmă și una slabă sau între o pasiune violentă și una puternică. Pasiunea care predomină o înghite și o convertește pe cea inferioară. În consecință, conflictul moral nu este o luptă internă între rațiunea de origine divină și pasiunile animalice ori

³ Adriana Neacșu, *Istoria filosofiei antice*, Craiova, Editura Universitaria, 2016, pp. 105-106.

⁴ *Ibidem*, p. 159.

⁵ Cf. 1 Petru 2:11, Romani 7:14-25, Galateni 5:16-26 sau Iacov 4:1 din *Biblie*.

⁶ David Hume, *op. cit.*, p. 40.

⁷ *Idem*, *The Essential Philosophical Works*, Hertfordshire, Wordsworth Editions Limited, 2011, pp. 379-381.

sentimentele instinctive, după scenariul propus de teologia creștină, ci este mai curând o confruntare între pasiunile calme și cele violente ale naturii umane. Căci nimic nu poate împiedica ori întârzia impulsul pasiunii decât un impuls contrar.⁸ Motivația pentru o acțiune anume implică deci un sentiment sau o pasiune. O acțiune este considerată morală dacă este determinată de sentimentele calme și agreabile. Sau dacă acțiunea este utilă și plăcută tuturor celor implicați în contextul ei concret.

În taxonomia humeană, pasiunile intră în categoria impresiilor secundare sau cele de reflecție, iar în cartea a doua a *Tratatului asupra naturii umane*, autorul tratează tocmai despre formarea și funcționarea acestora în natura umană. Multe din aceste impresii de reflecție provin din idei care copiază anumite senzații corporale, mai ales cele ale plăcerii și durerii. În raport cu senzațiile de plăcere și durere, moralistul britanic categorisește pasiunile în productive și receptive. Pasiunile productive sunt impresii instinctive care produc plăcerea sau durerea, în timp ce cele receptive sunt impresii care apar ca răspuns la plăcere și durere. Pasiunile instinctive, precum foamea, setea, pofta, resentimentul sau iubirea parentală, sunt apreciate ca primare, întrucât iau naștere dintr-un impuls natural și inexplicabil. Pasiunile care se formează prin impresiile de plăcere și durere sunt considerate secundare și sunt numite directe și indirecte (acestea din urmă provin din impresiile de plăcere sau durere dar și prin intermediul altor calități). La rândul lor, pasiunile directe sunt violente (dorința și aversiunea, bucuria și mâhnirea, speranța și teama) și calme, ce provin din contemplarea unor acțiuni sau obiecte externe (sentimentele morale și estetice). Din categoria pasiunilor indirecte se pot enumera: mândria, umilința, dragostea, ura, ambiția, vanitatea, invidia, mila, răutatea sau generozitatea.⁹

În nota sa etică distinctivă și antitetica moralei tradiționale în general și celei creștine în particular, moralistul scoțian tratează mândria, ca pasiune indirectă, în paradigma filosofiei sale empiriste și naturaliste. El contestă ideea consacrată că mândria ar fi întotdeauna vicioasă și o prezintă, în schimb, ca pe o impresie agreabilă, ce se naște în mintea noastră atunci când constatarea, fie a virtuții, frumuseții, bogăției sau puterii, ne produce satisfacție față de noi înșine. Spre deosebire de Mandeville, de exemplu,

⁸ *Ibidem*, pp. 360-364.

⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, David F. și Mary J. Norton (editori), Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 181, 182.

care susținea o înțelegere mai curând augustiniană, deci creștină, despre mândrie, ca fiind o manifestare implicită a păcatului originar, Hume pare a reabilita o concepție etică mai aristotelică, deci păgână, care vede mândria într-un mod mai pozitiv. El pretinde că toți suntem mândri într-o anume măsură, dar admite că mândria excesivă este mereu apreciată ca vicioasă și universal detestată. Se face astfel distincție între mândria ponderată, ce este normală și acceptată, și mândria exagerată, ce constituie motivul pentru care mândria este de regulă disprețuită ca un viciu. Hume accentuează așadar partea pozitivă a mândriei într-un grad mult mai mare decât Mandeville, susținând că nimic nu este mai lăudabil decât să ne valorizăm singuri, atunci când chiar avem calități ce sunt valoroase.¹⁰

La Hume, pasiuni înseamnă instincte, înclinații, sentimente sau emoții, adică un fel de impresii naturale derivate din constituția originală a minții umane. Ele se formează și funcționează prin intermediul celor trei principii de asociere pe care le identifică a fi asemănarea, contiguitatea și cauzalitatea. De îndată ce mintea părăsește o idee, preia o alta, care este legată de prima prin asemănare, contiguitate sau cauză și efect, pentru că mintea este afectată în mod similar de către impresii asemănătoare. Experiența unei pasiuni plăcute tinde să ne conducă către experimentarea altora de același fel, după cum experiența unui sentiment dezagregabil tinde să ne conducă către evitarea experimentării altuia similar. În exprimarea sa, plăcerea este însăși esența virtuții, în timp ce durerea constituie însăși esența viciului. Aceasta nu înseamnă că virtutea nu ar fi nimic altceva decât un fel de sentiment sau că virtutea ar echivala efectiv cu plăcerea, ci doar faptul că a simți un anumit fel de plăcere este o condiție necesară a experienței virtuții.¹¹

Prevalența sentimentului față de rațiune

Trăsătura distinctivă a moralei humeene rezidă în prevalența sentimentului în raport cu rațiunea în scopul determinării distincțiilor etice din cazurile care necesită o asemenea evaluare. Această preeminență are ca punct de referință analitică, și totodată ca apogeu al ei, celebra expresie descriptivă, dar cu conotație prescriptivă, că rațiunea este și trebuie să fie

¹⁰ Robin Douglass, *The dark side of recognition: Bernard Mandeville and the morality of pride* (pp. 284-300) în *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 32, nr. 2, Londra, 2024, pp. 293, 294.

¹¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, pp. I50-I53.

doar sclava pasiunilor.¹² Prin viziunea sa revoluționară, care conferă pasiunilor o șocantă hegemonie motivațională și decizională în evoluția vieții umane, filosoful empirist inversează realmente ierarhia filosofică clasică, care ținea de la Platon și Aristotel până în zilele sale, și care acorda rațiunii autoritatea de-a direcționa aspectele vieții și chiar de-a reprima dorințele inadecvate ori periculoase ale impetuoaselor pasiuni.¹³

Abordarea lui în privința filosofiei morale marchează o ruptură decisivă față de gândirea clasică greacă și de cea medievală creștină, care considerau virtutea drept apanajul unei elite privilegiate de către natură sau de Divinitate. Abordarea lui este mai democratică, opinează unii comentatori, întrucât este la îndemâna oricui să determine care calități ale minții sunt folositoare sau agreabile.¹⁴ Ruptura astfel evocată este radicală, dar nu și exclusivă, schimbare de perspectivă filosofică, pe care Annette Baier o numește „cruciala turnură humeană de la intelect la sentiment.”¹⁵

Mult comentata sintagmă humeeană, care sugerează poziția de slujitoare a rațiunii în relația ei cu pasiunile, trebuie însă bine înțeleasă și abordată cu precauție, întrucât ea nu afirmă mai mult de atât. Relația dintre rațiune și sensibilitate în plan etic este mult mai complexă sau mai nuanțată decât ar permite o interpretare simplistă ori exclusivistă a respectivei expresii. Acțiunea morală le solicită pe amândouă. Acțiunea făcută fără implicarea pasiunii ar fi lipsită de interes, în timp ce fapta sau acțiunea făcute fără aportul rațiunii ar fi lipsite de sens. Raportul dintre cele două însușiri umane cardinale este unul de colaborare reciproc avantajoasă prin care ele se completează cu competențele specifice fiecăreia, chiar dacă pasiunile dețin totuși un rol predominant și determinant, iar rațiunea are doar un rol secundar într-un statut subordonat.

Rolul secundar al rațiunii

De altfel, rolul secundar al rațiunii provine tocmai din statutul ei subordonat, dar nu înseamnă că este unul lipsit de importanță. Rațiunea are rolul totuși relevant de-a orienta sentimentele, de-a calma pasiunile, de-a distinge între adevărul și falsul la care se raportează pasiunile, de-a

¹² *Idem*, *The Essential Philosophical Works*, p. 360.

¹³ Simon Blackburn, *How to Read Hume*, Londra, Granta Publications, 2008, p. 56.

¹⁴ *Ibidem*, p. 63.

¹⁵ Annette Baier, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Harvard, Harvard University Press, 1991, p. 20.

îndruma sensibilitatea și chiar de-a evalua alegerile sentimentelor, care altminteri ar fi asemenea unui om puternic lipsit însă de vederea necesară. Dar după cum pasiunile au nevoie de discernământul rațiunii pasive, tot așa și rațiunea are nevoie de puterea sensibilității active. Rațiunea singură, susține Hume, nu poate niciodată să constituie motivul pentru declanșarea unei acțiuni morale, nu poate motiva niciodată voința umană și nici nu poate vreodată să se opună unei pasiuni în direcționarea voinței.¹⁶ În consecință, este imposibil ca distincția morală dintre bine și rău să fie făcută de rațiune, din moment ce acea distincție are o influență asupra acțiunilor noastre de care rațiunea singură este incapabilă. Iar, în concluzie, moralitatea nu este obiectul rațiunii sau al raționamentului demonstrativ.¹⁷

Deși este perceput ca un reprezentant al iluminismului scoțian și european din secolul XVIII, David Hume se evidențiază ca unul atipic în viziunea sa filosofică. Spre deosebire de ceilalți iluminiști europeni, el nu practică cultul rațiunii și nu situează rațiunea în centrul concepțiilor sale filosofice. El acordă preeminență sentimentului în detrimentul rațiunii și o subliniază cu pregnanță prin sintagma citată mai sus, care postulează că rațiunea nu poate fi decât sclava pasiunilor. Așa cum s-a specificat deja, această expresie radicală și controversată nu sugerează că în planul etic rațiunea nu are nici un rol sau nici un fel de implicare, ci doar că ea deține un rol secundar în raport cu sentimentul ori pasiunea. Sensul este că rațiunea singură nu poate produce o acțiune sau vreun act de voință, dacă nu atinge o înclinație naturală sau un sentiment. Rațiunea are rolul de-a discerne, a calcula și a lua decizii în raport cu situațiile vieții și acțiunile etice, dar îndeplinește acest rol cu intenția de-a satisface dorințele, afectele sau pasiunile umane. Rațiunea este și ea esențială în viața morală, indicând utilitatea ori necesitatea unei acțiuni sau a unui scop, dar este totuși subordonată simțirilor și înclinațiilor naturale. Acționează întotdeauna în slujba sentimentelor și pasiunilor, pe care le aprobă sau dezaproabă teoretic, dar nu le poate împiedica practic. Ea nu are putere asupra voinței, așa cum au afectele, deci nu se poate opune niciodată pasiunii în orientarea voinței.¹⁸

În pofida statutului ei subordonat, rațiunea rămâne totuși importantă în ecuația mai complexă a moralității, dar nu se dovedește determinantă.

¹⁶ David Hume, *The Essential Philosophical Works*, pp. 359, 360.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 403, 408.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 359-360.

Concluzia lui Hume este, pe cât de antitetică mentalității iluministe a epocii sale și chiar filosofiei tradiționale, pe atât de categorică: moralitatea nu constă în relații ale minții și nu este obiectul rațiunii!¹⁹ Rațiunea ajută doar la descoperirea adevărului și falsului din punct de vedere teoretic, dar, întrucât morala este un domeniu practic, rațiunea singură nu poate preveni, nici produce, vreo acțiune concretă cu caracter normativ. Rațiunea singură nu este suficientă pentru a produce vreo blamare sau aprobare morală, căci aprobarea și dezaprobarea morală sunt realmente niște sentimente. În consecință, regulile moralității nu sunt deducții logice sau argumente sofisticate ale rațiunii, ci simțiri spontane ale inimii.

Rolul primordial al sensibilității

În schimb, de vreme ce virtutea și viciul nu sunt descoperite defel prin intermediul rațiunii sau prin compararea ideilor, trebuie că suntem capabili să marcăm diferența între ele prin intermediul unei impresii sau a unui sentiment pe care îl provoacă. Drept pentru care, un important principiu humean formulat ca un aforism enunță că moralitatea este mai degrabă simțită decât gândită, deși respectivul sentiment este de obicei așa de slab sau de blând, încât poate fi confundat cu o idee a rațiunii. Moralistul empirist insistă că virtutea poate fi distinsă prin sentimentul de plăcere, iar viciul prin sentimentul de durere pe care fiecare acțiune, faptă, senzație sau aspect ni-l dă, fie și doar prin vedere ori contemplare a lor.²⁰ În felul acesta, el fundamentează morala pe reacțiile sensibilității, nu pe judecățile rațiunii, și crede că etica este de fapt o chestiune ce ține de acele trăsături pe care le admirăm și apreciem sau pe care le detestăm. Morala este, prin însăși natura ei, o chestiune practică și pasională,²¹ în concordanță cu natura umană pe care se întemeiază.

Spre deosebire de rațiunea neputincioasă, pasiunile sau sentimentele pot influența voința umană spre acțiunea morală și pot determina distincțiile morale prin senzațiile de aprobare sau dezaprobare, care sunt resimțite în raport cu o faptă, o trăsătură de caracter sau orice altceva mai poate face obiectul evaluării morale. Aprobarea sau condamnarea cu sens etic nu poate fi opera judecății minții, ci a inimii prin intermediul unui sentiment activ. În luarea deciziilor morale, toate circumstanțele și relațiile cazurilor

¹⁹ *Ibidem*, p.408.

²⁰ *Ibidem*, pp. 409, 410, 414.

²¹ Simon Blackburn, *op. cit.*, p. 62.

respective trebuie să fie cunoscute dinainte, iar din contemplarea întregului, inima sau chiar mintea simte o impresie nouă de afecțiune ori dezgust, de stimă sau dispreț, de aprobare ori blamare. În acest sens, Hume prezintă câteva exemple istorice sau literare de crime cu contexte diferite, pentru a demonstra cum aceeași faptă poate genera în noi sentimente diferite, respectiv de blamare ori de aprobare. Toate amănuntele fiecărui caz conduc la determinarea distincțiilor morale pe care le simțim ca atare, indiferent de judecățile rațiunii. Aceeași faptă poate fi considerată virtuoasă sau vicioasă în funcție de aspectele contextelor în care se produce. Căci virtutea este definită ca fiind acea acțiune sau calitate mentală care îi dă unui privitor plăcutul sentiment de aprobare, în timp ce viciul desemnează exact contrariul virtuții.²²

Se poate sublinia, așadar, că teoria humeană a moralei este bazată și centrată pe sentiment și pasiune. Sunt vizate cu predilecție sentimentele de iubire, de prietenie sau de bunăvoință, ca expresii ale unei simpatii dezinteresate și înnăscute prin care oamenii își fac bine reciproc. În eșafodajul ideatic al acestei teorii, sunt mai relevante impresiile simțurilor, care sunt percepțiile mai vii și mai puternice, decât ideile rațiunii, care sunt percepțiile mai palide și mai slabe sau copiile net inferioare calitativ impresiilor. Iar un corolar al acesteia postulează că distincția dintre bine și rău sau dintre virtute și viciu nu se întemeiază pe relația obiectelor implicate, nici nu este percepută prin intermediul rațiunii, ci doar prin mijlocirea unor impresii ori sentimente. Căci, în opinia reiterată a empiristului britanic, moralitatea este o problemă care ține mai degrabă de sensibilitate decât de intelect. Ea este mult mai corect simțită natural decât judecată de rațiune.²³

Centrarea moralei umane pe sensibilitate nu înseamnă însă fundamentarea ei în mod exclusiv pe sentiment, așa cum s-a argumentat mai sus, ci sugerează mai curând statutul preeminent al sensibilității în raport cu rațiunea cea subordonată. Autoarea Sophie Botros susține și ea că o ipoteză care ar explica întemeierea moralității în întregime sau exclusiv pe sentiment ar fi problematică pentru cel puțin două aspecte ale interpretării umane. Primul se referă la interpretarea dată în privința relației dintre sentimentul de satisfacție, care este trezit în noi prin

²² David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, T. Beauchamp (editor), Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 85, 86.

²³ Idem, *The Essential Philosophical Works*, pp. 409, 410.

contemplarea unei acțiuni ori trăsături de caracter, și desemnarea lui ca fiind virtuos, care necesită discernământul rațiunii. Al doilea aspect vizează încercarea lui Hume de a distinge sentimentele morale de alte feluri de sentimente dureroase sau plăcute, care nu se poate soluționa decât prin procesul unui raționament inductiv. Argumentarea mai amplă a autoarei ajunge la concluzia că, în ambele aspecte analizate, determinarea distincțiilor morale necesită sprijinul rațiunii.²⁴ Aceasta se adaugă la interpretările care susțin cooperarea dintre sensibilitate și rațiune în morală humeană, dar și prevalența sensibilității față de rațiune ca un principiu esențial al ei.

Preeminența sentimentului față de rațiune constituie o notă distinctivă a filosofiei lui Hume, deși scoțianul nu a fost nici singurul și nici măcar primul gânditor care și-a elaborat viziunea după acest principiu mai nonconformist. Principiul denotă primordialitatea pe care o acordă sensibilității umane în determinarea distincțiilor etice și estetice sau în abordarea altor chestiuni importante ale existenței omului. În această paradigmă filosofică, sentimentele și gusturile subiective reprezintă un criteriu de referință, un factor motivațional, un reper evaluativ și chiar un indiciu normativ. Principiul ca atare, care este aplicat cu predilecție în sfera moralei, nu pare să fie însă validat în toate domeniile filosofice. În planul religios din sfera metafizică sentimentele și gusturile subiective nu mai constituie un criteriu de referință, un factor evaluativ sau un reper normativ. Această inconsecvență din metodologia humeană poate semnală o posibilă incoerență în viziunea de ansamblu a filosofului. Deocamdată însă, se cuvine a se consemna relevanța preferinței principiale a lui Hume pentru sentiment în dauna intelectului și relevanța acestei preeminențe contextuale în discriminarea axiologică a sentimentului, care duce la formarea celor două paradigme distincte ale lui.

Rolul normativ al sentimentului moral

Până aici s-a notat în mod repetat și s-a argumentat în mod apodictic accentul pus de moralistul britanic pe sensibilitatea umană, pe valoarea ei intrinsecă și pe impactul pe care îl au sentimentele ori pasiunile în contextele diverse ale vieții și în aspectele etice aferente. În convingerea sa, că orice filosofie trebuie să fie întemeiată pe o înțelegere corespunzătoare a

²⁴ Sophie Botros, *Hume, Reason and Morality. A legacy of contradiction*, Londra și New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006, pp. 30-33.

naturii umane, el a ajuns la concluzia că orice filosofie morală, care nu se adaptează complet la funcțiile sensibilității umane, este în mod principal și fundamental greșită. De vreme ce comportamentul omului este condus în mare măsură de emoții, pasiuni sau sentimente, a cere acestuia să urmeze numai vocea rațiunii nu poate fi decât zadarnic și pernicios. Pretențiile filosofiei raționaliste de a elimina pasiunile vicioase ar duce inevitabil și la eliminarea celor virtuozose, făcând mintea total indiferentă și inactivă. De aceea, sentimentul rămâne temeiul adecvat al judecăților noastre despre virtute ori viciu, căci binele și răul nu se află în acțiuni, în fapte sau în obiecte, ci în sentimentele noastre cu privire la ele. În legătură cu unele dintre ele simțim plăcere sau mândrie, iar în legătură cu altele simțim durere ori rușine.²⁵

Ținând cont că, în concepția humeană, filosofia morală trebuie să se bazeze exclusiv pe natura umană, David Hume se distinge ca un moralist care preferă instinctul afectiv sau sentimentul instinctiv în detrimentul rațiunii logice ori a intelectului discursiv. A abandona credința comună că rațiunea poate oferi bazele moralității nu este neapărat sfârșitul ipostazei de moralist, ci mai degrabă începutul posibilității de-a fi genul potrivit de moralist, consideră Julian Baggini.²⁶ Există suficiente argumente că Hume s-a ridicat la înălțimea acestei ipostaze potențiale. Direcția urmată de el în filosofie și turnura normativă dinspre intelect către sentiment, pe care nu a inițiat-o el, dar pe care a radicalizat-o, îl recomandă ca pe un gânditor de referință în istoria filosofiei, care nu doar a urmat o linie mai controversată de gândire, ci a și trasat cu pregnanță o direcție filosofică distinctivă urmată apoi de alți gânditori moderni.

Un aspect de maximă importanță în cadrul prezentului studiu, și a ipotezei pe care o susține, este universalitatea sentimentului moral, pe care Hume o admite fără rezerve și o argumentează în conformitate cu principiile lui filosofice, cu criteriile lui naturaliste și cu metodele lui empirice. Plecând de la universalitatea naturii umane și uniformitatea manifestărilor umane în spațiu și timp, pe care le consideră drept o constantă ontologică și o premisă filosofică, el deduce ideea că sentimentul uman are valoare morală la toți oamenii. Considerentul pe care îl invocă în

²⁵ Julian Baggini, *The Great Guide. What David Hume Can Teach Us about Being Human and Living Well*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2022, pp. 209-211.

²⁶ *Ibidem*, p. 264.

raționamentul său deductiv este chiar caracterul lui natural. Dacă sentimentul în general și ca atare este natural, înseamnă că și sentimentul moral este natural. Iar, cum nu există nicio națiune din lume și nicio persoană din aceste națiuni care să fie private în mod total sau absolut de acest sentiment moral natural, înseamnă că sentimentul moral este cu adevărat universal.²⁷

Concluzia humeană este că noțiunea de morală implică un sentiment comun întregii umanități, fapt care recomandă aprobarea generală a aceluiași lucru și care face pe orice om sau pe majoritatea oamenilor să fie de acord cu aceeași opinie ori decizie referitoare la el. Or, această stare de fapt, care face din acțiunile și conduita omului niște obiecte de aprobare sau condamnare în funcție de acordul sau dezacordul față de regula stabilită a dreptului comun, presupune un sentiment atât de universal sau de cuprinzător, încât se extinde asupra întregii omeniri. Și, întrucât umanitatea unui om este în fond umanitatea fiecărui om, rezultă că același lucru afectează sensibilitatea în toate ființele umane. Deci sentimentele, care derivă cu necesitate din condiția umanității, cuprind inevitabil toate ființele umane și se manifestă la fel în toți oamenii, producând aceeași aprobare sau condamnare morală.²⁸

Universalitatea naturii umane și uniformitatea manifestărilor umane sunt susținute și prin citatul humean conform căruia mințile tuturor oamenilor sunt similare în sentimentele pe care le generează și în operațiile pe care le execută.²⁹ Mai mult decât atât, moralistul britanic pretinde că, spre deosebire de determinările intelectului, care se raportează la realități sau fapte din afara ființei umane, toate sentimentele umane sunt corecte în aprecierile simțite asupra unui lucru anume. Motivul constă în faptul că sentimentul este pur, neamestecat cu nimic din exteriorul ființei umane, și că este totdeauna real, ori de câte ori omul are conștiința lui. Drept urmare, dintre o mie de opinii diferite pe care oamenii le pot avea despre același subiect există doar una care este adevărată, dar din o mie de sentimente diferite, stârnite de același obiect, toate sunt corecte, tocmai pentru că niciun sentiment nu reprezintă ceea ce există real în obiectul respectiv. În

²⁷ *Ibidem*, p. 219.

²⁸ David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, pp. 74, 75.

²⁹ *Idem*, *The Essential Philosophical Works*, p. 498.

concluzie, în chestiunile etice și estetice, fiecare individ ar trebui să fie de acord cu propriul sentiment, fără să pretindă a stabili sentimentele altora.³⁰

Referitor la uniformitatea naturii umane, care constituie un temei ontologic pentru universalitatea sentimentului uman și normativitatea sentimentului moral, se cuvine precizat că există și comentarii care sugerează că aceasta nu trebuie interpretată la modul propriu sau absolut, ci mai degrabă într-o manieră relativă raportată la o anume paradigmă hermeneutică din viziunea humeană. Analizând dilema dacă Hume chiar a crezut sau nu în uniformitatea neschimbătoare a naturii umane în contextul disputei privitoare la relativismul etic ce îi este adesea tribuit, Jennifer Herdt susține că pentru moralistul britanic mult invocată uniformitate a naturii umane nu a reprezentat un criteriu filosofic substanțial și constant, ci mai curând un principiu formal al unei hermeneutici a carității, așa după cum se exprimă autoarea.³¹ Dacă Hume ar fi insistat însă pe o natură umană universală în toată regula, atunci ar fi reconstruit domeniul universal de aplicare a judecății morale pe o bază pur contingentă.

Autoarea afirmă că uniformitatea la care se face referire exercită doar niște constrângeri minime asupra gamei imaginabile sau admisibile de diferențe dintre oameni. Iar filosoful scoțian aplică această hermeneutică a carității, care implică generozitate, simpatie sau toleranță, la practici ce sunt mai apropiate de casă, atât în timp, cât și în spațiu. În confruntarea dintre convingeri morale diferite, soluția nu constă în simpla enumerare și comparare a lor, ci în înțelegerea motivelor care stau la baza lor și care le conferă o oarecare justificare. Trebuie înțeles modul în care trăsăturile de caracter sau obiceiurile diferite se potrivesc în etica pe care o reprezintă și cum s-ar putea încadra ele într-un alt tip de etică, contribuind la binele urmărit de indivizii dintr-o comunitate. Dar înțelegerea lor nu exclude posibilitatea condamnării unora dintre ele. Se poate înțelege justificarea dată unui duel, după cum exemplifică și Hume, în timp ce practica ca atare rămâne blamabilă.³²

Viziunea etică a filosofului scoțian se raportează într-un mod problematic la concepția sa antropologică ambivalentă referitoare la

³⁰ Idem, *Despre măsura gustului și alte eseuri*, traducere și studiu introductiv de Ștefan-Sebastian Maftעי, București, Editura Eikon, 2022, p. 108.

³¹ Jennifer Herdt, *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 139.

³² *Ibidem*, pp. 139-142.

identitatea personală. Interpretarea sa mai curând psihologică descrie viața mentală a omului ca un mănunchi de intuiții, dorințe sau credințe, care dezvoltă diverse relații între ele, fără să fie nevoie de stabilirea unui centru identitar care să unească respectivele stări mentale.³³ Descrierea minții umane ca o serie de percepții separate sugerează o posibilă discontinuitate identitară, care afectează ideea de persoană unitară și durabilă. Exprimarea sa ambiguă și chiar contradictorie cu privire la sinele personal identic și unitar nu infirmă însă existența omului ca persoană autentică și nici manifestarea lui ca ființă morală și responsabilă.

Oamenii sunt în același timp subiecți morali, adică agenți ai evaluării morale, dar și obiecte ale moralității asupra cărora se exercită simțul evaluator al altora. Această dublă și concomitentă ipostază etică se concretizează prin simțul moralității, care este însă apanajul umanității. Deosebirea de grad dintre oameni și animale se reflectă prin calitatea diferită a facultăților lor ontologice. Facultățile intelectuale, psihice și sensibile ale ființelor umane sunt de o calitate superioară în comparație cu cele ale animalelor. Prin contrast valoric cu celelalte animale, omul posedă un simț special al moralității desemnat drept un principiu inherent al sufletului său și totodată unul dintre cele mai puternice simțuri care îi alcătuiesc latura sensibilă.³⁴ Simțul înăscut al moralității face posibilă manifestarea sentimentului etic raportat la situațiile morale concrete și diverse. Sentimentul moral este senzația de plăcere resimțită din simpatie cu privire la plăcerile sau pasiunile altor persoane. Este sentimentul general al umanității pentru tot felul de sentimente umane particulare.

În comentariul consemnat pe această temă, Annette Baier menționează că ceea ce este specific la sentimentul moral din versiunea humană este tocmai generalitatea preocupărilor sale, abstractizarea obiectelor sale din realitatea umană în care se află, construcția socială a mijloacelor de găsimare a lor, generalitatea înțelegerii simpatetice a reacțiilor umane necesare sau așteptatul acord al altora, care s-au întâlnit deja cu cerințele anterioare. În concordanță cu afirmația modelului său antic Cicero, Hume consideră că natura umană trebuie să furnizeze în prealabil motivele și pasiunile concrete, pentru ca sentimentul moral să poată reacționa la ele. Acest fapt

³³ Teodor Negru, *Self and Embodiment: Human Person from an Enactive Point of View* (pp. 118-131) în *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, nr. 33, (1/2014), Craiova, 2014, p. 119.

³⁴ Annette Baier, *op. cit.*, p. 196.

asigură nu numai realitatea subiectului moral, ci și reflexivitatea deosebită a plăcerii morale. Respectivul sentiment moral este astfel o impresie de reflecție, care are ca obiect de referință alte impresii de reflecție.³⁵

Simțul înăscut și puternic al moralității induce în sufletul omului simțul la fel de puternic al libertății, fără de care moralitatea și responsabilitatea nu ar avea sens. Dar Hume atrage atenția asupra constrângerii cauzale a determinismului natural și susține că în raport cu acest tip de necesitate nu putem fi liberi, chiar dacă am putea experimenta cumva această senzație iluzorie. Spre deosebire de această imposibilă libertate ca indiferență, ne este totuși accesibilă libertatea ca spontaneitate, care se raportează la constrângerile fizice și violente din partea altora. Dar și aceasta este mai curând simțită decât gândită sau demonstrată, așa încât sentimentul libertății și simțul responsabilității morale provin din faptul că motivele care declanșează acțiunea au o influență regulată și uniformă asupra minții umane.³⁶ Acțiunea nu poate fi însă motivată de un prezumtiv simț al datoriei, ca în morala kantiană ulterioară, de vreme ce nu există un asemenea simț instictiv al datoriei.³⁷ Motivele reale și eficiente pentru declanșarea acțiunii sunt doar pasiunile ori sentimentele, nu raționamentele intelectului, nici vreun simț prealabil al datoriei și nici măcar simțul dreptății, pentru că acesta nu derivă din natura umană, ci se naște artificial prin intermediul educației sau al convențiilor umane. Dar cu toate că virtutea dreptății este una artificială, totuși simțul moralității ei este natural.³⁸

Un alt aspect relevant pentru subiectul acestui studiu se regăsește în recomandarea lui Hume de a ne urma instinctul sentimentului, nu vocea rațiunii, atât în sfera esteticii, cât și în etică sau alte domenii filosofice. După cum este cazul în poezie și muzică, la fel trebuie să ne urmăm gustul și sentimentul și în chestiunile strict filosofice. Sentimentul comportă astfel un rol normativ explicit și general valabil. Această preferință afectivă este o normalitate a vieții și trebuie acceptată ca atare, de vreme ce nu există niciun algoritm consacrat sau vreo rețetă de succes garantat, nici în cazul unui raționament bun, nici în problemele etice.³⁹ În fond, sentimentele sunt

³⁵ *Ibidem*, pp. 195, 196.

³⁶ Julian Baggini, *op. cit.*, pp. 103-106.

³⁷ David Hume, *The Essential Philosophical Works*, p. 450.

³⁸ *Ibidem*, pp. 420, 535.

³⁹ Julian Baggini, *op. cit.*, p. 80.

niște preferințe pentru unele lucruri, iar sentimentul moral este o astfel de preferință pentru fericirea dezirabilă a omenirii și un resentiment pentru nefericirea ei ipotetică.⁴⁰

Luând în considerare uniformitatea naturii umane, care furnizează tuturor oamenilor același echipament emoțional și aceleași reacții sensibile față de durere și plăcere, se poate consemna că morala humeană nu este numai descriptivă, ci și efectiv normativă. Cu necesara mențiune că normativitatea etică nu se bazează pe discernământul rațiunii umane, nici pe preceptele revelate ale voinței divine, ci pe universalitatea sentimentului moral care se exprimă practic la fel în situații similare. Evaluările morale sunt produsul sentimentului simțit când nu se iau în considerare propriile interese și se adoptă mai degrabă punctul de vedere comun. Uniformitatea naturii umane și recurgerea la punctul comun de vedere permite tuturor să ajungă la aceeași apreciere cu privire la oricare trăsătură de caracter evaluată. Există astfel un potențial standard intersubiectiv al binelui și răului, care este împărțit de toți oamenii.

Încrederea în sentiment ca fundamentare a normelor morale o determină pe Rachel Cohon să-l înțeleagă pe Hume prin semnificația apelativului inventat de hedonist normativist. Din această interpretare a principiilor humeene rezultă că ceea ce ar trebui să fim sau să facem este determinat de sentimentele noastre de plăcere și durere. Poate că plăcerea în sine și durerea ca atare sunt în mod necesar bună și rea, iar atunci aceste sentimente pot întemeia judecăți normative. Dacă așa stau lucrurile, atunci justificarea supremă pentru o judecată morală va fi acordul ei imediat cu sentimentele morale în special, adică cu acele plăceri sau dureri pe care le simțim ca urmare a unei analize imparțiale efectuate asupra unei calități a minții.⁴¹

Un număr considerabil de comentatori îl tratează pe Hume ca pe un psiholog descriptiv al gândirii morale, în timp ce alții susțin că el prezintă de asemenea și o teorie etică normativă. Din prima categorie fac parte S. Darwall, J. L. Mackie sau G. Santayana, iar din a doua categorie pot fi enumerați Annette Baier sau Robert Shaver. Ca și în alte aspecte controversate, textele humeene sunt ambigue și în privința aceasta. Uneori par doar a descrie într-o manieră necritică cum simțim despre trăsăturile de

⁴⁰ Annette Baier, *op. cit.*, p. 164.

⁴¹ Rachel Cohon, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, New York, Oxford University Press, 2008, pp. 242, 243.

caracter, iar altele par să susțină că sentimentul împărtășit pe scară largă este arbitrul final al tuturor normelor referitoare la virtute.⁴² În varianta interpretativă a prezentului studiu, Hume este și psihologul care descrie procesul moral, dar și moralistul care prescrie criterii general valabile pentru determinarea distincțiilor morale. Sentimentul moral universal din natura umană comună și principiile utilității și plăcerii reprezintă astfel de argumente în favoarea normativității eticii humeene. Și reciproca acestei aserțiuni este valabilă. Dacă etica humeană este normativă, atunci și sentimentul moral pe care se fundamentează ea este normativ.

Făcând o sinteză a acestui studiu, trebuie reiterat faptul că universalitatea naturii umane îl duce pe Hume la universalitatea sentimentului moral, trecând prin universalitatea naturaleții sentimentului uman în general. Ținând cont de universalitatea acceptată a simțului moral și de uniformitatea manifestărilor umane, moralistul scoțian susține că sentimentele umane sunt comune tuturor oamenilor și că sunt în cea mai mare măsură asemănătoare în manifestările lor. Pe acest fond comun al naturii umane și-a felului sentimentelor, el pretinde că toate sentimentele sunt la fel de corecte în exprimarea lor naturală și empirică, pentru că sunt genuine. Recomandarea lui este ca omul să își urmeze gustul subiectiv și instinctul sentimentului, nu numai în domeniul estetic al artelor, ci și în sfera practică a moralei sau în cea teoretică a filosofiei. Considerațiile lui descriptive și recomandarea lui prescriptivă denotă funcția evaluativă a sentimentului în etică, prin determinarea distincțiilor morale, și mai ales rolul lui decisiv și normativ, care îi este atribuit fără obiecții în aceste probleme practice ale vieții umane. Pe premisa universalității sentimentului moral nativ s-a argumentat implicit și temeinic concluzia normativității lui.

Pozitivism și optimism etic

Dacă metafizica humeană este considerată în mod just drept una eminentemente sceptică, nu același lucru se poate afirma și despre etica humeană. Este aproape unanimă opinia care susține că filosoful britanic are o situație sceptică și distructivă în privința metafizicii și a religiei, dar o situație constructivă sau pozitivă în privința eticii.⁴³ Toată filosofia lui Hume este influențată de concepția sa naturalistă dar și pozitivă asupra naturii umane, care reprezintă o contestare implicită a viziunii creștine

⁴² *Ibidem*, p. 240.

⁴³ David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, p. 33.

tradiționale mai pesimiste, potrivit căreia, omul ar fi de fapt un amestec de rațiune divină și pasiune animală. Cu optimismul excesiv caracteristic iluminismului, David Hume consideră că pornirile naturale ale oamenilor sunt sănătoase și folositoare, și că moralitatea poate fi cel mai bine asigurată pe baza sentimentelor naturale și nealterate ale acestora.⁴⁴

Dacă abordarea lui ar fi sceptică în privința filosofiei morale, atunci moralistul scoțian ar putea fi etichetat un relativist lipsit de niște repere concrete și generale. Dar Hume nu pare dispus să se predea relativismului, după cum se exprimă unii analiști.⁴⁵ El respinge, de exemplu, relativismul despre sentimente pe care îl proclamă scepticii radicali. Deși nu toate sentimentele sunt realmente pe picior de egalitate, ne putem permite să ne prefacem că sunt, atunci când considerăm ca insignifiante deosebiri de gust. Probabil că notorietatea lui ca sceptic i-a făcut pe mulți dintre cititorii lui să se aștepte la adoptarea acestei poziții și în etică, dar Hume a avut grijă să se distanțeze de ea încă de la început. El nu a încercat să ofere o explicație despre diferențele din judecățile estetice sau etice, rămânând în același timp neutru cu privire la ele.⁴⁶ Și-a asumat propria poziție etică, ce poate fi considerată una pozitivă, constructivă și optimistă.

Interpretarea care permite varianta optimistă că el nu este sceptic, deci relativist, în chestiunile etice se bazează pe ipoteza că descoperirea originii moralei și preferarea anumitor principii cu validitate universală reprezintă practic același lucru. În cazul lui Hume, aceasta înseamnă originarea moralei în sensibilitatea umană și în principiul umanist al simpatiei, care ar avea un caracter universal pe considerente ontologice naturaliste și o aplicabilitate general valabilă. Natura moralei umane sugerează așadar o ipotetică practică comună în principiu tuturor oamenilor. Diferențele aparente de practici morale și cele reale de obiceiuri sau cutume observate în diverse societăți sunt mai curând convenționale, superficiale și conjuncturale, dar se raportează inerent la niște principii esențialmente identice în fondul lor etic. Concluzia rezultată enunță că în spatele diversității de manifestări sociale se află de fapt uniformitatea unui principiu etic universal.⁴⁷

⁴⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁵ Jennifer Herdt, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 122.

⁴⁷ Gerardo, Lopez Sastre, *Hume: Când știi că ești sceptic*, traducere de Bianca Popescu, București, Editura Litera, 2020, p. 80.

Utilitatea și agreabilitatea constituie principiile universale adecvate și eficiente în sfera eticii, care pot explica totodată diversitatea evaluărilor morale existente în cadrul istoric al societății umane. Același principiu moral poate fi exprimat prin obiceiuri diferite sau chiar prin forme opuse de manifestare. Multe din formele de educație sunt arbitrare și aleatorii, explică moralistul din Edinburgh, dar exprimă mereu același lucru sau aceeași regulă de conduită etică și socială. El ilustrează principiul invocat printr-un exemplu referitor la manifestarea respectului prin obiceiuri diferite. Un spaniol iese din casă înaintea musafirului, ca semn că îl lasă pe acesta stăpân peste propria casă, în timp ce, în alte țări, stăpânul casei iese ultimul, ca semn obișnuit și explicit de respect față de musafirul său.⁴⁸ Varietatea de cutume nu infirmă uniformitatea de principii etice comune.

Identificarea utilității și agreabilității drept criterii concrete prin care omul determină ceea ce este moral printr-un sentiment de aprobare poate permite eticii umane să fie considerată pozitivă, constructivă sau optimistă, dar nu poate constitui un răspuns satisfăcător ori suficient pentru rezolvarea tuturor problemelor de natură etică și nici nu poate să explice diferențele de senzații și de evaluări morale manifestate în natura umană. Deci chiar dacă abordarea etică umană nu este sceptică și nu este lipsită de criterii descriptive și orientative, nu înseamnă că este scutită de suspiciunea de relativism ori de alte etichetări mai mult sau mai puțin rezonabile. Suspiciunea este alimentată de exprimarea care precizează că nu există doar un singur mijloc adecvat prin care oamenii au acces la fericire, deoarece ei sunt prea diferiți în pasiunile și plăcerile lor pentru a se rezuma la niște criterii regulate și universale.

Referirea lui la neregularitatea din morală și obiceiuri aruncă asupra viziunii sale spectrul cam ambiguu al relativismului moral, care postulează că nu există standarde obiective ale binelui și răului și că toate valorile morale sunt constructe culturale. Plecând de la premisa că oamenii sunt foarte asemănători în toate locurile și-n toate timpurile, Hume susține că principiile după care raționează aceștia în chestiunile morale sunt mereu aceleași, dar concluziile pe care le trag sunt adesea foarte diferite. Aceste concluzii diferite duc inevitabil la practici și cutume diferite. Această aserțiune pare a sugera ideea pluralismului moral, pe care o reflectă în

⁴⁸ *Ibidem*.

considerațiile sale etice și estetice.⁴⁹ Iar ideea pluralismului etic poate fi în mod firesc asociată cu ideea relativismului moral.

Optimismul atribuit paradigmei etice a sentimentului, fie el justificat sau exagerat, nu exclude așadar diversele interpretări care plasează morala humeană în cadrul curentului emotivist, în sfera subiectivismului pur, în zona realismului chiar, în confruntarea dintre cognitivism și conativism sau la granița dintre un hedonism mascat și un utilitarism avant la lettre. În continuare se vor consemna, în spirit critic și în scop evaluativ, asemenea tipuri de interpretări din literatura secundară, pentru a se determina cât mai plauzibil căreia dintre variantele interpretative prezentate i se potrivește mai bine poziționarea etică a lui Hume, care rămâne controversată din pricina ambivalenței lui caracteristice.

Situarea etică a lui Hume

Printre analiștii și comentatorii humeeni nu există consens cu privire la situarea etică a lui Hume. Dată fiind fundamentarea moralității pe sensibilitate, o ipostază plauzibilă și des vehiculată este cea de emotivist.⁵⁰ Emotivismul este teoria care susține că afirmațiile moralei nu descriu stări de fapt, ci exprimă sau provoacă sentimente și atitudini ce au legătură cu istoria sau semnificația unor cuvinte. Emotiviștii consideră că fundamentul noțiunilor sau al judecăților morale este pur emotiv. La întrebarea dacă moralistul britanic poate fi considerat emotivist, Annette Baier răspunde negativ, motivând că el nu spune niciodată că moralitatea ia naștere din emoții. Teoria lui morală se bazează pe pasiunile și sentimentele corectate de rațiune, care sunt impresii de reflecție, nu pe emoții, ca afecte distincte, deși termenul humean de sentiment este ambiguu și poate avea uneori și conotația de emoție. Totuși, strict vorbind, conchide autoarea, Hume nu este un emotivist.⁵¹

Punând accent pe utilitate ca și criteriu al distincțiilor morale, filosoful a fost încadrat retroactiv în curentul modern al utilitarismului britanic. Robert E. Gooding îl prezintă alături de Hobbes ca adept principal al utilitarismului timpuriu, numit și utilitarism hedonist, pentru că pune la egalitate utilitatea și caracterul folositor al unui lucru în scopul promovării

⁴⁹ Julian Baggini, *op. cit.*, pp. 218-221.

⁵⁰ Emil-Marius Pașcan, *Concepția etică a lui David Hume. Deschideri, limite și implicații în contemporaneitate*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2014, p. 78.

⁵¹ Annette Baier, *op. cit.*, p. 180.

plăcerii și al evitării suferinței. Utilitarismul hedonist cu care este asociată morala humeană propune ideea empirică potrivit căreia oamenii au o înclinație naturală spre hedonism, iar această tendință instinctuală nu poate fi exclusă din nicio teorie etică.⁵² Alți autori îl plasează pe Hume într-o altă formă de utilitarism, respectiv cea normativă, care susține ideea că urmările comportamentului și ale modului de acțiune asupra fericirii sau binelui general reprezintă factorul determinant al dreptății morale. Utilitarismul normativ promovează utilitatea regulii generale și nu utilitatea actului individual, iar argumentul este că morala humeană se ocupă de natura caracterului uman și calitatea virtuților mai degrabă decât de calitatea actelor individuale. O acțiune este morală dacă este semnul unei anume calități sau trăsături de caracter și dacă este un principiu durabil al minții omenești.⁵³

Ipostaza morală cea mai frecvent atribuită scriitorului scoțian este probabil cea de subiectivist,⁵⁴ deși este și ea, desigur, contestată.⁵⁵ Subiectivismul etic reprezintă concepția care afirmă că, atunci când elaborează judecățile morale, oamenii pur și simplu își exprimă propriile sentimente sau dorințe, pentru că nu există adevăruri factuale de natură etică. Dacă nu există adevăruri factuale sau fapte (i)morale prin însăși natura lor, după modelul eticii deontologice kantiene, atunci nimeni nu are dreptate și nimeni nu greșește în raport cu situațiile luate în discuție. Orice fapt analizat este un simplu fapt lipsit aprioric de orice valență etică, iar categorisirea lui ca moral sau imoral ține de aprecierea personală și intimă, deci subiectivă, a agentului evaluator. Fiindcă sunt ființe distincte cu gusturi și simțiri diferite, oamenii simt lucrurile diferit. Această abordare simplistă și naturală este caracteristică în special gânditorilor sau epistemologilor de orientare empiristă.

Ca epistemolog empirist, adept al experienței și promotor al sensibilității umane, David Hume pare a corespunde perfect acestui profil filosofic. Principala sa teză etică enunță că morala este o chestiune care ține de sentiment, și nu de rațiune. Pentru a argumenta că morala este determinată

⁵² Peter Singer (editor), *Tratat de etică*, traducere coordonată de Vasile Boari și Raluca Mărincean, Iași, Editura Polirom, 2006, pp. 270, 271.

⁵³ Emil-Marius Pașcan, *op. cit.*, pp. 61-63.

⁵⁴ Peter Singer (editor), *op. cit.*, p. 462, 465.

⁵⁵ A. J. Ayer, *Hume. O scurtă introducere*, traducere de Irina Tofan, București, Editura ALL, 2009, p. 92.

realmente de sentiment, el recurge la un exemplu considerat extrem de vicios, și anume, crima cu premeditare. În pledoaria lui, susține că și dacă este examinată cu atenție, faptei respective nu i se poate găsi acel element concret și intrinsec, care să o facă vicioasă ca atare. Doar prin sentimentul de dezaprobare prin care sufletul se raportează la ea, capătă fapta în cauză caracterul de faptă vicioasă sau imorală, altminteri ar fi o faptă neutră din punct de vedere moral. Prin urmare, orice faptă, acțiune, gest sau atitudine constituie, din perspectivă etică, obiectul sentimentului, nu al rațiunii. Rațiunea singură, precum s-a relevat anterior, este incapabilă de-a determina sau evalua comportamentul moral, pentru că nu poate influența voința, nu poate motiva acțiunea și nici nu se poate opune pasiunii ori sentimentului în exercitarea influenței lor.⁵⁶

În esență, subiectivismul contestă existența adevărilor morale obiective și a faptelor intrinsec morale și propune în schimb ipoteza că raportarea noastră morală la adevăruri sau fapte nu înseamnă decât exprimarea propriilor sentimente cu privire la ele. Această atitudine subiectivă denotă un relativism etic, conform căruia nimic nu este bine sau rău în sine, ci totul este relativ la percepția ori simțirea fiecăruia. Iar relativismul, pe filiera subiectivismului care neagă faptul că există fapte morale independente de sentimentele umane, poate conduce la nihilism moral. Implicațiile relativiste și nihiliste îi sunt imputate de regulă subiectivismului etic,⁵⁷ iar prin asocierea lui Hume cu acest tip de viziune îi sunt obiectate și filosofiei sale morale.⁵⁸ Prin contrast cu aceste obiecții și în dezacord cu această asociere imputabilă, există și autori care opinează că desemnarea lui Hume ca subiectivist moral este oarecum forțată,⁵⁹ dar că o formă de subiectivism i s-ar putea atribui doar epistemologiei lui morale.⁶⁰

Emotivismul este forma mai subtilă sau mai sofisticată a subiectivismului și propune o viziune mai complexă asupra limbajului. Conform emotivismului, limbajul moral nu este utilizat pentru a transmite informații sau a afirma judecăți de valoare, ci pentru a influența comportamentul oamenilor prin exprimarea atitudinii cuiva, nu prin

⁵⁶ Peter Singer (editor), *op. cit.*, pp. 462, 463.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 464.

⁵⁸ Joan Solé, *Kant: revoluția copernicană în filosofie*, București, Editura Litera, 2020, pp. 52, 53.

⁵⁹ Emil-Marius Pașcan, *op. cit.*, p. 178.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 192.

declararea evaluativă a respectivei atitudini. Spre deosebire de subiectivism, emotivismul nu interpretează judecățile morale ca declarații ale sentimentelor umane sau ca declarații cu valoare de adevăr, drept pentru care nu păreriile sunt puse în opoziție, ci dorințele. De aceea, una din problemele principale ale emotivismului este că nu poate să justifice locul sau rolul rațiunii în etică. Or, în pofida subordonării rațiunii față de pasiuni, Hume acordă totuși un rol important rațiunii în procesul etic. Sentimentele susținute de rațiune reprezintă temeiul adecvat al unei judecăți morale.⁶¹ În consecință, Hume nu pare a se încadra specificului emotivismului moral.

O altă variantă interpretativă în privința situației filosofiei etice humeene îl prezintă pe filosof ca un realist al moralei, întrucât acesta crede în existența obiectivă a calităților morale și consideră sentimentele morale ca niște semne ale acestor realități externe sau ca mijloace care intermediază cunoașterea lor. Din perspectiva humeană, virtuțile și viciile reprezintă calitățile morale obiective care se raportează pozitiv sau negativ la ideea binelui general ori a utilității. Rațiunea are rolul de a aduce dovezi obiective care să arate dacă cineva are sau nu o anumită trăsătură de caracter care favorizează utilitatea, în timp ce sentimentul pe care îl produce această cunoaștere empirică este semnul valorii sau lipsei valorii morale a respectivei trăsături de caracter. Prin rolul lor specific, dar și prin contribuția lor complementară, rațiunea și sentimentul cooperează pentru a determina cunoașterea morală.

David Fate Norton este analistul care îl poziționează pe Hume pe direcția realismului etic tocmai pentru că atât sentimentul, cât și rațiunea, au un important rol epistemologic. În opinia lui, moralistul scoțian crede că virtutea și viciul au un statut obiectiv, deci realist. Interpretarea lui este desigur contestată de alți analiști humeeni, care o socotesc o exagerare a unor adevăruri din morala humeană.⁶² Deși mai degrabă din perspectiva obiectivității decât a realismului, și C. Swain adoptă o viziune similară, notează autoarea Rachel Cohon.⁶³ Dar Hume are o interpretare a evaluării etice, obiectează Cohon, care respinge realismul moral și se bazează pe sentiment, iar din acest punct de vedere este una subiectivă.⁶⁴ Aceasta îl

⁶¹ Peter Singer (editor), *op. cit.*, pp. 466-470.

⁶² Emil-Marius Pașcan, *op. cit.*, pp. 78, 79.

⁶³ Rachel Cohon, *op. cit.*, p. 97.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 124.

desemnează pe filosof drept un cognitivist în privința credințelor morale, dar și un anti-realist veritabil, pe motiv că proprietățile sau calitățile morale sunt doar niște reacții subiective a căror existență depinde de răspunsurile emoționale ale ființelor sensibile. În accepțiunea ei, antirealismul de natură subiectivă este perfect compatibil cu cognitivismul despre adevăr.⁶⁵

Rachel Cohon argumentează că pentru Hume evaluarea morală are două aspecte, care corespund celor două tipuri de percepții morale: o impresie, ca sentimentul ce furnizează o cunoaștere non-rațională a proprietăților morale și o idee, ca o copie a respectivului sentiment raportat la un obiect cu proprietăți morale. Spre deosebire de impresie ca sentiment, ideea are capacitatea de-a fi adevărată sau falsă, iar unele astfel de idei morale chiar sunt adevărate. Pe acest raționament se bazează imaginea lui Hume de cognitivist al adevărului. Pe de altă parte, el poate fi descris ca moralist anti-realist în virtutea faptului că bunătatea și răutatea există doar ca proprietăți ce depind de răspunsurile psihologice umane de aprobare sau dezaprobare. Astfel, el privește binele și răul moral ca proprietăți relaționale, care implică anumite reacții emoționale caracteristice, în loc de alte ipotetice feluri de percepții. Alte interpretări recunosc că credințele morale sunt elemente mentale distincte de sentimentele morale, dar le tratează drept convingeri fundamental cauzale în loc de atribuții ale proprietăților virtuții și viciului.⁶⁶

Și alți autori sau comentatori îl percep pe filosoful britanic ca pe un cognitivist moral, în pofida predilecției lui pentru sentiment și a ponderii majore pe care o are sentimentul în etica humeană. Aceștia îl consideră nu numai un partizan al moralității simțului comun, ci și un adept al credințelor și adevărilor morale.⁶⁷ În fond, cognitivismul este corespondentul psihologic al realismului moral și susține că judecățile morale exprimă credințele oamenilor despre ceea ce reprezintă faptele morale. Autorul John Bricke argumentează însă că Hume respinge teoriile cognitiviste, pentru că el conferă rațiunii, care evaluează credințele, adevărul ori cunoașterea, un rol minor în procesul moral. Rațiunea singură nu poate influența voința și nici nu poate motiva acțiunea morală. În

⁶⁵ *Ibidem*, p. 100.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 106, 126.

⁶⁷ John Bricke, *Mind and Morality. An Examination of Hume's Moral Psychology*, New York, Clarendon Press-Oxford, 1996, p. 1.

schimb, dorința, ca expresie instinctivă a psihicului uman are un rol mai relevant decât credința sau rațiunea.⁶⁸

Într-o abordare sintetică, dar și analitică, a variantelor interpretative atribuite moralei umane se pot evidenția unele similitudini și anumite conexiuni între ele. Emotivismul este mai curând o formă mai sofisticată a subiectivismului care sfârșește în relativism, iar utilitarismul hedonist sau normativ nu poate evita nici el asocierea cu subiectivismul, întrucât oamenilor li se par utile lucruri diferite ori chiar contrare, dar la fel de subiective. Nici măcar realismul etic cu omologul său psihologic, cognitivismul, nu scapă de suspiciunea subiectivistă, de vreme ce adevărurile, cunoștințele sau credințele considerate obiective au în fond o pondere semnificativă de subiectivism intelectual ori afectiv. Ținând cont de aceste conexiuni și implicații psihologice, care au un rol major în exprimarea și explicația umană, prezentul studiu susține ipoteza subiectivistă a moralei. Un argument suplimentar îl constituie tocmai prevalența explicită a sentimentului față de rațiune în concretizarea procesului etic, iar sentimentul este în mod intrinsec subiectiv. În concluzie, subiectivismul caracterizează cel mai pregnant morala lui Hume și acest lucru se remarcă prin disocierea radicală dar absolut subiectivă pe care o face cu privire la morala creștină sau față de sentimentul religios.

Concluzii

Studiul a prezentat paradigma etică a sentimentului din filosofia umană, care a relevat rolul acordat sentimentului în sfera morală. Este paradigma în care sentimentul deține efectiv funcția importantă pe care Hume i-o atribuie ca facultatea determinantă a ființei umane și ca principiu fundamental al filosofiei sale empiriste. Spre deosebire de marea parte a filosofiei tradiționale, care susținea hegemonia rațiunii în domeniul moralității, gânditorul scoțian a desemnat sensibilitatea ca fiind factorul ontologic dominant, evaluativ și decizional care operează prioritar în planul moral. Sentimentele de aprobare sau dezaprobare sunt cele care disting binele de rău, virtutea de viciu și caracterul moral de cel imoral. S-a argumentat viziunea umană din sfera eticii, care postulează că sentimentul uman are rolul primordial în concretizarea procesului etic.

Datorită rolului determinant al sentimentelor și pasiunilor în procesul etic complex, care corespunde cu principiul filosofiei umane ce

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 11, 17.

prioritizează sensibilitatea, dar și datorită identificării utilității și plăcerii ca cele două criterii ale moralității, s-a concluzionat că morala lui Hume este una constructivă, pozitivă sau optimistă. La această concluzie unanimă a mai contribuit și întemeierea moralității exclusiv pe natura umană considerată bună, fapt care a exclus orice componentă religioasă, transcendentă, revelată sau transumană din specificul eticii humeene. În finalul studiului s-au analizat diferitele poziții etice atribuite de regulă lui Hume și s-a argumentat că cea subiectivistă i se potrivește cel mai bine viziunii sale morale bazate cu predilecție pe sentimentul subiectiv, deși poziția cea mai frecvent indicată de către alți analiști și comentatori humeeni pare a fi cea de emotivist. Din aceste considerente manifeste, se poate puncta că paradigma etică a sentimentului, asumată explicit de Hume, este una optimistă, care contrastează din acest punct de vedere cu paradigma metafizică a sentimentului, rezultată implicit din discriminarea valorică a sentimentului uman.

BIBLIOGRAFIE

- AYER, A. J., *Hume. O scurtă introducere*, traducere de Irina Tofan, București, Editura ALL, 2009.
- BAGGINI, Julian, *The Great Guide. What David Hume Can Teach Us about Being Human and Living Well*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2022.
- BAIER, Annette, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Harvard, Harvard University Press, 1991.
- BLACKBURN, Simon, *How to Read Hume*, Londra, Granta Publications, 2008.
- BOTROS, Sophie, *Hume, Reason and Morality. A legacy of contradiction*, Londra și New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- BRICKE, John, *Mind and Morality. An Examination of Hume's Moral Psychology*, New York, Clarendon Press-Oxford, 1996.
- COHON, Rachel, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, New York, Oxford University Press, 2008.
- DOUGLASS, Robin, *The dark side of recognition: Bernard Mandeville and the morality of pride (pp. 284-300) în British Journal for the History of Philosophy*, vol. 32, nr. 2, Londra, 2024.
- HERDT, Jennifer *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- HUME, David, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu și Constantin Niță, studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987.
- HUME, David, *The Essential Philosophical Works*, Hertfordshire, Wordsworth Editions Limited, 2011.

- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, David F. și Mary J. Norton (editori), Oxford, Oxford University Press, 2000.
- HUME, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, T. Beauchamp (editor), Oxford, Oxford University Press, 2006.
- HUME, David, *Despre măsura gustului și alte eseuri*, traducere și studiu introductiv de Ștefan-Sebastian Maftei, București, Editura Eikon, 2022.
- LOPEZ SASTRE, Gerardo, *Hume: Când știi că ești sceptic*, traducere de Bianca Popescu, București, Editura Litera, 2020.
- NEACȘU, Adriana, *Istoria filosofiei antice*, Craiova, Editura Universitaria, 2016.
- NEGRU, Teodor, *Self and Embodiment: Human Person from an Enactive Point of View* (pp. 118-131) în *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, nr. 33, (1/2014), Craiova, 2014.
- PAȘCAN, Emil-Marius, *Concepția etică a lui David Hume. Deschideri, limite și implicații în contemporaneitate*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2014.
- SINGER, Peter (editor), *Tratat de etică*, traducere coordonată de Vasile Boari și Raluca Mărincean, Iași, Editura Polirom, 2006.
- SOLÉ, Joan *Kant: revoluția copernicană în filosofie*, București, Editura Litera, 2020.

TRUTH MAY NOT BE SELF-EVIDENT, BUT IT IS DEMONSTRABLE: A PRAGMATIC PROPOSITION GROUNDED IN THE PHILOSOPHY OF LOGIC OF GEACH AND QUINE

Lino BIANCO¹

Abstract: *Self-evidence and demonstrable truths are recurring themes in philosophy, logic and ethics. This article addresses these notions in the work of Peter Geach and Willard Quine, namely, Reason and Argument and The Web of Belief, respectively. It concludes by referring to the case of a planning permission for a tourist mega-complex development project at Ramla l-Hamra Valley, Gozo, the mythical island of Ogygia, the abode of Atlas' daughter Calypso, in Homer's epic, The Odyssey. The arguments for the revocation of this permit were grounded on the philosophy of logic of Geach and Quine, namely that truth may not be self-evident, but it is demonstrable.*

Keywords: *self-evidence, self-evident truth, demonstrable truth, Geach, Quine, Ullian, Ramla l-Hamra.*

1. Introduction

Self-evidence is a theme common in the work of Peter Geach and Willard Quine. In this article, the view held by the former, as exposed in the chapter of his seminal publication *Reason and Argument* on self-evidence, logical truth, and analytical propositions, is considered.² With respect to Quine, reference is made to the chapter entitled Self-Evidence in his influential volume with Joe Ullian, *The Web of Belief*.³ The article concludes by referring to an approved tourist mega-complex development planning project, granted along the side of Ramla l-Hamra Valley, Gozo, along the clay slope beneath the mythical Calypso's Cave where the legendary king of Ithaca, Odysseus, was held in Homer's epic, *The Odyssey*.⁴ Applying the reasoning underlying Geach and Quine, the arguments for revoking this planning consent were based on the premise

¹ University of Malta.

² Geach, P.T. (1976). *Reason and Argument*. Oxford: Blackwell, pp. 71-74.

³ Quine, W.V., Ullian, J. S. (1970). *The Web of Belief*. New York: Random House, pp. 21-31.

⁴ Homer (1919). *The Odyssey*. London: William Heinemann.

that there was “an error on the face of the record”.⁵ Thus, following a discussion of the established use of the terms ‘self-evidence’, ‘self-evident’, and ‘demonstrable’, a concise review of the positions of Geach and Quine is included prior to the discussion of the Ramla l-Hamra case-study.

2. Definitions

The main authoritative source on definitions of terms/words in the English language is the *Oxford English Dictionary* (OED). This multi-volume work includes historical quotations to illustrate the usage of the words it defines in their historical context. The OED provides the following two definitions with respect to the noun self-evidence: “intrinsic evidence of something’s truth, obviousness, or existence”,⁶ and “the quality or condition of being self-evident or of requiring no proof or explanation”.⁷ With respect to the first sense, albeit rarely used nowadays, the OED illustrates this usage through the following statement from Harry Reeder’s publication on the theory and practice of Edmund Husserl’s phenomenology: “seeing, touching, smelling horses provides self-evidence for horses”.⁸ With respect to the second definition, the OED cites a 1930 article from the *International Journal of Ethics* and a 2003 article from *Church Times*. The quote from the 1930 publication reads “These maxims are ... assumed to have the merit of self-evidence, being logical axioms grounded in the nature of whole and part”.⁹

With respect to the term ‘self-evident’ as an adjective and as a noun, the OED defines the adjectival form as “evident by itself; requiring no proof or

⁵ Article 39A(1) of the *Development Planning Act*, as amended through Act XXI of 2001, states that the Malta Environment and Planning Authority may, “only in the cases of fraud or where public safety is concerned or where there is an error on the face of the record, by order revoke or modify any development permission granted under this Act” (*Development Planning Act* (1992). Laws of Malta, Chapter 356).

⁶ “Self-evidence, N., Sense 1.” *Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, July 2023, <https://doi.org/10.1093/OED/8798767833>

⁷ “Self-evidence, N., Sense 2.” *Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, July 2023, <https://doi.org/10.1093/OED/8294917891>

⁸ Reeder, H. P. (2010). *Theory and practice of Husserl’s phenomenology*. Bucharest: Zeta Books, 4.

⁹ Swenson, D. F. (1930). Second Generation of ‘The Chicago School’ [Review of Essays in Philosophy, by T. V. Smith & W. K. Wright]. *International Journal of Ethics*, 40(3), 402-415: 409. <http://www.jstor.org/stable/2377781>

explanation; obvious, axiomatic”,¹⁰ and the noun as being “something which is self-evident, esp. a proposition which requires no proof or explanation.”¹¹ It includes a historical quotation dated 1748 to illustrate use of the term as a noun: “it [sc. logic] ... distinguishes the self-evident from the demonstrable”,¹² a quotation which the OED also lists with respect to the use of the term ‘demonstrable’ as a noun.¹³ OED states that demonstrable is equivalent to “a theory, proposition, etc., which is capable of being proved by logical reasoning, deduction, or the presentation of evidence”.¹⁴ Two meanings are provided for its use as an adjective. The first is “capable of being shown or made evident; (also) evident; readily apparent”,¹⁵ as in “there was a strong anti-smallpox-vaccine movement in Leicester well into the 1930s, despite its demonstrable benefits”.¹⁶ The second is “of a theory, proposition, etc.: capable of being proved by logical reasoning or deduction or (in later use) by the presentation of evidence”,¹⁷ as in “formation of bubbles from microcavities in sparkling wines is not just a theory but a demonstrable fact”.¹⁸ With respect to the work of Geach and Quine, what is their respective position with respect to these two terms?

¹⁰ “Self-evident, Adj.” *Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, July 2023, <https://doi.org/10.1093/OED/5793865569>

¹¹ “Self-evident, N.” *Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, July 2023, <https://doi.org/10.1093/OED/7277085252>

¹² Duncan, W. (1748). *Elements of Logick*. London: Robert Dodsley, vol. 3, p. 258.

¹³ “Demonstrable, N.” *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, June 2024, <https://doi.org/10.1093/OED/1131171528>

¹⁴ “Demonstrable, N.” *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, June 2024, <https://doi.org/10.1093/OED/1131171528>. OED further states that “also (with the): such propositions, etc., as a class; that which is demonstrable” (ibid).

¹⁵ Demonstrable, Adj., Sense 1.” *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, June 2024, <https://doi.org/10.1093/OED/6006355321>

¹⁶ Goldacre, B. (2008). *Bad Science*. Notting Hill: Fourth estate publishing, p. 275. Cited in “Demonstrable, Adj., Sense 1.” *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, June 2024, <https://doi.org/10.1093/OED/6006355321>

¹⁷ “Demonstrable, Adj., Sense 2.” *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, June 2024, <https://doi.org/10.1093/OED/1188504871>

¹⁸ Casey, J. (1991). Letter: Letter: Fizzy logic. *New Scientist*, 19 January, no. 1752, <https://www.newscientist.com/letter/mg12917526-900-letter-fizzy-logic/>. Cited in “Demonstrable, Adj., Sense 2.” *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, June 2024, <https://doi.org/10.1093/OED/1188504871>

3. The position of Geach

According to Geach, self-evident propositions are statements independent of observation. Although a proposition may be proved to be true or false by logic, this does not imply that it is always self-evidently true or false. All logical truths are either themselves self-evident or followed by self-evident steps from self-evident logical truths. A logical conclusion or derivation can also reach for some truths which are neither mathematical nor logical. Premises – such as those related to actual existence – which are not self-evident “may be evident and undeniable”.¹⁹

Some mathematical truths are not self-evident:

“... given *any* definitely specific methods of proof, there will *necessarily* be mathematical truths that cannot be proved just by using *those* methods – but only by adding new methods”.²⁰

For example, it is not self-evident that a circle is an infinity-sided, isogonal polygon but it is mathematically demonstrable that when the number of sides of a regular polygon tends to infinity, theoretically it approaches a perfect circle – but never reaches that point, irrespective of how infinitesimal the length of the sides, as a circle has no sides. On the other hand, logic tries to contain all the logical truths that can be formulated in language by a regular system of proof. This holds for the large number of cases that we come across in logic. Outside these two abstract fields, statements are frequently described as “true in virtue of what the words mean”.²¹ Most of the statements which are deeply concerned with facts are true or false in “virtue of the meaning of words”.²² In order to detect the truth determined by the meaning, one must be certain about the meaning of the words.

4. The position of Quine

For Quine, to understand self-evident truths means to accept them. Some philosophers hold that the veracity of a logical truth depends on the meaning conveyed by the logical particles. When a person does not affirm what is obviously true, we have evidence that s/he has mistaken the

¹⁹ Geach, *Reason and Argument*, p. 72.

²⁰ *Ibid*, p. 73. Italics are reproduced as they appear in the original source.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibid*, p. 74.

meaning. All truths depend, to a certain extent, on the meaning of the words. If a sentence, although true, depends on no other observation or belief, it can be said to be true in virtue of what the words making up the sentence mean.

Self-evidence cannot be said to be a trait of all logical truths, but there is a derived trait that can. A logical truth which seems difficult to understand can be deduced from self-evident truths. Although a sentence may fail to be self-evident, it can still be absolutely demonstrable. For every logical truth there must be enough logical truths to deduce further logical truths. Since this is the case, then all logical truths are “absolutely demonstrable”. A complete view of logical truth can be seen through each of the many formal proof procedures. Such procedures were needed for building a firm foundation of logic. Although their development was necessary, the importance of self-evidence is still present.

“Absolute demonstrability is no monopoly of logical truths and neither is self-evidence”.²³ Some propositions which do not qualify for the definition of logical truth can still be said to be self-evident due to their logical truths, and truth in virtue of the meaning of the words. These truths, like logical truths, promote further truths which still converge, although less evident, as absolute demonstrable: “... a teaming posterity of further truths which, though less evident, still qualify as absolutely demonstrable”.²⁴ From this it may be concluded that truths which are demonstrable are either self-evident or derivable from self-evident truths by self-evident steps. Consequently, self-evidence implies both certainty and the exclusion of observation as unnecessary.

Quine then proceeds to analyse self-evidence in mathematics, namely the study of sets. In set theory, one adopts “special axioms of set existence not as self-evident truths [as in formal logic] but as hypotheses”.²⁵ Self-evidence plays a considerable role in the branch of mathematics known as elementary number theory. According to Kurt Gödel’s incompleteness theorems, any consistent mathematical system must be incomplete.²⁶

²³ Quine, Ullian, *The Web of Belief*, p. 26.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibid*, p. 29.

²⁶ Helmer notes that “when, in the January of 1931, Gödel published his famous results, by which he seemed to have destroyed for ever Hilbert’s hope that he would carry out his programme of establishing with finitistic means the non-

Moreover, since no mathematical system can be proved consistent without recourse to axioms beyond that system, it is quite unreasonable that truths in number theory are absolutely demonstrable. Most of the truths in mathematics can be derived from hypotheses and not from self-evident axioms. There are other types of principles which were accepted as self-evident, such as the limiting principles, that is, principles which, although they sound philosophical, disallow some general sort of scientific hypothesis. Such principles are not in general self-evident since they are capable of conflicting, but still, they are responsible for empirical findings. Largely, self-evidence plays a poor part in the limiting principles. Logic and mathematics seem to be the only fields where self-evidence plays a significant role. This is performed by a chain reaction of self-evident truths known as proof. Mathematics only agrees to some extent with such behaviour.

For Quine, self-evidence is sometimes applied to decisions of ethical importance. For him

“... what the ascription of self-evidence to a moral precept is apt to reflect is just a resolution that the precept is to be regarded as basic and hence as exempt from discussion.”²⁷

It is widely accepted that self-evident propositions are propositions independent from observation. They are dependent on the time when they are pronounced – A may be self-evident at time T_1 and not self-evident at time T_2 . The proposition “All fathers are male” was accepted as self-evident

contradictoriness of mathematics, the world of logic and mathematics received a shock from which it is only slowly re-covering. It is therefore not surprising that Perelman, in reviving a question of such serious import, is now creating rather a stir by his assertion that he has discovered a mistake in Gödel's paper” (Helmer, O. (1937). Perelman versus Gödel. *Mind*, 46(181), 58-60: 58.

<http://www.jstor.org/stable/2250031>). With respect to the second meaning of the adjective demonstrable (“Demonstrable, Adj., Sense 2.” *Oxford English Dictionary*), the OED provides the following quotation from this text: “Gödel has shown that the particular sentence in question is undecidable, i.e., neither it nor its negation is demonstrable” (Helmer, Perelman versus Gödel, 60). Furthermore, in this context, the OED cites Inge to give insight regarding the use of the term together with finitism: “Finitism and Infinitism are equally demonstrable and equally refutable” (Inge, W. R. (1922). *Outspoken Essays*. London, New York, etc.: Longmans, Green and co., 19).

²⁷ Quine, Ullian, *The Web of Belief*, p. 31.

a century ago but not nowadays, when definitions of both fatherhood and gender have changed. For example, the person whose sperm fathered the child may undergo gender reassignment and no longer identify as male, or parent who was assigned female at birth might conceive their role in the child's life as one closer to the social norms of fatherhood. Furthermore, the evidence of a proposition also depends on the place and the language in which it is spoken. If on a cold day a man genuinely remarked how warm it is (to use the example given by Quine), we have enough evidence that the man who uttered this remark had misunderstood the meaning of the words making up the proposition. This may easily be the case. On the other hand, it may also be the case that the man who passed such a remark on a cold equatorial day is a Siberian. He neither missed the meaning conveyed by words nor did he misunderstand the words themselves. Either case shows that such propositions are not self-evident.

5. Ramla l-Hamra case-study

The Malta Environment and Planning Authority granted full development permission to construct a number of luxurious dwellings at Ramla l-Hamra. This permit was issued following the issuance of an outline permit for the same development, that is, a permission which grants an approval in principle to the proposed development. Although a third party objected to the full permit,²⁸ no one objected to the outline, and the time at law to lodge an appeal had lapsed. The only way forward was to establish whether there was a defect at law in the granting of the outline consent.

The site location plans submitted with both the outline and full development applications – which were undoubtedly identical – were approved documents when the respective permits were issued. Neither of these plans showed a public road going through the proposed development as none was duly plotted; thus, it was not self-evident that there was a right of way, whether public or private. Public roads are public land. According to Article 2115(2) of the Civil Code, barring some exceptions, there is no prescription against any right or action of the Government of Malta.²⁹ The government may dispose of the land according

²⁸ The objection was filed by Mary Carmen Bajada on her behalf and on behalf of SaveRamla Committee.

²⁹ *Civil Code of Malta* (1868). Chapter 16 of the *Laws of Malta*.

to Article 31 of the Government Lands Act.³⁰ The site, including the surrounding environs, is registered as government property and therefore could not have been sold to third parties. Thus, the unplotted road is still public and it could have in no way been claimed by third parties through prescription. Official black-and-white aerial imagery over the past half a century indicates the evolution of the site through the decades. These images provide self-evident proof of the site over the years. Viewing these images, it can be seen that there is an indication of a right of way – a path or road. Therefore, although such an element is not self-evidently present, it is demonstrable that it exists.

Through further research, it transpired that an application for a permit issued decades earlier indicated a public road going through the development, a road which would be obliterated if the full permit was executed. Given that the applicant declared in the latest permit that they are the owner of the site, and that the site is not actually theirs, and that the said road goes through the approved development, then it is self-evident that, at law, there is fraud and/or error on the face of the record. Article 39A(2) of the *Development Planning Act* defines fraud as

“the submission to the Authority of any information, declaration or plan on the basis of which the Authority has approved a development permission, where such information, declaration or plan is false, misleading or incorrect, irrespective of whether such deceit is the result of a wilful or negligible act”.³¹

The same article defines an error on the face of the record as “an error on the face of a record which offends against the law”.³² Thus, although it was not self-evident that a road was present, it was demonstrable through self-evident steps that one existed. In the *Ramla l-Hamra* case, demonstrable truth was derived from factual, self-evident truths. This derivation is not mathematical. In the case of the full development permit, the claim that it was unlawfully issued is demonstrable as it required a proof, or as Bowen would have termed it, “propositions are ... demonstrable, if they require or

³⁰ *Government Lands Act* (2017). Chapter 573 of the *Laws of Malta*.

³¹ *Development Planning Act* (1992). *Laws of Malta*, Chapter 356.

³² *Ibidem*.

admit of proof”.³³ The basis of such proof provided the main argument for the revocation of the planning permit.

Conclusion

Both Geach and Quine argue that self-evident truths are independent of other beliefs. Logical truths which are not self-evident can be proved by self-evident truths through self-evident steps. Mathematics is one of the domains in which this method of proof – by deducing the conclusion through self-evident steps – is applied. The self-evidence of a truth also depends on the occasion when the proposition is uttered. Some mathematical concepts are not self-evident. The lack of self-evidence is due to the abstractness of the discipline. It is not self-evident that the square of an ‘imaginary’ number is a ‘real’ number – any imaginary number multiplied by another imaginary number results in a real number – although it can be proved by steps which themselves are self-evident. Thus, in conformity with Geach and Quine, it can be argued that truths may not be self-evident, but they are demonstrable. The Ramla l-Ħamra case is an illustration of a pragmatic application of this axiom.

Acknowledgements

The author would like to thank his academic tutor whilst reading philosophy, the former Rector of the University of Malta, the late Rev. Professor Peter Serracino-Inglott, for his advice and valuable insights.

Declaration

The author was requested by Mary Carmen Bajada on her behalf and on behalf of SaveRamla Committee to put forward the case for the revocation of permits PA5138/02 and PA7902/05. Bajada – a resident and at the time a councillor at Xagħra Local Council – was a registered objector with respect to the latter permit under the terms of Article 32(5) of the *Development Planning Act*.³⁴ The author prepared a number of technical submissions with respect to this case; this article is primarily based on official

³³ Bowen, F. (1874). *A treatise on logic: or, The laws of pure thought; comprising both the Aristotelic and Hamiltonian analyses of logical forms, and some chapters of applied logic*. Cambridge [Mass.]: Sever and Francis, 374.

³⁴ *Development Planning Act* (1992)..

correspondence.³⁵ Bajada gave her consent to use the technical data, inclusive of the numerous technical reports prepared and submitted to the relevant public authorities in Malta. The professional fees and expenses relating to the case for the revocations were settled by Bajada.

Conflicts of Interest

The author declares that he has no conflict of interest.

REFERENCES

- BIANCO, L. (2007). Revocation of outline planning permission PA5138/02. Letter to Chairman, Malta Environment and Planning Authority (16 July). http://www.lino-bianco.com/otherprojects/images/6_revocation/25_07_6.pdf
- BIANCO, L. (2007). Full development permit PA7902/05. Letter to Chairman, Malta Environment and Planning Authority and copies to the Director, Estate Management Department and the Commissioner of Police (16 July). http://www.lino-bianco.com/otherprojects/images/6_revocation/25_07_7.pdf
- BIANCO, L. (2007). Illegal development at site covered by planning applications PA5138/02 and PA7902/05. Letter to Chairman, Malta Environment and Planning Authority (05 October). http://www.lino-bianco.com/otherprojects/images/6_revocation/25_07_25.pdf
- BIANCO, L. (2024). Truth may not be self-evident but it is demonstrable: the case for the construction of a touristic project at Ramla l-Ħamra, Gozo. In: Nikolai Vatin, Ekaterina Gennadyevna Pakhomova, Danijel Kukaras (Eds.), *Modern Problems in Construction. MPC 2022. Lecture Notes in Civil Engineering*, vol. 372 (pp. 237-257). Cham: Springer.
- BOWEN, F. (1874). *A treatise on logic: or, The laws of pure thought; comprising both the Aristotelic and Hamiltonian analyses of logical forms, and some chapters of applied logic*. Cambridge [Mass.]: Sever and Francis.

³⁵ BIANCO, L. (2007). Revocation of outline planning permission PA5138/02. Letter to Chairman, Malta Environment and Planning Authority (16 July). http://www.lino-bianco.com/otherprojects/images/6_revocation/25_07_6.pdf;

Bianco, L. (2007). Full development permit PA7902/05. Letter to Chairman, Malta Environment and Planning Authority and copies to the Director, Estate Management Department and the Commissioner of Police (16 July). http://www.lino-bianco.com/otherprojects/images/6_revocation/25_07_7.pdf;

Bianco, L. (2007). Illegal development at site covered by planning applications PA5138/02 and PA7902/05. Letter to Chairman, Malta Environment and Planning Authority (05 October). http://www.lino-bianco.com/otherprojects/images/6_revocation/25_07_25.pdf

- Development Planning Act* (1992). *Laws of Malta*, Chapter 356.
- Civil Code of Malta* (1868). Chapter 16 of the *Laws of Malta*.
- Government Lands Act* (2017). Chapter 573 of the *Laws of Malta*.
- DUNCAN, W. (1748). *Elements of Logick*. London: Robert Dodsley, vol. 3.
- GEACH, P.T. (1976). *Reason and Argument*. Oxford: Blackwell.
- GOLDACRE, B. (2008). *Bad Science*. Notting Hill: Fourth estate publishing.
- HELMER, O. (1937). Perelman versus Gödel. *Mind*, 46(181), 58-60.
<http://www.jstor.org/stable/2250031> Helmer, O. (1937). Perelman versus Gödel. *Mind*, 46(181), 58-60. <http://www.jstor.org/stable/2250031>
- HOMER (1919). *The Odyssey*. London: William Heinemann.
- INGE, W. R. (1922). *Outspoken Essays*. London, New York, etc.: Longmans, Green and co.
- QUINE, W.V., Ullian, J. S. (1970). *The Web of Belief*. New York: Random House.
- REEDER, H. P. (2010). *Theory and practice of Husserl's phenomenology*. Bucharest: Zeta Books.
- SWENSON, D. F. (1930). Second Generation of 'The Chicago School' [Review of Essays in Philosophy, by T. V. Smith & W. K. Wright]. *International Journal of Ethics*, 40(3), 402-415: 409. <http://www.jstor.org/stable/2377781>
- "Demonstrable, Adj., Sense 1." *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, June 2024, <https://doi.org/10.1093/OED/6006355321>
- "Demonstrable, Adj., Sense 2." *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, June 2024, <https://doi.org/10.1093/OED/1188504871>
- "Demonstrable, N." *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, June 2024, <https://doi.org/10.1093/OED/1131171528>
- "Self-evidence, N., Sense 1." *Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, July 2023, <https://doi.org/10.1093/OED/8798767833>
- "Self-evidence, N., Sense 2." *Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, July 2023, <https://doi.org/10.1093/OED/8294917891>

RIGHTS, LIBERALISM, MULTICULTURALISM*

Gianluigi SEGALERBA¹

Abstract: *In my study, I deal with different positions regarding rights, liberalism and multiculturalism. For my investigation, I shall analyse the following studies:*

- Will Kymlicka's *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights and Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity.*
- Chandran Kukathas' *Cultural Toleration and The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom,*
- Doriane L. Coleman's *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma, and*
- Brian Barry's *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism.*

In Kymlicka's liberal theory of group rights, the acknowledgement of rights to groups is to be interpreted as an extension and development of the liberal tradition. Multinational states must face problems resulting from the presence of different cultural groups and from the relations between the majority and the minorities living in the state. A multinational state ought to guarantee equality between its members: group rights are the instrument to put limitations on the political space of the majority.

Kukathas considers the state as being exclusively an aggregation between groups: the state has therefore no authority of intervention in the groups. Since liberalism is toleration, the rules, traditions, and habits which exist in the different groups ought, in the opinion of Kukathas, to be tolerated, even though these rules, traditions and habits are oppressive, intolerant and illiberal for the members of the group itself.

The analysis of Coleman introduces us to the questions connected to the cultural defences and to the problems that the strategy of the cultural defences represents for the American and not only for the American

* I should very much like to thank Professor Adriana Neacșu, Professor Cătălin Stănciulescu, Mr. Darius Persu, and all the members of the editorial board of the *Analele Universitatii din Craiova, Seria: Filosofie* for accepting my study for publication. The responsibility for the interpretation which I expose in my paper is, of course, mine alone.

¹ IEF – Instituto de Estudos Filosóficos, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Portugal.

tribunals: the question is whether a pluralistic interpretation of the law is to be accepted, as those who plead for the cultural defences maintain, or whether a pluralistic interpretation of the law is to be refused. The analysis of Coleman gives us highly valuable elements to understand the problems represented by some interpretations of multiculturalism for the equal protection clause of the US Constitution and for the citizens' equality before the law.

Barry accepts as forms of group rights exclusively affirmative actions. In Barry's view, rights may be conceded to groups exclusively for economic reasons: disadvantaged sectors of the people of a country may receive specific rights in the case that these rights can eliminate the economic difficulties in which these sectors of people live. These rights ought to be suppressed, though, when the economic difficulties disappear. Barry considers the concession of cultural group rights as a danger to the equality of the citizens in a country: individual rights may never be sacrificed to group rights.

Keywords: *Kymlicka, Multiculturalism, Liberalism, Kukathas, Rights, Archipelago, Minorities, Coleman, Balkanization, Barry, Equality, Culture, Toleration.*

a) Introduction

In my inquiry, I would like to deal with aspects connected to the interpretation of rights, to the interpretation of liberalism and to the interpretation of multiculturalism. I have based my analysis on the positions of four thinkers:

- Will Kymlicka,
- Chandran Kukathas,
- Doriane Lambelet Coleman, and
- Brian Barry.

The mutual connection between the mentioned thinkers, which is the reason for my choice, is given, in my view, by their specific analysis of rights, liberalism and multiculturalism. Kymlicka considers the legitimacy of group rights as an extension, integration, and completion of traditional individual rights: in Kymlicka's view, the extension of traditional individual rights proves to be necessary due to the insufficiency of traditional individual rights. Kymlicka shows that a country can have to face questions and to cope with problems which cannot be solved on the basis of traditional individual rights, since these questions and problems go beyond the sphere of traditional individual rights. Traditional individual rights are, for instance, not appropriate for the defence of minorities within

a country since they have been thought out as a form of defence of the individuals and are concentrated on the individual dimension. Kymlicka is nonetheless aware that the acknowledgement and concession of group rights within a country may not mean that individuals become the property of a group, or that group rights trump individual rights. Individual rights ought to remain the foundation of all rights; only those group rights which are compatible with traditional individual rights may be admitted within a liberal country.

Kukathas, on the basis of his interpretation of liberalism as toleration, strongly limits the right of intervention of the state in the life and culture of the groups: the state does not have an immediate right to intervene in the life of the groups. The state is not a moral authority: it is exclusively the place of convergence of different groups which are independent of each other: the state is not a superior instance which might give the address of morality to the different groups, i.e., which might determine the correct moral values for all its inhabitants. The state is exclusively the keeper of the public order: it ought to promote and protect the mutual tolerance between the different groups. Since it is exclusively a keeper of the public order, a keeper of the co-existence between parts of the society and a keeper of the peace between the groups living in it, the state has no right to intervene within the groups. Kukathas' theory of rights turns out, therefore, to be different in its foundations from Kymlicka's proposal since Kukathas admits that the traditions of a group can limit the rights of the individuals who are members of the group. At the same time, Kukathas does not concede to the state the right to intervene in the internal life of the group: in his view, a series of little tyrannies represented by the different groups is better than a great tyranny represented by the state.

Coleman considers questions and problems connected to the influence of multicultural assumptions, principles, and ideas on the legal system: she shows that the admission of multicultural assumptions in the legal system means the violation of equality before the law and of the equal protection of the laws. In Coleman's view, the legal system cannot accept elements of multiculturalism: a legal system may never be exposed to the danger of the cultural defences, since cultural defences damage the condition of the individuals' equality before the law. The equal protection given by the laws, on the one hand, and the function of the laws as deterrence against crime, on the other hand, ought to remain the foundations of the legal

system: consequently, no element which could put in danger these aspects may be accepted within the legal system.

Barry resolutely refuses any form of group rights except for the case represented by affirmative actions, which should have, anyway, a limited time horizon. Traditional individual rights ought to be integrated through economic and social rights for the individuals: the subject, i.e., the addressee of rights is, in Barry's view, and ought to remain the individual. Barry is resolutely against any conception of constitutions as a mosaic of cultures and groups, in which different rights are assigned to different groups. Traditional individual rights ought to be extended through social and economic rights, which should nonetheless have as their subject the individual: social and economic rights ought to be directed to the individual; they ought to have the individual as their referent. The concession of rights to groups would bring about, in Barry's view, limitations on individual rights. Individual rights and group rights are, in Barry's view, incompatible with each other.

Thus, the four thinkers which I am now going to analyse show different positions as regards rights, groups, the power of the state, the authority of the governments, the meaning of liberalism, the components of the legal system and the relationships between individuals and groups: these differences give us the possibility to reflect on the complexity of the mentioned themes.

b) Positions of Kymlicka: rights for groups as an extension and integration of traditional individual rights

I shall begin my exposition with the analysis of some positions of Will Kymlicka. The position of Kymlicka can give us the possibility to reflect on the limits of all those conceptions of rights which exclusively consider the existence of individual rights, i.e., which limit the range of the possible rights to the traditional individual rights. Kymlicka shows that specific group rights can be considered as an extension of individual rights as long as they are compatible with individual rights. We shall see that the group rights for which Kymlicka pleads are interpreted by Kymlicka as a completion of the individual rights: the group rights regard the individual dimension in so far as the individual lives in a specific form of life, i.e., in so far as the individual lives a way of life with specific traditions, habits, and cultural expressions.

The recognition of specific group rights ensures the continuity of those cultural forms in which the individual has grown up and lives – beginning, for instance, with the language, and with the cultural forms connected to the language, in which the individual has grown up –. These group rights correspond to the way of living of the individual. Specific group rights constitute the completion and the integration of the traditional conception of individual rights since they are connected to the concrete way of living of the individual: they are related to the individual as a historical entity, i.e., to the individual who, since he is a historical entity, lives in a specific cultural environment.

Kymlicka's studies show, describe, and analyse the insufficiency of traditional individual rights in order that solutions to the limits of traditional individual rights can be found. Traditional individual rights are necessary, but not sufficient, since many problems of contemporary societies cannot be solved only through traditional individual rights. Kymlicka asserts the insufficiency of traditional individual rights:

"Traditional human rights standards are simply unable to resolve some of the most important and controversial questions relating to cultural minorities..."²

Kymlicka presents in his texts a series of examples which testify to the insufficiency of traditional individual rights, thereby showing that traditional individual rights are insufficient when, in a country, there are questions and problems related to the presence of minorities to be discussed. The requests and the claims of minorities living in a country cannot be solved through traditional individual rights. Kymlicka points out that traditional individual rights cannot help us as regards specific problems:

- Traditional individual rights cannot solve the question connected to the languages which ought to be recognised as official languages in the case that in a country there is a plurality of languages.
- Traditional individual rights do not solve the question of whether groups should receive subsidies for their education system.
- Traditional individual rights cannot be used to determine the boundaries of the regions of a country if there are linguistic differences in the regions of a country.

² See *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 4.

- Traditional individual rights cannot help us in determining whether there should be or should not be a devolution of power to regions.
- Traditional individual rights cannot be of any help if the question needs to be discussed whether the distribution of offices ought to consider or not the ethnical or national composition of a country.

In a country in which there are bilingual or multilingual components, a correct language policy ought to consider the groups which are present in the country. Any effective language policy cannot be based exclusively on individuals and on traditional individual rights: for instance, a traditional individual right, such as the right to free speech, cannot give us elements to establish how the language policy in a country should be organised. The right to free speech cannot give us appropriate elements to determine the linguistic strategies which a country should adopt in case of the presence of different linguistic groups in the country itself; it moreover gives no help in determining how linguistic politics should be organised in the case that a linguistic minority is to be protected against a majority.

The right to free speech cannot give us the elements which are needed in order that the correct relations between linguistic minorities and linguistic majorities in a country could be realised. Hence, in order to solve questions and problems related to the presence of different linguistic groups in a country, relying on a different field of rights from the traditional individual rights, such as the right to free speech, turns out to be unavoidable. An appropriate integration, extension and completion of the individual rights are therefore needed: these integrations, extensions and completions are, in Kymlicka's view, represented by forms of recognition of group rights.

Group rights ought to meet specific requirements and criteria: they should be based on and respect traditional individual rights. Traditional individual rights are and remain the foundations of the state order: group rights have the function of completing them. Therefore, group rights may, under no circumstances, contradict individual rights. Kymlicka clearly expresses that traditional individual rights cannot be sacrificed or forgotten to the advantage of group rights. Individuals and individual rights are not expendable. His theory is a liberal theory of group rights: the group rights which are recognised within a liberal order ought to have, as their foundations, the traditional individual rights; otherwise, these rights may not be recognised. Group rights have, therefore, specific limits; they ought to be compatible with traditional individual rights. The question is, therefore, to determine group rights so that they do not limit or damage

individual rights. The dimension of group rights ought to be defined so that it does not represent a limitation of individual rights. The recognition of group rights has the function of protecting minorities from majorities:

“Special group representation rights within the political institutions of the larger society make it less likely that a national or ethnic minority will be ignored on decisions that are made on a country-wide basis.

Self-government rights devolve powers to smaller political units, so that a national minority cannot be outvoted or outbid by the majority on decisions that are of particular importance to their culture, such as issues of education, immigration, resource development, language, and family law.”³

- Representation rights conceded to a minority will prevent this minority from not being considered if the decisions that are to be taken regard the minority too. Group rights are a trump card that minorities have as regards their relations with majorities: they prove to be, on closer inspection, an instrument of defence against the majorities.
- The right to self-government gives a national minority the very possibility of not being oppressed by the majority. For instance, the right to self-government means, for minorities, the possibility of not being oppressed by a majority when the questions to be decided regard the minority itself, such as the culture, the education, and the language of the minority.
- The right to specific religious and cultural practices protects the culture of determined minorities from the disadvantages that the traditions of the majority could represent for minorities.

All these forms of rights constitute trump cards in favour of the minority: they aim at the protection and the promotion of minorities in their relations to the majorities. At the same time, they constitute an extension of individual rights since the individual belonging to a minority can be protected in his cultural interests through these rights against the traditions and the power of the majority. Group rights are not only rights for the group as such: they serve to the protection of the rights which constitute the culture and the tradition of the individual qua individual. They serve to protect the way of living in which the individual has grown up and in which the individual lives. It would be wrong, therefore, to consider these rights as being exclusively directed to the groups as such; they are rights

³ See *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, pp. 37–38.

directed to the individual as such, too. Group rights protect the individual's concrete way of living: they safeguard the dimension of the individual as a historical being, who, since he is a historical being, lives in specific forms of culture, of traditions, of language, and so on.

The recognition of group rights can nonetheless present dangers. Kymlicka is aware of the dangers connected to the recognition of minority rights:

“Recognizing minority rights has obvious dangers. The language of minority rights has been used and abused not only by the Nazis, but also by apologists for racial segregation and apartheid⁴. It has also been used by intolerant and belligerent nationalists and fundamentalists throughout the world to justify the domination of people outside their group, and the suppression of dissenters within the group. A liberal theory of minority rights, therefore, must explain how minority rights coexist with human rights, and how minority rights are limited by principles of individual liberty, democracy, and social justice.”⁵

Only those group rights which are compatible with individual rights may be admitted within a liberal order. In Kymlicka's view, there are precise limits connected to group rights. Group rights, if they should be compatible with traditional individual rights, may not contradict individual rights. The rights conceded to the groups ought to be compatible with traditional individual rights; they may not go against them. A liberal theory of minority rights ought to find group rights which can coexist with human rights. The foundations of all rights ought to remain the traditional individual rights: this is the beginning point of any rights theory.

In Kymlicka's view, a strategy of non-intervention of the state, i.e., of neutrality of the state, when different groups are present in a country, proves to be not neutral at all: neutrality, i.e., non-intervention of the state is intervention for the majority. A strategy of neutrality in the presence of inequalities between groups is, on closer inspection, a choice for the conservation and the promotion of inequalities. Therefore, the neutrality of the state in relation to the different groups which constitute the nation turns out to be a preference for specific groups: for instance, non-intervention of the state immediately represents an advantage for the

⁴ Kymlicka exposes with great accuracy the grounds which brought to the refusal of group rights in the period following World War II in the book *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*.

⁵ See *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 6.

cultural majority – such as, for instance, the linguistic majority –, which is present in a country.

In general, a policy of non-intervention from the state means that the minorities are exposed to the decisions of the majority: in case of the presence of different linguistic groups, this could mean that the language of the majority is imposed on all citizens without any consideration of or respect for the minorities, their language, their traditions, and their culture. A strategy of neutrality does not re-equilibrate the position of the majority with some advantages or forms of protection for the minorities and their culture. A policy of neutrality leaves the relationships within a country unchanged; a policy which considers the rights and the interests of minorities limits the power of the majority through a series of measures protecting the culture, language, and traditions of the minorities so that these cannot be affected by the decisions of the majority.

“Again, the precise connection between equality and minority rights was rarely spelled out. But the general idea was clear enough. A multinational state which accords universal individual rights to all its citizens, regardless of group membership, may appear to be ‘neutral’ between the various national groups. But in fact, it can (and often does) systematically privilege the majority nation in certain fundamental ways – for example, the drawing of internal boundaries; the language of schools, courts, and government services; the choice of public holidays; and the division of legislative power between central and local governments.”⁶

- The question of group rights is directly a question of equality. Without group rights, there cannot be authentic equality in any country in which there are different cultural components.
- The multinational state, through a strategy of neutrality, privileges the majority group in different ways: drawing of boundaries, language in the schools and in the courts, and the relationships between legislative power and the local governments are all sectors in which inequalities come about unless there is no disposition in favour of the minorities.
- Only the recognition of group-specific rights regarding education, local autonomy, and language can guarantee that the national minorities present in a multinational state are not damaged by the decision of the majority. Group rights are instruments of defence of

⁶ See *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, pp. 51-52.

the minority against the danger of the dictatorship of the majority: they are limits to what a majority can do in a country.

- The concession of group rights in favour of minorities proves to be indispensable in order to avoid the possibility of unjust decisions taken by the majority.

As regards the relationships within a group and between different groups, Kymlicka states:

“a liberal view requires freedom within the minority group, and equality between the minority and majority groups.”⁷

Kymlicka is aware that, within a liberal context, the freedom of the individuals who are members of a group ought to be protected: the group may not be or become a prison for the individual. An individual is a member of a group; he is not the property of the group.

Likewise, the equality between minority and majority ought to be supported and protected: if there is no equality between minority and majority, there is no authentic equality between the members of the majority and of the minority. There will be no authentic equality between the inhabitants of the country since the members of the majority will always be in a position of privilege. Therefore, the concession of group rights to minorities proves to be indispensable in order that equality between the individuals of a country is brought about and promoted.

An essential aspect in Kymlicka's analysis is that group rights are not simply group rights: they are functional to the protection and affirmation of individual rights since they protect and promote the specific individual's way of life. By promoting and protecting the language and the culture of the individual belonging to a minority, for instance, the state promotes not simply the group, but the very way of life of the individual. Group rights are not simply and abstractly rights for groups: they are rights, on closer inspection, of the individual insofar as the individual is considered in his living in a group, with a determined language, traditions, culture and so on. Group rights regard the way of life of the individual: therefore, they should be defined as rights conceded to the individual insofar as the individual is considered in his way of life.

The recognition of group rights proves to be a form of compensation for the forms of injustice which were perpetrated against groups living in a

⁷ See *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 152.

country. The acknowledgement of group rights within a country is a precise message directed to all citizens: this acknowledgement means that the state equally belongs to all citizens:

“First, a multicultural state involves the repudiation of the older idea that the state is a possession of a single national group. Instead, the state must be seen as belonging equally to all citizens. Second, as a consequence, a multicultural state repudiates any nation-building policies that assimilate or exclude members of minority or non-dominant groups. Instead, it accepts that individuals should be able to access state institutions, and to act as full and equal citizens in political life, without having to hide or deny their ethnocultural identity. The state accepts an obligation to accord recognition and accommodation to the history, language, and culture of non-dominant groups, as it does for the dominant group. Third, a multicultural state acknowledges the historic injustice that was done to minority/non-dominant groups by these policies of assimilation and exclusion, and manifests a willingness to offer some sort of remedy or rectification for them.”⁸

- Within a multicultural state, the state is not the possession of a single group. The state does not belong to a group. The message which the liberal multiculturalism gives is that the state does not belong to a particular group. Through the recognition of the concept of group rights, in general, and through the recognition of group rights for minorities, in particular, the state declares that it does not belong to any specific group.
- Through the recognition of group rights, the state acknowledges and repairs wrongs which have been committed against minorities in the past. A multicultural state acknowledges, for instance, the injustices caused by assimilation strategies which have been made against minorities.
- Thanks to the recognition of group rights, minorities do not need to conceal their existence or their presence. No citizen is foreign within the state. Citizens can have access to state institutions without having to conceal their own identities. Authentic freedom and equality in the state are reached thanks to group rights.

⁸ See *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, pp. 65–66.

- Through the concession of group rights, the multicultural state refuses every form of nation-building policy which excludes members of minorities. There is no dominant culture in the country since the state belongs to all citizens.

I would like finally to quote a further passage. Kymlicka clearly states that the concept of human rights and of equality between individuals has led to group rights:

“The adoption of liberal multiculturalism has been both inspired and constrained by human rights ideals. Indeed, the trend towards liberal multiculturalism can only be understood as a new stage in the gradual working out of the logic of human rights, and in particular the logic of the idea of the inherent equality of human beings, both as individuals and as peoples.”⁹

Correct group rights prove to be the integration of individual rights: they are not a factor which opposes individual rights, but a factor which completes individual rights. Recognising group rights is a part of the process of affirmation of equality.

c) Kukathas: liberalism as toleration

In order to show the contents of a different interpretation of liberalism, of the duties of the state and of the individual rights, which proposes toleration as the principle of liberalism, I shall consider some ideas expressed by Kukathas in his essay *Cultural toleration*.

The central aspect of Kukathas' meditation is Kukathas' conception of liberalism: liberalism is not, for Kukathas, a system of values; it is a system of organisation of the relations between groups and communities within the same country. The central point of Kukathas' thesis, as regards his interpretation of toleration, is the denial that there is a “we” over the different individuals and the different groups forming a society. There is no “we” over groups and individuals that can decide what is right or what is wrong in the life of organisations of groups and of individuals. In any state, there is only one principle, if the state is liberal: toleration. Kukathas compares in his works two concepts of liberalism with each other:

- Liberalism is interpreted as a complex of values and moral standards.
- Liberalism is interpreted as a settlement through which different moral standards coexist.

⁹ See *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, pp. 88–89.

Kukathas adopts the second conception of liberalism: liberalism is not, in his opinion, a system of values; liberalism is an organisational system based on the reciprocal toleration between the different components of the whole community.

As regards the conditions which hold in a country, it is not relevant, in the opinion of Kukathas, that the different components have reciprocal respect towards each other. The presence of a relation of respect between the different elements living in the country has no importance for the stability of a country. The only relevant aspect for the internal stability of a country is that the different components of the society accept the coexistence of each other. The image of the archipelago, which is used by Kukathas for the title of one of his studies, explains the general conception of Kukathas: a society is constituted by different groups; these different groups are independent of each other; they form islands. Moreover, there is no superior system above the archipelago. There is no superior authority which may impose values on the different groups. All which is needed between the elements of the society in order that peaceful coexistence is guaranteed is reciprocal toleration: nothing else is required, and nothing else is relevant.

“I want to suggest, however, that the problem should be approached differently – in a way which does not presuppose the existence or the authority of the state. That is to say, I want to begin without presuming that it is already established that there is a “we” who are faced with the problem of determining how far to tolerate particular groups in “our” midst.”¹⁰

Kukathas does not rely on the authority of the state in order to ground an attitude of toleration between the different groups of a country and in order to establish the kinds of behaviour which may be tolerated and the kinds of behaviour which may not be tolerated within the country. There is no “we” who may judge the extent and the limits of toleration. There is no superior authority leading the public space and determining the way in which the public space ought to be organised. The state is not a further entity which synthesises and organises the other groups from a superior position. The state exclusively exists in order to enable and ensure the coexistence between the different groups. The state has no right to give a moral address to the different groups which live in the country. The state

¹⁰ See *Cultural Toleration*, p. 71.

has only the function of keeper of public order; the principles of behaviour are matters which the different groups decide within themselves. The state is nothing more than a keeper of public order. Kukathas proceeds then to expose his concept of toleration:

“At this point two questions arise: first, why should we be concerned if there is no independent value attached to toleration; and second, can there be a defense of toleration which does not subordinate it to some other value and, thereby, undermine it?”¹¹

Toleration is, in Kukathas’ opinion, not subordinated to some other value. Toleration is the principle itself of liberalism. Toleration is the only principle; the other values of a society ought to be subordinated to toleration, not toleration to the other values of society.

A point of great interest in Kukathas’ meditation is his way of interpreting the public realm. The public realm is not a space in which there is an established standpoint of morality. The public realm is, for Kukathas, an area of convergence of different moral practices. Kukathas considers the state exclusively as the organiser of the coexistence between groups. The state is not an entity over the components which belong to the country. Therefore, there is no superior instance which has the legitimacy to determine what the different components of the state ought to do. The components are sovereign within themselves. There is no established standpoint on morality within the state (or at least there should be no established standpoint on morality within the state): there is exclusively a convergence of groups. Liberalism is toleration: it is mutual toleration between the groups living in a country. From this principle, all the rest should be derived. It is thus excluded that toleration can be subordinated to something else; on the contrary, all the rest ought to be subordinated to toleration.

“Rather than conceive of the public realm as embodying an established standpoint of morality which reflects a desirable level of stability and social unity, we should think of the public realm as an area of convergence of different moral practices. All societies, to varying degrees, harbor a variety of religions, languages, ethnicities, and cultural practices and, so, a variety of moral ideals. The public realm is the product of interaction among these various ways. Indeed, it is a kind of settlement reflecting the need of people of different ways

¹¹ See *Cultural Toleration*, p. 78.

to develop some common standards by which to regulate their interaction – given that interaction is unavoidable.”¹²

- The public realm is a settlement to regulate the interaction between groups. The public realm does not contain an already established standpoint of morality.
- The public realm is an area of convergence of different moral practices.
- All societies contain in themselves a plurality of religions, languages, ethnicities, cultural practices, and moral ideals.
- The public realm is exclusively the interaction of these different pluralities.
- The public realm is only the space in which the rules for the interaction between the different elements of the plurality are established.
- The public realm is not, therefore, something which stands above the different elements of plurality and establishes right and wrong in the life in society. It is exclusively a space in which the way of interaction between the elements of plurality is established.
- The state, therefore, has no right to intervene in the groups, since it is not something which may determine the way in which the groups ought to live.

Kukathas expresses a denial as regards the right of the state to intervene even in the case that in some groups there is evidence of terrible practices:

“Even in cases where there is clear evidence of terrible practices, however, there is good reason not to give established authority the right to intervene. First, persuasion is always preferable to force, morally speaking, so it would be better to allow the effects of interaction between peoples and communities of different moral outlook to work towards the elimination of dubious customs.”¹³

We can see the following points in this passage:

- Persuasion is better than force. The state should persuade but might not intervene.
- Moral principles ought not to be imposed.

Kukathas does not like any procedure of enforcement of rights and of defence of rights; direct intervention with force by public authorities is something extraneous to his way of thinking:

¹² See *Cultural Toleration*, p. 84.

¹³ See *Cultural Toleration*, p. 89.

“conversion through persuasion is not as damaging to or dislocating of group life as invasion by an external power. Now this may well leave within the wider society a number of cohesive but oppressive communities: islands of tyranny in a sea of indifference. Against this, however, I would maintain that the decentralization of tyranny is to be preferred. One reason to prefer it is that while all power tends to corrupt, absolute power corrupts absolutely.”¹⁴

One of the assumptions of Kukathas is that absolute power would produce absolute corruption. Kukathas believes that a series of little tyrannical forms within a country would, anyway, be less dangerous than a great tyranny represented by the whole state organisation. As regards the way in which a group which has an oppressive disposition towards its members could be brought to change its attitude, Kukathas contends that persuasion is better than invasion by an external power: the state should try to persuade the members of the group to give up the oppressive disposition instead of enforcing the abandonment of these dispositions. It can happen that, in a society, there are islands of tyranny represented by some groups. Kukathas nonetheless prefers a decentralisation of tyranny to a condition in which there is a central tyranny. Power tends to corrupt, whereas absolute power corrupts absolutely: the presence of tyrannical groups is, in Kukathas’ opinion, less dangerous than the presence of a central institution that can have absolute authority over the whole society.

Moreover, in Kukathas’ view, the presence of an ultimate authority determining what is right and what is wrong would mean the end of liberalism: in a liberal society, there is a plurality of authorities establishing different ways of life. If, on the contrary, there is an ultimate authority establishing for every person what is wrong and what is right, there is no more space for toleration of different attitudes. Therefore, liberalism as toleration is lost:

“In a liberal society (...) there are many authorities governing a multitude of practices or ways of life – many of them competing alternatives. Such authorities are needed if those ways are to be lived without endless debate. If there is an ultimate authority, however, that determines what ways are morally acceptable, liberalism is lost.”¹⁵

¹⁴ See *Cultural Toleration*, p. 89.

¹⁵ See *Cultural Toleration*, p. 92.

No authority in a liberal state may determine what is morally acceptable. Kukathas' proposal is clear: toleration of different positions is the very essence of liberalism. Without toleration, there is no liberalism. Liberalism as toleration excludes the presence of a central authority which establishes common moral points. If there is such an authority, toleration disappears, and liberalism is destroyed. To maintain liberalism, toleration of different views ought to be guaranteed, even though these views imply tyrannical structures in some groups belonging to the public realm.

The objection that can be expressed against Kukathas' view is that Kukathas' interpretation of tolerance weakens the stability of a society. Since, within the interpretation of tolerance offered by Kukathas, the different groups of the public realm are completely independent of each other, we have only a sum of communities having contact with each other but remaining substantially extraneous to each other. Kukathas counteracts the objection in the following way:

"For, as I have said at the outset, there is no reason to begin by assuming that there is an established "we" in the form of the state which possesses the authority to determine how far to tolerate dissenting groups within its midst. (...)

It is not for the state to determine what forms – or form – the associations which comprise it will take. The state is a political settlement which encompasses these diverse associations; but it is not their creator or their shaper. This holds all the more strongly if the state is claimed to be a liberal state. The liberal state does not take as its concern the way of life of its members but accepts that there is in society a diversity of ends – and of ways in which people pursue them. It does not make judgments about whether those ways are good or bad, liberal or illiberal."¹⁶

Kukathas is consequent as regards his assertions:

- The state is for Kukathas only a sum of mutually independent aggregations and mutually independent groups.
- The state is nothing above aggregations and groups.
- There is no plurality in the form of a "we" which transcends the specific aggregations, and which consequently may determine the values of the different aggregations.
- Therefore, the state does not have the right to determine where tolerance can begin and where tolerance should end.

¹⁶ See *Cultural Toleration*, p. 94.

- If tolerance is assumed to be the principle of a state, toleration is always valid and without any exception.
- The state does not express judgments on the goodness or badness of the different groups and organisations which are present in society.

Kukathas expresses the following observations as regards the connection between liberalism and toleration:

“The value which is fundamental to liberalism is toleration. A society or community is a liberal one if, or to the extent that, it is tolerant. What it tolerates as a liberal society or community is dissent or difference (which is a kind of dissent insofar as living or believing differently involves an implicit repudiation of the norms or standards embraced by the majority, or by the dominant institutions of society). Toleration, in the sense in which it is being used here, is an undemanding virtue, since it requires little more than indifference to those who are, or that which is, tolerated.”¹⁷

The essential point is that there is no authority which can decide moral values. Toleration implies, in Kukathas’s view, that there are no leading values, no imposition of leading values, no politics of leading values, and no interference of any supreme authority with the principles of the different associations. Parallel associations not only exist, but they should exist without being disturbed by any authority of the state. The state exists only to guarantee the peaceful coexistence of the different components. Kukathas is aware of the problem of dissent in the community; he expresses the following considerations:

“Fundamental to the liberal standpoint is the conviction that individuals should not be forced to act against conscience – to act in ways they consider wrong. It is the value of liberty of conscience which lies at the core of the liberal ideal of toleration. In this regard, a society is a liberal one if individuals are at liberty to reject the authority of one association in order to place themselves under the authority of another ...”¹⁸

d) Coleman: choosing rights over culture

The analyses written by Doriane Lambelet Coleman describe the danger which can be represented by the assumption of determined cultural rights in juridical systems. To better analyse the question of cultural defences, I

¹⁷ See *The Liberal Archipelago*, p. 23.

¹⁸ See *The Liberal Archipelago*, p. 25.

would like to consider some of the subjects expressed in the article *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma*.

The title of the article introduces us to the main problem with which multiculturalists are confronted: if certain group rights are conceded, the equality of the citizens before the law can be in danger. Group rights can become a danger if they are admitted into the legal system. As regards the concept of individualising justice, Coleman says:

"The phrase describes the *process* by which criminal and constitutional law doctrine affords defendants a subjective evaluation of their moral culpability."¹⁹

To individualise justice means that moral culpability can be subjectively evaluated with regard to the cultural provenance of the person having committed certain crimes. Coleman analyses different cases in which the moral culpability of the accused person was annulled or at least strongly limited due to the influences represented by the cultural group and by the culture to which the accused person belonged. The influence of the culture has been considered as a factor which annulled or limited the responsibility of the accused person:

"In these cases, the defense presented, and the prosecutor or court accepted, cultural evidence as an excuse for the otherwise criminal conduct of immigrant defendants. These official decisions appear to reflect the notion that moral culpability of an immigrant defendant should be judged according to his or her own cultural standards, rather than those of the relevant jurisdiction. Although no state has formally recognized the use of exonerating cultural evidence, some commentators and judges have labelled this strategy the "cultural defense."²⁰

Cultural influences are used to find grounds which mitigate the criminal behaviour of the person who has committed a crime: these grounds limit the culpability of the person due to the cultural influences which have induced the person to commit a crime. The court decisions have the common characteristic that the moral culpability of certain persons has to be judged on the basis of their cultural standards: these cultural standards limit, in a certain measure, the objective jurisdiction. The strategy lying at the basis of the cultural defence is, in general, that the culpability of a person depends on the cultural environment from which a person comes.

¹⁹ See *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma*, p. 1093, footnote *.

²⁰ See *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma*, p. 1094.

“The cultural defense (and the issues it raises about the rights of immigrants to retain aspects of their cultures when they come to the United States) is an important part of the larger debate about multiculturalism which currently is prominent in academic, social, and political circles. In particular, this larger debate concerns whether there is and should be a unifying American culture that guides our institutions, including the justice system, or whether the United States is and should be a culturally pluralistic nation in all respect, including in the law.”²¹

The theme of the cultural defence is part of the debate on multiculturalism: applied to the specific case of the law system, the question is whether multiculturalism should involve the legal system too. Coleman discusses the problem with reference to the United States, but the question can be applied to every country. If elements coming from other cultures are introduced into the American law system, this procedure can lead to violations of the doctrine of the Equal Protection Clause expressed in the 14th Amendment of the American Constitution, on the basis of which all citizens ought to receive the same protection from the laws.

If certain cultural influences are considered with reference to the culpability of the persons, a situation in the law system comes about in which the victim does not receive the same protection from the law as other citizens have. At the same time, if certain mitigating circumstances are conceded on the basis of the influences of a culture, the defendant is not treated as other defendants who have committed the same crime but do not belong to the same culture: they do not receive the mitigating circumstances which other people receive since they do not belong to the culture for which the cultural defences are admitted. Coleman clearly expresses the conviction that, if the strategy of the cultural defences is accepted, the Equal Protection Clause²² is not respected. Coleman adds to her analysis the following points:

²¹ See *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma*, p. 1094.

²² The text of the Equal Protection Clause is the following:

“Section 1. All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws.” (see <https://constitution.congress.gov/constitution/amendment-14/>)

“For legal scholars and practitioners who believe in a progressive civil and human rights agenda, these illustrations also raise an important question: What happens to the victims – almost always minority women and children – when multiculturalism and individualized justice are advanced by dispositive cultural evidence? The answer, both in theory and in practice, is stark: They are denied the protection of the criminal laws because their assailants generally go free, either immediately or within a relatively brief period of time.”²³

- Women and children, who are in most cases the victims of the cultural defences, face the denial of the protection of the laws.
- Victims have no hope that the condition will change since the acceptance of the cultural defences exercises an influence also regarding their future ways of behaving.
- The law cannot exercise its deterrence power.
- The strategy of cultural defences can produce a series of precedents, which will endanger the effectiveness of the law.
- The cultural defences are a danger to the expansion of the protection of women and children.

Coleman often expresses in her study the opposite conception of “choosing rights over culture”. Rights ought always to have precedence over any cultural influence. She speaks with reference to the acceptance of the cultural defences of a balkanization of criminal law:

“(…) the use of cultural evidence risks a dangerous balkanization of the criminal law, where non-immigrant Americans are subject to one set of laws and immigrant Americans to another. This is a prospect that is inconsistent not only with one of the law’s most fundamental objectives, the protection of society and *all* of its members from harm, but also with the important human and civil rights doctrines embodied in the Equal Protection Clause. Thus, society as a whole is best served by a balance that avoids the use of discriminatory cultural evidence.”²⁴

- The results of the introduction of the cultural defences would be that non-immigrated Americans would be judged on the basis of the American law system and immigrants would be judged on the basis of a different law system.

²³ See *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals’ Dilemma*, p. 1095.

²⁴ See *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals’ Dilemma*, p. 1098.

- There would be no equality before the law. Cultural defences bring about discrimination between citizens: they compromise the equality of the citizens before the law.
- Cultural defences are incompatible with the aim of the laws which consists in protecting the members of society from damages. They are incompatible with the Equal Protection Clause of the American Constitution.

Coleman underlines that, once the influence of the culture on moral culpability is admitted, the full accountability for the actions is compromised:

“someone raised in a foreign culture should not be held fully accountable for conduct that violates United States law... [if that conduct] would be acceptable in his or her native culture”.²⁵

The whole system of the culpability of the defendant is damaged by the strategy of cultural defences: the defendant who has been raised in a foreign culture can be justified as regards his behaviour on the basis of his belonging to another culture which has determined or at least strongly influenced his behaviour. Thus, moral culpability is annulled or at least strongly diminished if the strategy of the cultural defences is accepted within the legal system:

“In those cases where cultural evidence is accepted as dispositive, the state effectively scraps conventional assault, battery, murder, and abuse analysis – all of which should result in a finding that the defendant had the requisite specific intent to commit the crime at issue – and is guided instead by a relative standard that denies moral culpability to some significant extent.”²⁶

In case the conception of the cultural defence is accepted, the state refuses to accept that the defendant is morally responsible. The protection against crime and the equal protection doctrine are damaged by the admission of cultural defences:

“Indeed, permitting cultural evidence to be dispositive in criminal cases violates both the fundamental principle that society has a right to government protection against crime, and the equal protection doctrine that holds that whatever protections are provided by government must be provided to all equally, without regard to race, gender, or national origin. (...)”

²⁵ See *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma*, p. 1101.

²⁶ See *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma*, p. 1123.

In fact, advocating the use of the cultural defense is problematic precisely because it focuses exclusively on the rights of the defendant, and thus fails entirely to consider the primary function of the criminal law, that is, the protection of victims and the public generally from criminal conduct.”²⁷

There are further points that Coleman criticises as regards the strategy of cultural defences.

- The fundamental principle that society has a right to government protection against crime is violated.
- The equal protection clause, thanks to which every individual has the right to protection against crime in an equal way as every other citizen has this right, is compromised.
- The strategy of the cultural defences is exclusively concentrated on the defence of the defendant and forgets that the first function of the criminal law is the protection of the victims.
- The individual’s interest in life and liberty is not defended if killings are excluded that are considered to be culturally motivated, or if other crimes are excluded from being considered as crimes since they are culturally motivated.

“The message is sent that if you are an immigrant, you are not guaranteed the right to choose to escape those aspects of your culture (or those stereotypes about your culture) that collide with the criminal law.”²⁸

The question of the message that is sent if the strategy of the cultural defences is accepted is essential: if a person is an immigrant, she can think that she is not guaranteed as regards protection from the laws in all cases which can be affected by the strategy of the cultural defences. The trust in the authority of the state is damaged in all those persons who can sense the danger of a diminution of their rights because of the acceptance of the cultural defences.

e) Barry: rights exclusively for individuals

Barry represents the position of acknowledgement of rights for individuals qua individuals. Rights belong to individuals qua individuals without consideration of their belonging to groups: rights belong to the individuals qua individuals, not to the individual since they are members

²⁷ See *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals’ Dilemma*, p. 1136.

²⁸ See *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals’ Dilemma*, p. 1137.

of determined groups. Social rights constitute, in the opinion of Barry, the integration of civil rights.

Liberalism is not for Barry:

- Indifferentism toward values.
- Toleration of any model of life and of organisation of groups within a country.
- Relativism of values.

Positively, Barry considers liberalism as:

- Affirmation and defence of civil rights and social rights.
- Autonomy of individuals and defence of this autonomy. This implies that the state has the precise duty to defend this autonomy.

Consequently, only those ways of life and organisations can be accepted, within a liberal perspective, that accept the autonomy of individuals and respect this autonomy. Liberalism is not the toleration of theories and ways of life that endanger the autonomy of individuals and that refuse the autonomy of individuals. The autonomy of individuals is the measure of judgment to evaluate whether a theory is a liberal theory or not. Barry believes that the concession of rights for groups compromises the equality of the citizens. If a group receives specific rights that another group does not have, the result is that the equality between citizens is undermined.

Barry believes that certain rights can be conceded to underprivileged groups. These rights should be eliminated, though, when the inequality and the disadvantages that these rights should solve are eliminated. These rights are not rights that are conceded to the group *qua* group, with reference to the culture of the group and with the aim to protect the culture of the group. These rights are conceded in order that a determined group which finds itself in a difficult economic condition can be helped economically and socially. Therefore, these rights are a kind of compensation. These rights are therefore conceded in order that the disadvantaged group can obtain the kind of equality which constitutes the ground principle of liberalism. Liberalism is the affirmation and promotion of equality among citizens when this equality is not present.

“The core of this conception of citizenship, already worked out in the eighteenth century, is that there should be only one status of citizen (no estates or castes), so that everybody enjoys the same legal and political rights. These rights should be assigned to individual citizens, with no special rights (or disabilities) accorded to some and not others on the basis of group

membership. In the course of the nineteenth century, the limitations of this conception of equality came under fire with increasing intensity from 'new liberals' and socialists. In response, liberal citizenship has, especially in this century, come to be supplemented by the addition of social and economic elements."²⁹

- Barry exclusively pleads for the existence of one and only one status of citizens (individuals are considered by Barry as individuals and not as members of groups).
- Every citizen ought to have the same legal and political rights.
- There should not be rights accorded on the basis of group membership.

Social and economic rights ought to integrate traditional civil rights:

"(...) the universal civil and political rights of citizens envisaged (if far from completely instantiated) by the French and American Revolutions were indeed insufficient, and need to be supplemented by universalistic social and economic rights. This line of thought, which does not denigrate universal civil and political rights but seeks to build on them, is in my view a development fully within the tradition of Enlightenment."³⁰

Civil rights have been integrated with universalistic social and economic rights. The integration of civil and political rights through social and economic rights constitutes, in the opinion of Barry, a development which comes about within the tradition of the Enlightenment. The extension of the rights exclusively regards, and ought to regard, citizens and not groups.

"For there may be cases in which a system of group-based rights for those suffering from systematic disadvantage will be a way of helping to meet the egalitarian liberal demand that people should not have fewer resources and opportunities than others when this inequality has arisen out of circumstances that they had no responsibility for bringing about. However, special treatment for members of disadvantaged groups is justifiable only for as long as the inequality persists. We may say, therefore, that the objective of special treatment for members of disadvantaged groups is to make the need for that special treatment disappear as rapidly as possible."³¹

²⁹ See *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, p. 7.

³⁰ See *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, p. 12.

³¹ See *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, p. 13.

- Barry admits that there can be cases in which a group of persons suffering from disadvantages can be helped to reach equality of position with the non-disadvantaged persons.
- It belongs to the egalitarian way of thinking that people should have the same opportunities.
- The special treatment for a group should nonetheless be suppressed when the inequality has disappeared.
- Special treatment should therefore disappear as early as possible, since inequality should be eliminated as early as possible.

As regards the principles defining liberalism, Barry expresses the following considerations:

“The defining feature of liberalism is, I maintain, the principles of equal freedom that underwrite basic liberal institutions: civic equality, freedom of speech and religion, non-discrimination, equal opportunity, and so on.”³²

Barry considers the following characteristics as the basic characteristics of liberalism:

- Civil equality.
- Freedom of speech.
- Freedom of religion.
- Non-discrimination.
- Equal opportunity.

Barry clearly expresses the duty of the liberal state to intervene not only against the protection from death but also from physical injury. The notion itself of a liberal state requires the intervention of the state in the case that there are dangers for the citizens:

“Any doctrine that gives the state the duty to prevent physical injury and death from being inflicted on its inhabitants will have the implication that the state should intervene. All that has to be said is that a liberal state is such a state.”³³

A liberal state, in Barry’s view, ought to prevent physical injury and death from being inflicted on its inhabitants. The state ought to intervene. Barry strongly denies that forms of cultural diversity may limit individual rights:

³² See *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, p. 122.

³³ See *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, p. 124.

“The defining feature of a liberal is, I suggest, that it is someone who holds that there are certain rights against oppression, exploitation and injury to which every single human being is entitled to lay claim, and that appeals to ‘cultural diversity’ and pluralism under no circumstances trump the value of basic liberal rights.”³⁴

f) Conclusion

Throughout the analysis, we were able to see different positions dealing with rights. Kymlicka suggests that traditional individual rights need integration in order that the system of rights can successfully face the questions and the problems of contemporary societies. If the state is indifferent towards the questions and the problems represented by a majority and a minority, the problems which can arise due to the presence of different groups in society will remain with disadvantages for the minority. The choice for non-intervention is, on closer inspection, a choice which goes to the advantage of a majority group within the state. Group rights are needed in order to protect minorities from majorities.

Kukathas limits the value of liberalism to toleration between the different groups composing a society, renouncing therewith any form of value associated with liberalism. Coleman considers the recognition of cultural rights as damaging at least certain aspects of the juridical system, such as the equality of the citizens before the law and the equal protection of the law. Barry admits as rights for groups exclusively affirmative actions: he considers as a kind of potential damage to individual rights, whichever concession of rights to groups.

The positions regarding rights, liberal theories and compositions of societies can be, therefore, interpreted in ways which are very different from each other. This difference is to be connected to the complexity of the structure which contemporary societies have.

BIBLIOGRAPHY

- BARRY, B., *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity, Cambridge, UK, 2001.
- COLEMAN, D. L., *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals’ Dilemma*, in: *Columbia Law Review*, Vol. 96, No. 5 (Jun., 1996), pp. 1093–1167.
<https://constitution.congress.gov/>

³⁴ See *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, pp. 132–133.

- KUKATHAS, Ch., Cultural Toleration, in: *Ethnicity and Group Rights*. Edited by Ian Shapiro and Will Kymlicka, New York University Press, New York and London 1997, pp. 69–104.
- KUKATHAS, Ch., *The Liberal Archipelago*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- KYMLICKA, W., *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- KYMLICKA, W., *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, Oxford 2007.

MODEL ȘI ANALOGIE: RAPORTURI EPISTEMICE ISTORICE

Ana BAZAC¹

Abstract: *The basis of the article is a semantic research of the concept of model: and its comparison with those of "concept", "theory", "paradigm" allows us to see what the specificity of the model as a cognitive approach consists of. However, abstract concepts – like those above – are ambiguous, and a quick point of their ambiguity helps us perceive both the problem of ambiguity itself and the concrete problem of distinguishing the "model". An essential means of constructing models is analogy. Highlighting the different aspects of its definition allows us to capture the evolution of scientific models according to the changing types of analogy. The model of science here is physics. Traditionally, the scientific model was based on analogies with natural phenomena. Because mathematics uses internal analogies, between mathematical problems and solutions, the mathematization of physics has led to the drastic limitation of analogies with natural phenomena and to the cascading emergence of models of physics. With all the physical object of physics and with all the "application" of mathematics to physical reality, mathematization has led to a production of models from models, hence from the reality of abstract mathematical objects, from the reality of abstract creation.*

But Artificial Intelligence (AI) – which is a production and offer of models for solving real problems in knowledge and the real world – is, although internally constituted on mathematical models, a creation through analogies with the real physical world. AI is trained/loaded with data and data processing algorithms. In principle and in perspective, the data loaded into AI is much more than that in the mind of a researcher. As a result, the analogies are also more numerous and more original, and, thus, the problem-solving models are better. And, just as the mathematization of sciences led to the forgetting of the initial analogies and the emergence of formalized models, so too AI creatively develops models from other models whose factual origin remained in the history of the cognitive approach.

Keywords: *idea, concept, theory, model, paradigm, prototype, scheme, ambiguity, analogy, mathematization, science and contemporary science, mathematical physics, Artificial Intelligence (AI).*

¹ Division of Logic, Methodology, and Philosophy of Science, Romanian Committee of History and Philosophy of Science and Technology, Romanian Academy.

Introducere

În cele ce urmează este vorba, în primul rând, de o *cercetare semantică* despre conceptul de *model*.

Cercetarea semantică este un izvor al analizei epistemologice. Deoarece „modelul modelului” este cel din *știință – cunoaștere întemeiată*, dacă mergem la sensul platonice originar al termenului –, deja ne lovim de caracterul insuficient al definițiilor, asumate convențional. Iar caracterul convențional al definițiilor ca atribuire de sensuri este măsurat de eficacitatea definițiilor: atât timp cât funcționează/„lucrează”, aceste definiții sunt acceptate. Dar echivocul, ambiguitatea semantică ce influențează *ideea pe care și-o face știința despre propriul său obiect*² pot impieta asupra exactității și eficacității ei, adică asupra „lucrului” ei.

În plus, aspectul metodologic al *alegerii* teoriei și modelului, al punctului de vedere – ce are în subtext convingerea adevărului acestora – arată, o dată mai mult, importanța discutării clare a indiciilor multiple ale premiselor /ipotezelor/tezelor/teoriei pe baza cărora se construiesc modelele. Dacă știința înseamnă rigurozitate în raționamentele logice – deci formalizare – ca dovadă a caracterului întemeiat al narațiunii sale despre cauze și condiții³, aceeași rigurozitate se cere și în examinarea punctului de plecare, a concepției cuprinzător structurante⁴. Acest aspect

² De fapt, formularea de mai sus este o figură de stil (sinecdocă). Nu știința, ci cercetătorii sunt cei care își fac o imagine despre obiectul științei.

³ Caracterul *riguros* al detectării cauzelor înseamnă, din punct de vedere filosofic, discernerea componentelor necesare dintr-un set de condiții ce, împreună, sunt suficiente pentru apariția efectului. Lars-Göran Johansson, *Philosophy of Science for Scientists*, Springer, 2016, p. 127.

⁴ Această concepție/teorie structurantă a fost numită, cum știm, *paradigmă* (Thomas Kuhn), adică „program de cercetare” (I. Lakatos, „Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes”, pp. 91-196. In: Imre Lakatos, Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965, volume 4, Cambridge at the University Press, 1970, p. 118 sqq. Dar el a folosit formula relativ la Alexandre Koyré – p. 92 – care determinase schimbările științifice de către revoluții „metafizice”. [Vezi *Études galiléennes* (1939), Paris, Hermann, 2008, de fapt, „atitudini metafizice”, p. 13, dar în capitolul *Le problème physique du copernicanisme* (pp. 166-204), Koyré a demonstrat că metafizica lui Giordano Bruno, având în subtext fizica sa antimatematică, nu a putut să se opună metafizicii aristotelice, ci a rămas cantonată în metafizica lui Copernic; că Tycho Brahe a lucrat în aceeași

metodologic arată *determinarea socială a științei*, dincolo de circumscrierea acesteia în cadrul său formalizat. Ignorarea acestui aspect metodologic permite preluarea necritică – deci neștiințifică, exterioară logicii științei – a unei teorii: preluare bazată pe argumentul informal al autorității. Ceea ce duce nu doar la o piedică a progresului științei, ci și la alterarea concepției despre adevărul științific: autoritatea este aici ceea ce dă adevărul unic și nechestionabil. Coexistența și raportul dintre tradiția științei (a fiecăreia în parte) și invenția științifică sunt, aici, supuse metodologiei autorității.

În sfârșit, micul popas semantic din articol atrage atenția asupra unui moment originar al construirii (spontane/naturale și științifice) a modelelor: *analogia*. Iar evoluția științei, determinată de nevoia de cunoaștere precisă a lanțurilor de corelații și cauze, a dus la o *schimbare a locului și rolului analogiei în știință*. Într-un înțeles mai degrabă potrivit paradigmei *aristotelice-baconiene* – care, desigur, nu a matematizat știința –, modelul științific matematizat era (doar) o formalizare a observației asupra sensibilului, ajutată de o analogie tot în sensibil. Adică știința este aici în esență observație asupra sensibilului, experiență sensibilă, și doar pe această bază vine matematica cu precizia dată de calcul. Aristotel a considerat că nu se poate matematiza calitatea, și deci nu se poate deduce de aici mișcarea naturii. Dimpotrivă, în alt înțeles, *galilean*, fără matematizarea naturii nu apare nici calitatea și nici mișcarea, deoarece *matematizarea înseamnă relevarea necesității, deci a esenței*, și nu simplul calcul

metafizică și fizică aristotelică; la rândul său, Johannes Kepler, creatorul termenului de inerție și care a dezvoltat o fizică astronomică nouă bazată pe geometrizarea spațiului a fost, din punct de vedere filosofic, un om al Evului Mediu, mai aproape de Aristotel decât de Descartes sau Galileo. Iar în capitolul *Le « dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde » et la polémique anti-aristotélicienne* (pp. 205-238), Galileo este un părinte fondator al fizicii moderne bazate pe matematizare, iar pentru a demonstra cu mijloacele acestei fizici care acum se sprijină hotărât pe matematică este nevoie de o fundamentare filosofică nouă, deci Platon bazat pe geometrie și, mai mult, pe o filosofie matematică dialectică, în loc de Aristotel ce credea în perfecțiunea cercului. (Pentru diferența dintre acest Platon și cel mistic, Léon Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912, pp. 43-70: Platon a promovat unirea dintre analiza matematică ce se bazează pe o percepție științifică a concretului cu sinteza dialectică ce pleacă acum de la ipotezele-concluzii evidențiate de analiză și ajunge la principii (p. 56)].

al accidentelor. Doar scolastica – a arătat Descartes⁵ – a redus matematica la un calcul mecanic subordonat. Or, în acest înțeles modern, matematizarea contemporană nu doar că a dus la mutarea sensibilului la sfârșitul teoriei matematizate, ca verificare post, ci modelele matematizate își au originea în alte modele matematizate, iar sensibilul stă sub/este sub matematizare. Imaginația – ca facultate a teoretizării sensibilului (Kant) – s-a schimbat ea însăși: parcă prima este acum imaginația modelului matematizat, iar sensibilul este văzut așa cum ne arată acest model. Tocmai această schimbare are loc la Inteligența Artificială (IA): imaginea sensibilului este dată prin modele matematizate, iar modelele lumii sensibile sunt deja generate numai de modele matematizate. Dar, pe baza acestor modele matematice interne, IA este capabilă să multiplice și să ridice la un nivel foarte înalt modelele de descriere a lumii reale. Funcția modelelor IA devine generarea realității (sensibile).

Iar atunci, dilemele etice legate de raportul dintre om și IA – care se scaldă în aceeași realitate – pot fi soluționate prin modelul simplu al creării unei realități prielnice ambilor. Dar toată această schiță a evoluției modelelor și analogiei – *analogie naturală–știință matematizată–IA* – este, ea însăși, doar un model: *formalizarea totală a științei nu este posibilă*. Nu neapărat în sensul că deocamdată nu este posibilă, ci în sensul că nu există o fundare ultimă a formalizării (sistem formal ultim, dat ultim, limbaj privilegiat)⁶. Totuși, încă o dată: deși *teoria matematică* se referă la obiecte care nu există fizic, *obiectele matematice*, ele corespund naturii și cunoașterii ei prin experiență într-un mod esențial: iar teoria lor captează chiar esența realității sensibile, deoarece ea captează raporturi necesare în cadrul acesteia. Progresul științei moderne nu putea și nu poate avea loc în afara *matematizării* sale.

În sfârșit, ca fiecare concept abstract, și termenul de model are un aspect *obiectiv* și unul *subiectiv*. Ceea ce, dintr-o dată, ne apropie de complexitatea problemei definirii, mai frust, de *ambiguitatea* termenilor abstracti. Aspectul obiectiv constă în *evidențierea condițiilor/determinațiilor necesare* pentru

⁵ În *Discours* (1637), cf. *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, VI, *Discours de la méthode et Essais*, Paris, Léopold Cerf, 1902, p. 7, utilizarea matematicii în artele mecanice a relevat caracterul ei solid dar încă nevalorificat.

⁶ Vezi și Jean Ladrière, *L'articulation du sens. 2. Les langages de la foi*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1984, pp. 49-50.

constituirea și îndreptățirea unui concept. Aspectul subiectiv constă în *decelarea și propunerea*⁷ unei/unor condiții din ansamblul celor necesare, și în contrapunerea condițiilor alese celor general-necesare.

Deconstrucție a conceptului de model: genuri proxime și diferențe specifice

1. Înainte de toate, modelul este o *idee*: care are intenția să reprezinte realitatea fizică și cea ideală. În ceea ce urmează ne ocupăm doar de modelele pentru reprezentarea lumii ideale, adică a teoriilor; iar modelul ideal al teoriilor este teoria științifică. (Prima observație metodologică aici: pe când modelele obiectelor fizice *se aseamănă* cu realitatea (fizică, desigur), modelele teoretice *corespund* teoriilor, de abia acestea din urmă fiind construite prin asemănarea cu realitatea. Caracterul metodologic al observației constă în importanța distincției între modelele *fizice* care au o asemănare structurală, și modelele *teoretice* care sunt bazate pe izomorfism/corespondență matematică).

Gândurile, inerent articulate/desigur, doar cele articulate, sunt – după intuiții, fulgurații, fragmente de lucruri/idei – reprezentări ale *intenției* de a înțelege un lucru și manifestări *sintetice* în a-l înțelege. Această sinteză, realizată prin *judecăți* (elemente logice ale/în operațiile mentale epistemice), este/a fost numită *idee*. După cum se știe de la Kant, ideea nu este doar o *reprezentare* – nu discutăm aici despre funcția de mediere, reprezentare și exprimare de sens a limbajului – ci și o *re-producere*, adică nu doar o imagine prezentificată ci și una prelucrată/produsă prin conexarea și evaluarea altor idei și altor doar imagini și doar concepte. *Ideea este o reprezentare*⁸ *conștientă conceptuală, îndeplinită prin conexarea conceptelor*⁹, deci o sesizare (și construire) a sensurilor lucrurilor din realitate.

⁷ Numai în modelul ideal al științei, deci din punct de vedere exclusiv epistemologic, este propunerea dependentă doar de criterii universale de cunoaștere.

⁸ Deoarece s-a amintit conceptul de *realitate* și cel de *reprezentare*, să reținem aici – deoarece discutăm despre cunoaștere – doar că realitatea este constituită din *obiecte* ale intenției noastre de cunoaștere. Presupozițiile de bază sunt existența obiectelor și, desigur, vizibilitatea lor potrivit momentului și nivelului de cunoaștere. Aceste presupoziii nu relativizează obiectele, și nu le transformă în existențe efemere determinate de subiect – ca în caricatura idealismului lui Berkeley – ci înseamnă, pur și simplu, că realitatea are culoarea/consistența/forma pe care le sesizează oamenii.

2. Semnificațiile par a fi prinse în *concept*. Ca urmare, acesta este al doilea *gen proxim* al „modelului”. *Conceptele* abstracte, care sunt construite/prelucrate prin conexarea și evaluarea *altor concepte abstracte* și cărora nu le corespund direct experiența – opus *noțiunilor* concrete¹⁰, ce reflectă direct experiența (ex. roșu etc.) și celor abstracte, ce reflectă indirect experiența, sintetizând semnificații generale ale noțiunilor concrete (ex. culoare) – ci *judecata asupra și în cadrul conceptelor abstracte*, au fost numite de Kant, *transcendentale*: nu *transcendente* în sensul comun al termenului (domeniu al absolutului dincolo de percepția umană) – deoarece sunt tot rezultatul construcției din minte – ci constituind un „strat”/„nivel” în cadrul acestei construcții și care explică fenomenul de *cunoaștere* ca atare: care nu este doar o reflectare animală a concretului prezent, ci o *articulare* a generalizării și *explicării* acestei reflectări, deci a *operării* cu concepte abstracte și într-un registru din ce în ce mai universal¹¹ și din ce în ce mai

Vezi Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935). 4. Auflage, Berlin: Walter de Gruyter, 1965, ca *Ontology: Laying the Foundations*, Translation and Introduction by Keith R. Peterson, Walter de Gruyter, Berlin, 2019, p. 96: „Conștiința științifică percepe aceeași realitate naturală a lumii. Modul de a fi al obiectului nu este modificat de progresul cunoașterii. Fizica are o suspiciune critică că atomul ar putea fi construit complet diferit față de ceea ce descriu modelele atomice predominante. Cu toate acestea, presupuziția evidentă în concepția ipotetică este că, indiferent de ceea ce tratează conceptul de atom, acesta este la fel de real ca și alte lucruri. Modul de a fi al realității nu este în discuție, ci doar forma sa particulară și determinarea. Tocmai această determinare ar trebui investigată”. Deci faptul că *există* (atomi) nu este disputabil, dar *cum arată* (acești atomi) este mereu în funcție de cunoaștere.

⁹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Traducere, Studiu introductiv, Studiu asupra traducerii, Note, Bibliografie selectivă, Index de concepte german-român, Index de concepte român-german de Rodica Croitoru, București: Editura Paideia, 2019, ideile sunt conexate arhitectonic conform scopurilor de comprehensiune și acțiune, A 318, p. 307; B 375, p. 613.

¹⁰ Kant le denumeste *reprezentări empirice* (de ex., roșu), deoarece *notiunea* corespunde intelectului, este un concept *pur* (puritatea ce caracterizează conceptele este rezultatul și dovada operațiunii de sinteză), dar originar în *intelectul* care generalizează, deci sintetizează *indirect* obiectele experienței (în exemplul din text, culoare). În limbajul actual, este vorba de noțiuni abstracte ce *mediază* între reprezentările empirice și, pe de altă parte, obiectele experienței. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, A 320, p. 308; B 377, p. 617.

¹¹ Vezi concepte universale ca modele, sau ca idealuri.

construit¹²; nivelul „transcendental” – adică, mai puțin intimidant, nivelul conceptelor abstracte și al judecăților cu și dintre acestea (și fără corespondență directă cu experiența, dând *a priori*-ul, cunoștințele necesare și universale care sunt condiția oricărei cunoștințe întemeiate, în orice caz, a științei) – nu este doar absolut necesar pentru procesarea mentală umană ci, astfel, și (a) un dirijor al acestei procesări și (b) superior în această procesare: nivel la care *se urcă* în urma efortului de înțelegere și de la care *se coboară* pentru a da judecăți coerente legate de noțiunile concrete/care dă cadrul judecăților legate de aceste noțiuni și de concepte.

Conceptele abstracte sunt, la fel ca noțiunile legate direct sau indirect de concret, instrumente de recunoaștere a realității și de creare mentală a acesteia. Această *funcție instrumentală* se realizează prin tipurile conceptelor care, în știință, sunt: concepte calitative (generice/tipare – care dau genurile și calitățile ce, în fond, clasifică lucrurile), comparative, cantitative (așa cum sunt fin analizate de Blaga¹³), conceptele-imagini (ca la Goethe, *Urphänomen*), tipurile ideale¹⁴, conceptele hermeneutice¹⁵. Iar astfel, conceptele sunt constructe intelectuale: ce sunt generative de alte concepte, desigur odată cu dezvoltarea teoriilor, și în relații de dependență reciprocă și feedback.

Blaga a evidențiat o caracteristică importantă a conceptelor abstracte, ce ne folosește și în înțelegerea modelelor. Conceptele *abstracte* – și nu noțiunile concrete, deoarece ele sunt imediat descifrate de intuiția comună¹⁶ – semnalează *paradoxuri*¹⁷. Adică sensul lor constă în *coexistența* unor

¹² Ca în matematică.

¹³ Vezi Ioan Biriș, *Lucian Blaga. Conceptele dogmatice*, Cluj-Napoca: Editura Școala Ardeleană, 2020.

¹⁴ Tipurile ideale sunt doar *criterii* sau *jaloane*, nu modele/teorii care ar cenzura absolut cercetarea, observația științifică. Sir Arthur Eddington (1882-1944), cel care a confirmat experimental teoria relativității generale a lui Einstein (1919), a dat *contra-exemplul* în care teoria ar fi Procust cu patul său, iar călătorii ar fi cercetătorii.

¹⁵ Ioan Biriș, *Conceptele științei*, București: Editura Academiei Române, 2010.

¹⁶ Lucian Blaga, „Manuscrite blagiene transcrise”, I, [Manuscrisul nr. 6572, fără titlu], în *Apostrof*, Anul XXXVI, nr. 5 (420), 2025, p. 16: „Sinteza dialectică se face prin concret (AB, ca la Hegel, cum a arătat Blaga). Sinteza dogmatică e imposibil de realizat în concret”.

¹⁷ *Ibidem*: „Dar nici orice construcție paradoxală – nu e o dogmă. Dogma e un fel între multe altele.

aspecte contrarii, dacă nu și contradictorii, deci – spre deosebire de situația conceptelor concrete care, la Hegel, sunt rezultatul unei sinteze dialectice în care contradicția este cumva rezolvată – implică nu doar principiul logic al terțului inclus¹⁸ ci și principiul semantic al integrării referinței la mai multe planuri într-una și aceeași entitate cognitivă. De ex. „un întreg/sistem/organism” înțeles ca sumă a părților este un plan, să-l denumim al descrierii cantitative, iar în același timp înțelegem că „un întreg este mai mult decât suma părților”, acest sens fiind alt plan, să-l denumim al evaluării intensionale (al discernerii sensului global). Atunci când folosim conceptul („întreg”/„sistem”/„organism”) îl folosim *integral* – desigur, în funcție de informație și educație/experiență – cumva „intuind”/„simțind” ambele planuri. Caracterul paradoxal al conceptelor abstracte este doar *implicit*, ceea ce nu le micșorează caracterul provocator.

3. Ca urmare, fiind *abstracte*, conceptele sunt și „teorii”, adică deja *idei coerente despre* un lucru sau altul: *ideile despre* nu sunt definiții, ci sugerează elemente și direcții de anchetă¹⁹: *în judecăți*. De abia acestea vor forma teoriile. Sau, mai precis, conceptele abstracte sunt *sugestii teoretice* care invită implicit la descifrarea caracterului lor paradoxal. Dar faptul că este vorba doar de sugestii teoretice ale conceptelor este foarte important:

Astfel de construcții paradoxale, cari nu sunt dogme:

1. ipotezele (cu contradicții interioare): ficțiunile lui Vaihinger (contradicția acestor paradoxii degradează contradicția la rangul de simplă ficțiune);
2. construcțiile metafizice dialectice: paradoxiile sunt rezolvite prin „dialectică”, „ritm”, „totalitate concretă”.
3. construcțiile metafizice idealiste: paradoxiile sunt rezolvite prin aceea că termenii contradicțiilor sunt luați drept simple produse ale reflexiunii. Se postulează un $\times$ transcendent – care depășește termenii, afirmă termenii paradoxiei, punându-i totodată ca insuficienți (fictivi).

Față de aceste paradoxii constructive – dogma își rezolvă paradoxiile prin postularea unui transcendent în care raportul dintre termeni e tocmai afirmat”.

¹⁸ De ex. „totul”/„unul”/„întregul”/„sistemul” care nu înseamnă doar suma părților, ci ceva mai mult din punct de vedere calitativ. Aceste concepte abstracte ce par a semna paradoxuri – iar la Blaga cer și trimit la o „gândire dogmatică” ce este gândirea ce acceptă ceea ce intuiția infirmă (azi vorbim de teorii ce, la prima impresie, sunt contraintuitive) – sunt, de fapt, construcții mentale ce unesc concluzii de ordin diferit, le-aș numi „mecanice” (sistemul = suma părților) + „relativiste” (sistemul în sine este unu, are forță de entitate).

¹⁹ Cele mai evidente sunt conceptele *tipuri ideale* și conceptele *hermeneutice*.

deoarece aceste sugestii *nu* sunt soluții clare, precise – așa cum sunt teoriile ca atare –. În acest sens, conceptele pot fi folosite în *limbajul comun*: aici, partenerii de dialog pot avea un miez comun pentru un concept folosit de toți, dar în același timp fiecare dintre ei poate presupune că ei toți dau același sens conceptelor, deși fiecare dă alt sens²⁰. Asta arată, o dată mai mult, că forma conceptelor doar sugerează că *semnificațiile conceptuale/conținutul conceptelor* sunt istorice, dependente de context. Dar tocmai aceste semnificații conceptuale sunt *cadre ce modelează judecățile*²¹.

4. Deoarece l-am amintit pe Blaga, să reținem și conceptul său de *dogmă* – opus sensului comun al acestui cuvânt (cunoaștere neverificată și nesupusă analizei critice) – reprezentând, dimpotrivă, un set de judecăți ce vor să explicitizeze caracterul paradoxal (deci dogma e o „paradoxie explicită”²²) al unor teorii. Mai precis, dogma este o formulă metafizică ce are un sens metodologic, adică o formulă operativă și inovativă: o teorie – deci un set de judecăți, de raționamente – ce asumă și explicitizează niște contradicții structurale între elementele luate în seamă și, astfel, ce provoacă efortul de a crea noi teorii²³. Dogma blagiană este o etalare asumată a unei contradicții ce, tocmai pentru că există, provoacă efortul de cunoaștere și este productivă, creatoare de cunoaștere.

Model și teorie

5. *Modelul* este, însă, mai mult decât un concept. El *nu* este ambiguu, adică sugerând multe sensuri pe multe planuri, ci, dimpotrivă, *precis*. Astfel, el *nu* este o *paradigmă*, adică un set de *principii-cadru*, principii generale pentru un domeniu sau o direcție de cercetare, ci, dimpotrivă, o reprezentare *precisă* referitoare la o problemă *precisă*. Deci, deși conceptele

²⁰ Asta duce la caracterul politetic al conceptelor: deci nu că au mai multe sensuri, ci că sunt folosite în același dialog cu sensuri diferite, desigur neexplicitate. Vezi Raymond Boudon, *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris : Fayard, 1990, pp. 139-140.

²¹ De ex., una este să vorbim despre democrație în sensul liberal original/utopic – în care toți cetățenii au aceleași drepturi politice și juridice, iar drepturile juridice implică sacralitatea contractelor odată semnate – și alta este să folosim cuvântul democrație atunci când această sacralitate a contractelor este încălcată.

²² Lucian Blaga, „Manuscrise blagiene transcrise”, *ibidem*.

²³ Ana Bazac, “Lucian Blaga and Thomas Kuhn: The Dogmatic Aeon and the Essential Tension”, *Noesis*, XXXVII, 2012, pp. 23-36.

s-au caracterizat și în a fi teorii, iar teoriile se pot defini și ca modele, adică moduri de concepere/rezolvare a unor întrebări despre lucruri, modelele – ca și teoriile (deci spre deosebire de conceptele abstracte) – sunt *clare*: și *deschise* numai din punctul de vedere al conținutului lor concret care invită la confirmarea/infirmarea lor, la dezvoltarea lor, dar care, metodologic, sunt *închise*/date pe baza presupunerii mentale asumate a întemeierii, a raționalității lor. Sigur că *paradigmele* sunt modele – generale și cuprinzătoare – dar nu toate modelele sunt paradigme. Totuși, toate modelele sunt teorii/implică teorii.

De ce? Deoarece teoriile – concret, în știință, deoarece nivelul superior al teoriilor este în știință, iar acest nivel luminează mai ușor specificul gnoseologic al constructelor mentale – spre deosebire de concepte, nu sunt sugestii, ci soluții clare, precise. Tocmai această constrângere epistemică a teoriilor generează noi concepte: legate de problema cercetată²⁴.

A) Chiar teoriile care se avansează ca încercări, soluții posibile (cu diferite grade de probabilitate) sunt *clare*, deoarece declară, își declară de la început caracterul de variantă, de expunere a posibilului. Ceea ce nu mărește neapărat caracterul *provocator* al teoriilor: deoarece teoriile ca atare și, mai mult, toate constructele cognitive sunt provocatoare, deoarece toate sunt elemente ce articulează raportul dintre subiect și realitate, declanșând astfel noi experiențe, noi întrebări și noi răspunsuri, noi verificări, într-o spirală infinită. Ele sunt și instrumente cognitive de cunoaștere și definiții, adică rezultate ale cunoașterii, reflectând contextele concrete ale spiralei cunoașterii.

B) Știința operează și cu concepte non-politetice – fiecare având un sens precis și acceptat și folosit de comunitatea științifică – și cu concepte politetice. Acestea din urmă apar mai degrabă în științe sociale sau în unele umanioare, dar oricum din știință nu se pot exclude conceptele politetice²⁵.

²⁴ Un exemplu este cel al mărimii, proporției, scării, vezi Nicolai Harmann, pp. 207-252 (invarianța, modelele, simetria, din jurul scării). Dar vezi și Cristian Suteanu, *Scale: Understanding the Environment*, Springer, 2022.

²⁵ Raymond Boudon, *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, p. 332. Dar vezi evidențierea precedentului temporal al conceptului politetic asupra celui monotetic, o demonstrație a necesității și fenomenului permanentei redefiniri în cercetare, Michael Kleineberg, "Monothetic Classification and Polythetic Classification:

O tendință a fost și este *impunerea* ideii că noțiunile politetice din știință²⁶ și din discursul public ar fi concepte non-politetice. Desigur că nu această impunere este soluția, ci *precizarea și critica științifică* a sensurilor conceptelor folosite, adică a *criteriilor* în stabilirea acestor sensuri. Redefinirea termenilor nu este superfluă²⁷, cum crede Boudon (*ibidem*), ci dimpotrivă face parte din efortul științific de adâncire a cunoașterii: cu condiția ca redefinirea să aibă loc într-un dialog al comunităților științifice, ceea ce înseamnă, cum arăta Popper demult, preluarea de către toți membrii ai unei comunități a argumentelor celor mai fiabile.

C) *Politetic* nu înseamnă *polisemic*. Adică nu este vorba de o rezolvare de tip eliminativist – care elimină/selectează din definirea unui concept doar trăsături ce pot fi regăsite în toate obiectele din clasa care este definită – sau de tip esențialist, care caută trăsăturile esențiale ale clasei, evidențiind pluralitatea sensurilor și ale clasei și ale obiectelor din ea. Cele două rezolvări aparțin de strategia epistemică în sine. Conceptul de politetic se referă, însă, la utilizarea cu sensuri diferite – chiar și opuse – a aceluiași concept într-un dialog, fiecare participant, sau cel puțin unul din ei, considerând că toți ceilalți dau conceptului sensul pe care el îl dă. Strategia „instinctivă” de cunoaștere este, încă o dată, de asumare a polisemiei – ceea ce nu înseamnă relativism epistemic – și de precizare a sensurilor asumate.

Modelele reflectă teoriile asumate: ele sunt precise, țintite, în cadrul acestor teorii, adică în funcție de sensurile din *acea* teorie. Ca urmare, modelele sunt clarificatoare în și pentru *acea* teorie. Dar – inclusiv pentru că teoria este bazată pe principiul abducției – al deciziei (cumva o ghicire) de alegere a teoriei, deoarece ea pare cea mai bună²⁸ – modelele par a fi și ele realizate abductiv: capacitatea lor explicativă este acceptată tocmai pentru că ele sunt reduceri, simplificări, deci par să ușureze înțelegerea. Dar nu există o suprapunere/repetare a capacității explicative a modelului

A Cognitive-Developmental Perspective”. In: *Knowledge Organization across Disciplines, Domains, Services and Technology*, Ergon Verlag, 2022, pp. 159-171.

²⁶ Chiar „știința” este un concept politetic.

²⁷ Vezi Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi, “The Polythetic-Prototype Concept of Caste”, *Anthropos*, Bd. 81, H. 4./6., 1986, pp. 637-642.

²⁸ Aici perspectiva despre raționamentele prin abducție (Peirce etc.) este înrudită cu teoria despre ipotezele științifice.

și a teoriei: fiecare are și capacitatea de a îmbogăți inedit cunoașterea²⁹, adică de a declanșa legături, inferențe, ipoteze.

6. Dacă modelele sunt teorii – ca modele ale teoriei – ele au o *dublă funcție*: 1) descriptivă și predictivă (modelul *cum*) și 2) explicativă (modelul *de ce*). Tocmai această dublă funcție, care este a teoriei, permite distingerea între modele: unele sunt modele ale teoriei, deci au cele două funcții; altele au numai funcția descriptivă și predictivă, iar atunci sunt subordonate teoriei – nu egale cu ea – adică îi sunt unelte. Iar limita de aplicabilitate a uneltelor nu poate fi depășită: descrierea și prezicerea comportamentului unui sistem fizic nu este și explicare a cauzelor acestui comportament.

Modelul între schemă și cea mai perfectă redare a obiectului experienței

7. Modelul este *reprezentarea selectivă și schematică dar precisă a unor idei, în sensul de raționamente coerente centrate pentru a rezolva o problemă, adică o întrebare, deci în sensul de teorie despre un fenomen sau, cu un termen științific mai propriu, despre un sistem*. Modelul este, în primul rând, o *formă a datului teoriei* – iar punerea în formă este *formalizare*, formalizarea acestui dat –. Altfel spus, modelul este un mod³⁰/șablon mental al cărui structură apare prin *comparare*, deci *analogie*³¹ posibilă între lucruri cunoscute și lucruri ce

²⁹ Lorenzo Magnani, *The Abductive Structure of Scientific Creativity: An Essay on the Ecology of Cognition*, Springer, 2017, pp. 31-46.

³⁰ *Modulus*, diminutiv de la *modus* – măsură (în sens de etalon), mod. Adică și unitate de măsură – care reprezintă un raport –, sau parte componentă la care poate fi redus un obiect fizic.

³¹ Rolul comparării, analogiei și metaforelor a fost evidențiat demult în discuția filosofică despre cunoaștere și limbaj. O apropiere a acestor procese și a figurilor de stil metaforice de conceptul de model a fost realizată recent de Daniela M. Bailer-Jones, "Models, Metaphors and Analogies", 108-127, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, (Edited by Peter Machamer and Michael Silberstein), Malden, Ma., Oxford, UK, 2002. Analogia este o comparare *explicită* care *explică* prin exemple intuitive (Aristotel se referă la analogia dintre teoria lui Thales despre pământul care plutește pe apă așa cum plutește o bucată de lemn – vezi Aristotle, *De Caelo*, Translated by J. L. Stocks, Oxford, 1922, II, 13, 294a 30-31). Metafora este o comparare *implicită* care *explică* prin transferul înțelesului dintr-o expresie/descriere cunoscută, obișnuită asupra unui fenomen nou, neobișnuit. Sunt diferite grade de metaforicitate, dar modelele metaforice sugerează mereu un aspect nou ce trebuie studiat. În orice caz, folosirea modelelor metaforice – care

urmează să fie cunoscute. Înțelegerea presupune, înainte de toate, interesul față de un lucru și, în același timp, încrederea/optimismul că acest lucru poate fi cunoscut: deoarece el este „ca și”/ „ca și cum” ar fi asemănător cu un lucru cunoscut. Iar modelul este imaginea clară a lucrului de cunoscut, pe baza unor prezumții – care sunt idei, teorii (sau doar ipoteze, dacă vrem să fim riguroși) – asumate explicit. De ex., aici, conceptul de model este configurat prin compararea cu conceptele de idee, concept, teorie, paradigmă.

Analogia și modelul dau/sugerează imagini/reprezentări *fragmentate*, deci doar aspecte ale fenomenului cercetat. În acest sens, și deși fiecare model în parte este precis, cunoașterea dată este doar aproximativă³². Realitatea – deoarece înseamnă experiență – este mai bogată decât modelul, deci e nereductibilă la model: deși noi o cunoaștem prin fațetele aduse în conștiință de model. Ca urmare, deși existența modelelor expres considerate social duce și la tendința de lenevire a minții în efortul de a infera mai departe – să nu uităm: gândirea însăși realizându-se prin modele, ideile fiind moduri, deci modele de rezolvare a problemei existenței unui lucru – impulsul realității care chestionează modelele și criteriile potrivit cărora sunt create, este contra-tendința celei de mai sus.

8. Conceptul care ne ajută să sesizăm specificul modelului față de conceptele abstracte este *prototipul*. Noi suntem obișnuiți cu acest termen din tehnologie, unde el este numele primului obiect descifrat și realizat dintr-o gamă de obiecte dezirabile și după care se construiesc *n* copii ale lui. La Kant prototipul/arhetipul/imaginea originară (*Urbild*) este *ideea maximală* despre un lucru, adică ideea care descrie forma cea mai perfectă a acelui lucru. Este, cu un alt cuvânt, *idealul*: chiar dacă ideea nu se poate realiza, ea este reperul pentru lucrurile care se explică și se așază sub acea idee. Prototipul este *ideea ridicată la maximum-ul său*³³. Este ca Ideea lui Platon, șablonul care dă forma lucrurilor așezate sub acea Idee. Și într-adevăr, nu este prototipul tehnic obiectul perfect, maximum-ul atins într-un anumit cadru spațio-temporal pentru un obiect cu parametrii doriți?

este expres declarată ca moment inițial al studiului – nu trebuie confundată cu exprimarea metaforică ce nu trebuie să apară la sfârșitul studiului.

³² Vezi Gaston Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, (1928), Troisième édition, Paris: Vrin, 1969; și Stephen Toulmin, *The Philosophy of Science. An Introduction*, London: Hutchinson's University Library, 1953, p. 105.

³³ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, A 317, p. 306; B 374, p. 615.

Modelul este reprezentarea gândită ca fiind *cea mai bună* a unui lucru (într-un cadru spațio-temporal, deci în funcție de referențiale și instrumente cognitive precise), adică a unui sistem de relații și elemente.

În acest fel, modelul este un *standard*: încă o dată, obiectul mental și comunicat ce dă *măsura/planul* obiectelor din clasa sa, parametrii obiectelor din această clasă. Mai disecat, modelul dă *criteriile* ce trebuie avute în vedere pentru înțelegerea lucrului. Într-o analiză fenomenologică, am putea spune că modelul, deși precis, *nu este un construct rigid*, deoarece – pliiind datul teoriei pe exigențele unei formalizări pentru a face acest dat accesibil, adică asimilabil de conștiință³⁴ – el implică invitația de a-l transcende. Modelul presupune mereu avertismentul – prezent în conștiință – că el trebuie dezvoltat, completat, deoarece altfel conștiința ar avea la îndemână și ar produce numai schițe subiective și inerent reductive. Ca urmare, și în această analiză, modelul este creator.

Legat de acest sens maximal al modelului, să reținem și termenul de *exemplu* cu varianta sa de *exemplu perfect*. Exemplul nu explică nimic, doar ilustrează, și prin aceasta întărește teoria din spatele/amonteale său. Dar exemplul perfect³⁵ ridică această funcție de întărire – prin confirmare – a teoriei: exemplul perfect chiar sugerează că teoria nu poate fi infirmată, deși el doar strânge într-o reprezentare ilustrativă elementele calitative ale obiectului/fenomenului/teoriei. Cumva din această cauză exemplul perfect este și substantivizat ca *exemplar*, adică reprezentant al clasei fenomenului studiat.

Un tip special de exemplu perfect și, în același timp, de prototip, de standard este ceea ce s-a numit *dovada conceptului/dovada principiului*, adică

³⁴ Deci modelul „este o simplă punere la dispoziția conștiinței a unui dat sau a unei serii de date menite nu doar să îi îmbogățească conținutul, dar să i-l îmbogățească într-un anumit fel, ca această îmbogățire să fie căutată de către conștiință pentru un scop precis”; această interpretare fenomenologică a fost făcută pentru conceptul de informație (nu pentru cel de model), de către E. Moutsopoulos, *Conformisme et déformation. Mythes conformistes et structures déformantes*, Paris: Vrin, 1978, p. 13.

³⁵ *Exemplul perfect* al unei anumite calități se cheamă în greacă παράγωον. Dar acest cuvânt mai înseamnă și model, specimen, dar și cel care acționează, *agentul, creatorul*. Fără multă speculație, am putea să spunem că modelul are putere de creație, de a declanșa creația mai departe.

un model ce urmărește să demonstreze că teoria din spatele său poate fi aplicată în realitate, este fezabilă³⁶.

9. Reprezentarea modelică este *schematică*: deoarece această reprezentare este menită tocmai să dea o idee principală despre legăturile/logica sistemului de înțeles. La Kant, schema este reprezentarea/imaginea *metodologică* pentru *legătura/corespondența dintre conceptele cele mai abstracte/generale și, pe de altă parte, lucrurile experimentate senzorial*: prin intermediul judecăților cu funcțiile lor și prin intermediul conceptelor *empirice*, intuite ușor în reprezentări empirice; prin intermediul conceptelor *pure matematice*, legate de senzitivitatea *a priori* a spațiului și timpului; prin intermediul conceptelor pure ale înțelegerii, adică al *categoriilor*. Adică schema ca atare este transcendentă, și în plus aplicarea categoriilor la obiecte ca atare este transcendentă. Caracterul metodologic al schemei înseamnă că schema ca atare nu este o reprezentare a obiectelor, ci un set de reguli de derivare/tragere/corespondență a unui obiect la un concept general, și reguli de transpunere a sensului conceptelor la obiecte. Schema este metodologia *sine qua non* pentru ca un lucru să fie cunoscut, deoarece cunoașterea are loc numai prin concepte³⁷.

În conceptul folosit astăzi în științe – și, în general, în epistemologie – modelul este o *schemă* deoarece este o simplificare, potrivit unor *criterii explicite*, a constituirii și funcționării unui lucru. În acest sens, un model este o *reducere* – clar înțeleasă și asumată – a unui lucru la o structură de relații și elemente, considerată esențială sau principală în înțelegerea aceluia lucru. Ceea ce înseamnă că modelul asumă faptul că el este numai un moment în construcția teoretică: deoarece teoria nu aspiră la reducere, ci la o completare progresivă.

10. Deoarece întreaga gândire se derulează prin discernere, comparare, integrare, ea (gândirea) este o suită de modele: succesive, înglobate și înglobante – ca în păpușile Matrioșka – minimaliste și maximaliste, deci de reducții de diferite feluri.

³⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Proof_of_concept. Dar vezi și un exemplu de asemenea demonstrație, Steven Abel, Michael Spannowsky, "Observing the fate of the false vacuum with a quantum laboratory", 2020, [arXiv:2006.06003](https://arxiv.org/abs/2006.06003).

³⁷ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, A 140, p. 198: schematismul intelectului este procedeul prin care schema conceptului poate fi aplicată unui obiect oarecare.

11. Modelul *nu* este paradoxal, chiar dacă el arată expres contradicții ale fenomenului modelat și, astfel, provoacă atenția asupra lor: el dă o imagine care este coerentă.

12. În orice caz, modelul este mereu corespunzător obiectelor/clasei de obiecte de interes. În acest sens, el este o descriere a acelui obiect cu ajutorul conceptelor din domeniul ce include acel obiect sau care se poate lega de el. Iar când vorbim despre obiect, includem în clasa obiectelor și – cum s-a văzut de la Kant – strategiile metodologice de abordare a lucrurilor: harta este un model, dar există și *diferite tipuri* de hărți, pentru același lucru, desigur. În acest sens, modelul este „personalizat”, adică dedicat unei/unor obiective precise. Ca urmare, modelul *descrie, explică, ilustrează și prezice*. Dar, încă o dată, modelul se referă la un referențial potrivit unor criterii, deci descriptori, dar fenomenul este complex, are multe fațete ce trebuie puse în lumină și cu alte modele, și cu alți descriptori.

Astfel, modelul *nu este, totuși, Teoria*, ci doar un aspect și o parte a ei. Un câmp de fenomene e acoperit de mai multe modele și mai multe teorii. Niciun model nu este exhaustiv, ci este mereu dintr-o anumită perspectivă pentru o problemă dată. Iar în acest sens, nu există o „teorie ultimă”, nicio descriere nu este completă, modelul fiind schema prescurtată ce permite comunicarea (specialiștilor).

Posibilitatea modelului științific

13. Cele de mai sus au dorit să califice conceptul de model, în cadrul metodologic cunoscut al ambiguității conceptelor.³⁸ Dar problema este cum are loc trecerea de la premisele (de ex. modelele) *exprimate logic într-o formă* la concluzie: iar răspunsul este că premisele și concluzia trebuie să fie *exprimate la fel, în aceeași logică*³⁹. Iar această problemă se continuă, din nou, cu întrebarea despre reflectarea realității de către modele. Răspunsul este, și aici, că nici realitatea nu poate fi dedusă din model și nici modelul din realitate – exemplul este cel al diagramelor razelor din optica geometrică și, pe de altă parte, fenomenele pe care le reprezintă –. Dar că modelul conține tot ceea ce e prezent în observații, dar în manieră sintetică și coerentă. Doar

³⁸ Așa cum a apărut deja, toate conceptele din tripticul principal – concept, teorie, model – sunt ambigue. Totuși, suprapunerea lor este relativă. Putem totuși să discernem diferențe specifice.

³⁹ Stephen Toulmin, *The Philosophy of Science. An Introduction*, p. 106.

că tocmai acest rezultat sintetic și coerent trebuie înțeles, adică cercetătorii trebuie să fie antrenați să știe să aplice modelele la fenomene⁴⁰.

14. Deoarece modelele sunt exprimate și prin imagini – despre care azi se spune că fac cât mii de cuvinte – să reținem că, indiferent de puterea lor semnificativă, pentru a avea o explicare coerentă potrivit standardelor științifice este necesar ca imaginile să fie însoțite sau urmate de explicarea obiectivelor științifice concrete care au dus la crearea lor (cauzare, corelații, legi, abateri și excepții). Cu alte cuvinte, imaginile, diagramele, chiar ferestrele de formule de semne (ca în chimie, de ex.), trebuie însoțite de interpretarea lor/teoria lor.

15. Aici trebuie să ne oprim un moment pentru a preciza mai mult conceptul de *formalizare*. Formalizarea este o descriere nouă, exterioară narațiunii în limbaj natural⁴¹, a unui fenomen prin semne (inclusiv diagrame) și formule construite convențional sau considerate convențional ca reprezentând precis un element, un aspect, o calitate (ca posibilitate a existenței sale/a cantității) a fenomenului și care sunt puse în relații. Formalizarea este fie prin semne *nematematice* fie prin semne și operații *matematice*. Ambele tipuri de formalizare au fost create în vederea decelării mai clare a raporturilor și structurilor din realitate. Decelarea matematică nu doar introduce *precizie* în distingerea și raporturile dintre fenomene/elementele unui sistem, ci și *evidențiază* aceste raporturi care, altfel, din simpla observație empirică, nu ar fi apărut/ar fi apărut mai greu și mai târziu. Altfel spus, formalizarea matematică a adus în câmpul conștiinței lucruri noi: rezultatul ei este o realitate mai bogată. Formalizarea matematică a fost și este, în esență, *calcul* al raporturilor și problemelor deja evidențiate de diagrame și formule nematematice. De fapt, acestea sunt însoțite de ecuații ce dau temeiul: fără aceste ecuații, diagramele ar rămâne descrieri intuitive.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 108-109: „Fizica nu stă în formule, așa cum au sugerat ei și așa cum suntem adesea înclinați să presupunem, la fel cum nici capacitatea de a te orienta nu face parte dintr-o hartă. Problema aplicării calculului teoretic rămâne în fizică problema centrală, căci o știință nu este nimic dacă legile sale nu sunt niciodată folosite pentru a explica sau prezice nimic”.

⁴¹ Dar descrierea științifică însăși a realizat o formalizare *avant la lettre* în limbajul *natural*. Toate conceptele ce au semnalat aspectele noi descoperite în realitate, deci au corespuns acestor aspecte, au fost puse în relații coerente și au dat astfel forma cunoașterii acelor aspecte și, astfel, au constituit jargonul de specialitate.

Exemplul emblematic este *fizica matematică*, ce vizibilizează ipotezele fizicii astfel încât aceste *ipoteze devin teorii: ecuațiile devin teoria*, sau *miezul teoriei* care, în lipsa ecuațiilor, ar rămâne descrieri empirice intuitive⁴². Mai mult, ecuațiile permit autonomizarea diagramelor/azi, imaginilor în 3D, astfel încât *ansamblul diagrame-ecuații* poate fi discutat *separat* de fenomenul empiric (în exemplul teoriei undei, ecuațiile permit înțelegerea undei dincolo de aspectele speciale date de tipul și locul undelor – mecanice, electromagnetice –).

Autonomizarea modelului (de explicare) față de fenomenul demonstrat experimental – în cadrul modelului modern al științei în care experimentul fizic, anterior sau/și ulterior teoriei, este dovada credibilității și admisibilității acesteia – a permis și dezvoltări ale acestui model care chiar nu au fost generate de demonstrații experimentale ale unui fenomen înainte necunoscut⁴³ și care, o dată mai mult, generează noi modele, adică sisteme de ecuații și teoreme matematice ce *pot fi dovedite matematic dar care sunt contraintuitive în fizica clasică*: totul plecând de la prezumții fizice intuitive – de ex., legat de ecuația lui Schrödinger (1926), posibilitatea teoretică de a separa și urmări mișcarea unui singur atom, și liber de influența oricărei forțe, ecuațiile mișcării sale putând fi apoi generalizate și pentru atomul din câmpul de forțe – și de la prezumții fizice demonstrate matematic (comportamentul cuantic și ca particulă și ca undă). Aplicabilitatea generală în fizica cuantică a ecuației lui Schrödinger – explicând, între altele, radiația discontinuă prin schimbarea frecvenței emiterii, fiecare schimbare de frecvență generând un salt în emiterea radiației, și, legat de acest fenomen, dezintegrarea uraniului prin emiterea unei particule de către nucleu, deși energia acestuia nu permite emiterea potrivit mecanicii clasice – stă în *funcția de undă* ce conține întreaga informație despre starea *probabilă* a unei particule⁴⁴, adică situația

⁴² Vezi *ecuația undei*, care descrie undele/câmpurile de unde staționare mecanice și electromagnetice.

⁴³ Ecuația lui Schrödinger despre mișcarea unei particule cuantice, ca funcție de undă, dependentă de impuls și timp. Ea explică comportamentul tuturor particulelor cuantice – așadar, funcția sa predictivă este totală – iar această adecvare a fost dovedită experimental prin măsurarea parametrilor unei cuante în mișcare controlată.

⁴⁴ Starea probabilă a unei particule are ca premisă evidențiată cuantic, *spațiul configurat* – din posibilitățile de situare aici potrivit coordonatelor multiple ale

parametrilor /coordonatelor particulei, și care este, cel puțin deocamdată, un instrument matematic pentru aflarea probabilității locației particulei în funcție de *măsurarea* coordonatelor. Dar nu putem cunoaște starea/locația decât dacă măsurăm, iar măsurarea dă mereu o stare într-un spațiu probabil, deci într-un spațiu format din ansamblul probabilităților coordonatelor: ceea ce înseamnă că o nouă măsurare dă o altă locație, iar asta presupune că, între timp, și coordonatele s-au schimbat⁴⁵.

Măsurarea presupune o prezumție nu simplist subiectivistă – deoarece măsurarea e repetabilă, deci controlabilă – ci una care depășește cu totul perspectiva realistă naivă: *lumea* în principiu obiectivă este în funcție de ceea ce cunoaștem despre ea; iată, inclusiv despre fenomene cuantice demonstrate matematic, dar contraintuitive în perspectiva clasică. Ceea ce înseamnă că valorile lumii – AB, nu doar cuantice – sunt nu proprietăți intrinseci/date imuabile, ci „proprietăți relaționale”, analog cu ceea ce se întâmplă în lumea fizicii clasice⁴⁶.

Așadar, interpretarea *de către fizicieni* a modelelor fizicii este exprimată *formalizat*: adică *teoria*, explicarea cauzală are loc în forme matematice care, de abia apoi sunt condensate, eventual pentru nespecialiști, în limbajul natural. Deci mai precis, trebuie să distingem între modele în imagini și, pe de altă parte, modele matematizate. Acestea din urmă sunt clar inserate tot

acestor posibilități, date atât de coordonatele multiple ale particulei (și ale tuturor particulelor dintr-un sistem) cât și de coordonatele observatorului (fizice și psihice), și ale instrumentelor de măsurare – și nu spațiul fizic din mecanica clasică.

⁴⁵ Această perspectivă potrivit căreia fiecare măsurare dă o nouă locație este o dovadă matematică în lumea cuantică a faptului evidențiat în lumea mezzo-fizică în care trăiesc oamenii – observatori – atât a coexistenței dintre schimbarea superficială și păstrarea așa-numitei identități, cât și a schimbării cel puțin superficiale a ambelor entități din relație. Filosofii antici au formulat asta ca mișcare în care suntem antrenați și față de care ne păstrăm identitatea. „Nu te poți scărda de două ori în aceeași apă a râului”, a observat Heraclit. Dar cel care se scărda este, pe de o parte, același de cele două ori – din moment ce este observator al ambelor momente – iar pe de altă parte, diferit deoarece și el se schimbă, ca și apa râului.

⁴⁶ Harvey R. Brown, “Aspects of objectivity in quantum mechanics”, In Jeremy Butterfield & Constantine Pagonis, *From Physics to Philosophy*. Cambridge University Press, 1999, pp. 45–70 (p. 62). Dar și detaliata analiză epistemologică Steven French & Juha Saatsi (Eds.), *Scientific Realism and the Quantum*, Oxford University Press, 2020.

într-o teorie matematizată, doar aceasta fiind „tradusă” în limbaj natural. Dar, datorită caracterului matematizat al fizicii (și al științelor) contemporane, chiar eficiența modelelor în imagini cere explicație matematizată.

Și, deoarece am atras atenția asupra *interpretării*: explicația *tehnică* în fizica de astăzi are loc în limbaj matematic, dar pe de o parte, ea cere o suplimentare a acestei explicații dintr-o perspectivă *exterioară* conceptelor și cauzării tehnice: aceea a unei anchete asupra domeniului ca atare, dincolo de calcul și formalizare⁴⁷. Dar de fapt, ancheta asupra domeniului poate fi făcută și rămânând în cadrul tehnic formalizat: dacă cercetătorii privesc formalizarea domeniului în cheie istorică⁴⁸.

16. Pentru același obiect științific există diferite tipuri de modele – deci și sincronic, nu doar diacronic. Tipurile diferite de modele sunt determinate nu doar de fațeta specifică pe care o iau în seamă modelele, ci, evident, și de teoriile respective.

17. Modelele asumate sunt generatoare de ordine în știință, adică dau direcțiile de cercetare a problemelor prinse de modele. Acest fenomen are consecințe pozitive, dar dacă atmosfera peri-știință obstrucționează spiritul științific ca atare, critica liberă în cadrul științei, el poate avea și consecințe negative.

18. La fel, respectarea standardelor științei generează un spor formidabil în cunoaștere. Dar iată, optimismul frazei trebuie să fie interpretat nu doar în cheie epistemologică, ci și într-una de sociologie a științei și într-una de sociologie: de ex., asumarea rigidă a unei teorii poate duce la o proliferare a cercetărilor cu un grad redus de relevanță. După cum, sporul în cunoașterea formalizată poate mări ecartul epistemologic între specialiști și publicul general: *dacă* educația acestuia transmite o perspectivă a-științifică despre – să formulăm filosofic – raportul dintre subiect și obiect. Această perspectivă transmite o *imagine mitică* despre știință și teoriile ei: epistemologic, imaginea mitică se formează atunci când într-o disciplină sau într-un domeniu, apărând o teorie nouă, cu valoare de adevăr, teoria veche își manifestă inerția (vezi perioada dintre apariția teoriei moderne heliocentrice și asumarea ei normală). Sociologic, imaginea mitică este

⁴⁷ Van Fraassen în J.E. Wolff, “Naturalism and the interpretation of quantum mechanics”, pp. 103-119, în Steven French & Juha Saatsi (Eds.), *Scientific Realism and the Quantum*, ed. cit.

⁴⁸ *Ibidem*.

populară atunci când, pe terenul educației precare, mesajele peri-știință induc teorii iraționale.

Modelul matematic al științelor

19. Matematizarea modernă a științelor și, concret, a fizicii⁴⁹, a constatat în evidențierea relațiilor cantitative dintre fenomene și în eficiența dovedită a acestei evidențieri cantitative. Cauza și rostul matematizării au fost *transformarea descrierilor calitative ale obiectelor în descrieri cantitative, calculabile și înțelegerea modului în care se trece de la observații calitative în limbaj natural la reprezentări cantitative ale acestora*. În principiu – și cu atât mai mult vizibil în dezvoltarea teoriilor – modelele matematice corespund teoriilor pe care le reprezintă, iar această corespondență este *matematică* (izomorfism în înțeles matematic): ea presupune o măsurare ca *structură similară* a modelului matematic cu teoria, indiferent de felul diferit al elementelor reale acoperite de teorie⁵⁰. Din acest punct de vedere, corespondența modelului este cu *conceptul ideal* din teorie⁵¹, și mai mult – și, cu atât mai mult cu cât e vorba de teorii complexe – modelele matematice sunt de mai multe feluri și împreună *dau teoria*. Cu alte cuvinte, teoria sistemelor complexe este matematizată de la început, ca modele ale teoriei. Îndepărtarea de modelele empirice de la începutul științei moderne este clară. Mai mult, din nou, modelele matematice „stabilesc realitatea”, adică dau teorema reprezentativă pentru aceasta: iar aceasta arată că orice *model* empiric corespunde cu *modelele* matematice⁵². Altfel spus, formalizarea matematică este indispensabilă pentru înțelegerea lumii fizice.

20. Cu toate acestea, un aspect esențial al modelului matematic este caracterul său *descriptiv* și *predictiv*. Lui îi lipsește caracterul *explicativ-cauzal* în mod direct. El arată doar *ce* se întâmplă în relațiile dintre obiectele matematice luate în calcul, iar *dovezile* corectitudinii raționamentelor matematice reprezintă doar un „adevăr” *matematic*: coerența soluțiilor și corespondența lor cu regulile, axiomele și teoremele folosite. Dar eficiența modelelor matematice a reliefat tocmai principiul unei corespondențe între

⁴⁹ Otávio Bueno and Steven French, *Applying Mathematics: Immersion, Inference, Interpretation*, Oxford University Press, 2018.

⁵⁰ Patrick Suppes, *Representation and invariance of scientific structures*. Stanford: CSLI Publications, 2002, p. 54.

⁵¹ Lars-Göran Johansson, p. 192.

⁵² Patrick Suppes, *Representation and invariance of scientific structures*, pp. 3-4.

adevărul matematic și cel fizic⁵³. Argumentul despre rolul *euristic* al matematicii – adică de ofertă de metode și reguli de descoperire – a fost asumat de către susținătorii caracterului *explicativ* al matematicii: faptul că reprezentarea matematică introduce în sistemul fizic reprezentat elemente și proprietăți care sunt noi, nu erau cunoscute înainte de începerea formalizării, deci că sistemul fizic se restructurează în cunoaștere, el determinând fasonarea ipotezei matematice și „explicația prin constrângere”, faptul că demersul matematic se bazează, astfel, pe „inferențe ampliative”, demonstrează puterea euristică a matematicii și în cadrul ei și pentru lumea fizică⁵⁴. Dar oare acest argument nu presupune că, de fapt, manipularea reprezentării matematice prin introducerea ipotezelor

⁵³ Sorin Bangu, “Mind the gap: noncausal explanations of dual properties”, *Philosophical Studies*, 181, 2024, pp. 789–809: reprezentările matematice ale unui sistem fizic au puterea de a-l explica *descriptiv*, deci au o proprietate explicativă duală (și în matematică și în domeniul fizic ca atare). Deci, spune autorul, o asemenea explicație este non-cauzală. Deoarece orice determinație este o cauză, iar explicația cauzală a neglijat unele determinații pe care tocmai explicația descriptivă matematică le relevă.

Observații. 1) Această capacitate descriptivă a reprezentărilor matematice este esențială în IA. 2) Analiza cauzală a lucrurilor sub toate aspectele este un proces determinat de experiența istorică a oamenilor. Adică oamenii au descoperit cauze pe măsură ce noi și noi aspecte în relațiile lor cu mediul social s-au dovedit a fi esențiale. Iar distincția operată de filosofie între aspecte/cauze a reflectat determinarea și gnoseologică și social a procesului menționat.

Cumva o ilustrare și a observației și a poziției autorului de mai sus a apărut și în Mary Leng, “Models, structures, and the explanatory role of mathematics in empirical science”, *Synthese*, 199, 2021, pp. 10415–10440. Explicația matematică descriptivă este numită *structurală*, cu argumentul că structura matematică ce descrie fenomenul fizic arată că, tocmai potrivit aspectelor fizice transpuse matematic în această structură, fenomenul are loc.

Argumentul de susținere a caracterului explicativ al matematicii a apărut, dar ca argument al caracterului explicativ al dovezii în cadrul matematicii, și la Mark Steiner, “Mathematical Explanation”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 34, No. 2, 1978, pp. 135-151: O demonstrație explicativă face referire la o proprietate caracterizatoare a unei entități sau structuri menționate în teoremă, astfel încât din demonstrație este evident că rezultatul depinde de proprietatea respectivă (p. 143).

⁵⁴ Emiliano Ippoliti, “On the heuristic power of mathematical representations”, *Synthese*, 200, 5, 2022, article number 407, pp. 1-28.

și elementelor arată rolul explicativ al matematicii pentru lumea fizică prin evidențierea elementelor ce corespund unor parametri fizici?

Totuși, indiferent de această corespondență, modelul matematic nu explică în mod direct *de ce* este un sistem fizic într-un fel sau altul, ci arată doar *cum* este acesta dacă parametrii săi – transformați în variabile matematice – au diferite valori/coeficienți și cum se schimbă sistemul odată cu schimbarea altor parametri matematici. Această *cauzalitate descriptivă* – sistemul este așa deoarece parametrii x , y , deci acești parametri sunt cauza schimbării sistemului – nu este *cauzalitatea genetică ce implică telos-ul sistemului*⁵⁵, și care este nu doar aceea clasică și pre-Newton ci și aceea considerată de filosofie. Relevarea cauzalității în ambele forme⁵⁶ este *asimptotică* nu doar în matematică, iar cauzalitatea descriptivă nu este opusă celei „statice”: de fapt, ambele se completează, fiind versanți ai cercetării științifice.

„Adevărul” matematic nu este, însă, echivalent cu adevărul unei teorii fizice/despre lumea fizică. În acest sens, obiectele matematice nu sunt reale în sens fizic ci, încă o dată, constructe intelectuale⁵⁷. Totuși, atât timp cât există ființe raționale – ca să folosim generalizarea pe care a făcut-o Kant – aceste constructe au o realitate imaterială/intangibilă⁵⁸: adică toate obiectele matematice sunt obiect pentru subiecți, sunt luate în seamă, evaluate și apreciate, iar rezultatele matematice – aceste evaluări și aprecieri – sunt criterii obiective de judecată mai departe. Constructele matematice sunt ca *valorile* care sunt – să nu-l uităm nici acum pe Kant – concepte

⁵⁵ Sunt denumirile mele (AB).

⁵⁶ Aceste două feluri de explicație au fost formulate și ca explicație și înțelegere: iar împotriva ignorării explicației cauzale genetice, a fost propusă și soluția epistemologică a unirii celor două teorii, împreună cu considerentul fin al variației acestora în diferite câmpuri și probleme matematice și al caracterului vizualizat – deoarece vizualizabil – al înțelegerii matematice, Jamie Tappenden, “Proof Style and Understanding in Mathematics: Vizualization, Unification and Axiom Choice”, pp. 147-214. In Paolo Mancosu, Klaus Frovin Jørgensen, Stig Andur Pedersen (Editors), *Vizualization, Explanation and Reasoning Styles in Mathematics*, Springer, 2005.

⁵⁷ Este o perspectivă de nominalism matematic.

⁵⁸ Acest punct de vedere este consonant cu demonstrația, cu argumente matematice, a prezenței *ontologice* a obiectelor matematice, Sorin I. Bangu, *The Applicability of Mathematics in Science: Indispensability and Ontology*. Palgrave Macmillan, 2012.

transcendentale, abstracții din abstracții forjate din procesare mentală, și care au o putere incomensurabilă asupra lumii umane. Și matematica are putere causală asupra acestei lumi, chiar dacă – iată un paradox – ea însăși nu dezvăluie direct cauzalitatea fizică.

21. Se bazează oare modelele matematice pe analogii?

Conceptul de analogie este și el ambiguu: el înseamnă, din punct de vedere *gnoseologic* original, că oamenii caută să cunoască un lucru nou prin referirea la lucruri deja cunoscute, iar lucrurile cunoscute sunt, într-o *ontologie* originală a analogiei, cele din lumea fizică apropiabilă natural. Istoric – și desigur în istorie nu există borne absolute demarcând concepții absolut discontinue⁵⁹ –, fizica *de tip aristotelic-medieval* a dezvoltat, într-o manieră metafizică, concepte abstracte intuite din realitate (plecând de la *observarea fenomenelor naturale* și analogiile între acestea) dar/și considerate cauze ale fenomenelor naturale (de ex. impulsul mișcării explicat prin *virtus motiva*, iar inerția – prin *vis insita*, sau mișcarea unui corp nu poate fi separată de motorul mișcării). Ca urmare, comparațiile și analogiile între diferite tipuri de mișcări etc. aveau loc exclusiv în limitele permise de aceste concepte. Fizica *clasică*⁶⁰ (Galileo, Newton), ce a ajuns la matematizare, a dezvoltat teorii științifice plecând de la *concepte*⁶¹ supuse *experimentului* și transpunerii și verificării matematice (de fapt, geometrice). Natura oferea probleme, analogiile doar ușurau și certificau teoriile. În fizica nouă (Einstein), formarea ipotezelor a accentuat această schimbare ce implică mereu o schimbare în *filosofia* ce subîntinde teoriile fizice ca atare. Și le este și cadru de bază: deci și generatoare de probleme. În acest sens, construirea ipotezelor și teoriilor fizice contemporane are loc printr-o puternică legătură cu filosofia.

⁵⁹ De ex. Newton a folosit multe analogii din natură – Sir Isaac Newton, *Optics or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light* (1704). Based on the Fourth Edition, London 1730. With a Foreword by Albert Einstein, An Introduction by Sir Edmund Whittaker, A Preface by I. Bernard Cohen, And An Analytical Table of Contents prepared by Duane H. D. Roller, New York, Dover Publications, 1952 – pe care le-a transformat imediat în experimente geometrizate.

⁶⁰ Koyré a folosit această denumire. Dar în nota 3 la Introduction (p. 11), a ținut să sublinieze (volumul a apărut în 1939, să nu uităm): „În urma revoluției științifice din ultimii zece ani, pare că e preferabil să îi rezervăm epitetul de modern și să numim fizica pre-cuantică drept clasică”.

⁶¹ Adică, în fapt, ipoteze.

Ca urmare, *pe de o parte, epistemologic*, modelele matematice și funcționarea lor presupun analogii. O problemă se rezolvă pe baza analogiei cu modelele de rezolvare a acelui tip de probleme, adică pe baza elementelor matematice (axiome, teoreme, proceduri de inferență) cunoscute.

Dar cum funcționează analogiile? Acestea sunt, oricum, doar *momente declanșatoare* ale rezolvării. Modelele matematice sunt construite intelectuale care *doar ca* idei – teoreme cu axiomele și structura lor – sunt imagini mentale ori, ca rezultat/cunoștințe ce există în minte ca modele sunt imagini mentale. „Ecuția liniară este o ecuație algebrică polinomială și se rezolvă în forma algoritmică de bază $a x + b = 0$ ”. Fraza este un model, desigur, iar copiii ce învață matematică învață modele de acest fel. Dar atunci când li se dau exerciții cu mai multe variabile etc., ei nu le mai rezolvă întorcându-se în minte la forma analogică simplă de mai sus, ci, cunoscând semnificația matematică a fiecărui semn din ecuații și a regulilor de construcție matematică, și desigur și formulele pentru ecuații liniare complexe, ei inferă și deduc soluția nouă adecvată exercițiului complex⁶².

În sens larg, adică mai degrabă gnoseologic, *cunoștințele sunt modele*, dar în sens strict matematic, rezolvarea matematică este construcție adecvată problemei⁶³. Desigur că matematicienii compară și problema cu familia de probleme asemănătoare, după cum compară și soluțiile date în problemele din această familie. Și ei pot, pur și simplu, să aplice aceste soluții (ce, acum, sunt modele), după cum ei pot să încerce soluții noi. Oricum, *analogiile au loc exclusiv în cadrul matematic, formalizat*. După cum, pe măsură ce problemele devin mai complicate – inclusiv fiind aplicate la probleme

⁶² Acest demers – model de gândire în matematică – este asemănător cu acela din învățarea vorbirii (din punct de vedere gnoseologic). La început, copiii învață semnificația fiecărui cuvânt, dar apoi, odată ce le-au învățat, ei le folosesc în situații/configurări lingvistice noi fără să se mai gândească la modelul original în care semnificația era legată de o situație, să spunem, originală. Astfel, *cuvintele par a se detașa de semnificații, și ele sunt folosite cumva automat* (desigur, copiind discursuri auzite): parcă mintea trimite gurii cuvintele cele mai potrivite pentru situația existentă; adică structurile mentale ale înțelegerii – modelele de semnificații și corespondențe – se exprimă articulat, dincolo de istoria constituirii acestor modele. Așa se explică și aparenta dificultate de a exprima ce înseamnă, totuși, cuvântul/expresia, deci, în ultimă instanță, ideea exprimată de aceasta.

⁶³ Dar acest tablou al rezolvării matematice este un model al înțelegerii oricărei probleme în general.

complicate ale sistemelor fizice complexe – analogiile sunt urmate de soluții inedite.

Și atunci, *pe de altă parte*, forma analogică indispensabilă în constituirea oricărei cunoașteri nu mai legitimează din punct de vedere ontologic definirea matematicii la fel cu definirea unei cunoașteri a lumii fizice exterioară matematizării. Modelele matematice nu fac analogii cu lumea fizică reală, neconstruită – ele doar descriu matematic această lume și doar verificarea în această lume certifică adecvarea și corespondența modelelor cu ea – și nu se bazează pe (astfel de) analogii.

22. Modelele matematice sunt predictive în două sensuri: ele arată cum trebuie rezolvată matematic o problemă matematică de același fel cu modelul și, astfel, și cum poate fi rezolvată matematic o problemă a sistemelor fizice complexe.

23. Astfel, modelele matematice sunt *reprezentări*: nu atât ale realității fizice sensibile, cum ne-am grăbi să spunem, ci ale nivelului nostru de a înțelege proprietățile acesteia. Ca urmare, în principiu aceste modele nu pot să reprezinte totul din realitate. Dar ele ne permit să calculăm, „fără prea multă justificare, un mare număr de rezultate cantitative”⁶⁴.

Modelele create de IA

23. Este vorba, cum știm, de un *sistem de programe* ce sunt, în fapt, matematice, și care converg pentru a realiza corespondența dintre elemente ale lumii fizice și simbolurile matematice și, pe baza *învățării* acestei corespondențe ce înseamnă *datele* în modelul IA, pentru a selecta și a manipula date din lumea fizică astfel încât rezultatul/rezolvarea acestei manipulări să fie construirea de *cunoștințe noi* ce, la rândul lor, schimbă datele existente în memoria IA.

Primul program în ordinea construcției logice a IA este programul pentru *memorie*, adică pentru înmagazinarea datelor. El este realizat pe baza teoriilor asociației semantice și el însuși constă în patru momente: cel al asocierii dintre cuvinte și simbolurile matematice ce semnalează acțiuni, obiecte, proprietăți și relații; cel al asocierii dintre cuvinte și semnificații; cel al memoriei scurte legate de comanda imediată ce șterge cumva asocierile făcute în urma altor comenzi – la om, intenția imediată „pune între paranteze” intențiile existente anterior –; și cel al învățării formelor gramaticale, program ce include cunoștințele realizate prin programele

⁶⁴ Patrick Suppes, p. 467.

anterioare dar care implică recunoașterea și generalizarea formelor gramaticale doar din cuvintele din comenzi. Astfel, odată cu această generalizare, deci învățare a formelor gramaticale, se întăresc asociațiile menționate ale cuvintelor odată cu reprezentările lor simbolice. Iar „atunci când asocierile incorecte sunt șterse prin învățare ulterioară, formele gramaticale bazate pe astfel de asocieri sunt, de asemenea, șterse”⁶⁵.

Există, desigur, programe pentru învățarea limbajului intern, adică al semnificației abstracte a simbolurilor și, încă o dată, pentru învățarea asocierii dintre acest limbaj intern și comenzile în cuvinte ce se referă la lumea exterioară, fizică⁶⁶.

Există apoi, programe de înțelegerii a denotării, adică reguli și algoritmi pentru înțelegerea comenzilor, adică a cuvintelor și frazelor, inclusiv a celor care nu au un denotat – ca articolul – sau al căror denotat este o proprietate abstractă ca poziționarea spațială și temporală, sau a cuvintelor cu mai multe denotate.

Iar pe baza celor de mai sus, s-au creat și se creează IA/programe specializate pentru nu doar înmagazinarea și clasificarea datelor dintr-un domeniu de cercetare, ci și crearea de cunoștințe noi și obiecte noi care îmbogățesc realitatea⁶⁷.

Toate aceste programe implică și duc la crearea a n modele (pentru variante lingvistice și de complexitate lingvistică). Cu alte cuvinte, învățarea presupune aceste modele, iar comenzile sunt scrise în cuvinte. Nu este locul aici pentru a descrie mai departe precondițiile și axiomele

⁶⁵ Patrick Suppes, *Representation and invariance of scientific structures*, p. 420.

⁶⁶ Acesta din urmă este un program de asociere categorială.

⁶⁷ Zezi Fengyuan Dai et al., “Toward De Novo Protein Design from Natural Language”, *BioRxiv*, 2025, <https://doi.org/10.1101/2024.08.01.606258>; Syed Asad Rizvi et al., “Scaling Large Language Models for Next-Generation Single-Cell Analysis,” *BioRxiv*, 2025, <https://doi.org/10.1101/2025.04.14.648850>; Moritz Schaefer et al., “Multimodal learning of transcriptomes and text enables interactive single-cell RNA-seq data exploration with natural-language chats”, *BioRxiv*, 2024, <https://doi.org/10.1101/2024.10.15.618501>; Yifan Deng, Spencer S. Ericksen, Anthony Gitter, “Chemical Language Model Linker: blending text and molecules with modular adapters”, 2025, arXiv:2410.20182; Timothy P. Riley, Pourya Kalantari, Ismail Naderi, Kooshar Azimian, “A generalized protein design ML model enables generation of functional de novo proteins”, *BioRxiv*, 2025, <https://doi.org/10.1101/2025.03.21.644400>.

programelor de învățare, și nici pentru a menționa că aceste programe și antrenarea cu ele a IA reprezintă un proces de dezvoltare accelerată⁶⁸.

Surpriza

24. Dar a apărut clar un fenomen care ar trebui să fie paradoxal, dar nu e: deși IA are la bază modele matematice și un limbaj intern formalizat care, cum am văzut, au loc prin *analogii în cadrul acestui limbaj*, ea este o construcție de modele care au în vedere lumea fizică și, inclusiv din cauza logicii și rostului IA care cer transpunerea deci înglobarea semnificațiilor din lumea fizică în limbajul formalizat intern, IA creează modele nu doar prin analogiile interne, ci și cu ajutorul *analogiilor din lumea fizică*.

Încă o dată: orice proces de cunoaștere implică analogii. Dar matematica se bazează pe analogii doar în limitele sale, în afară de fenomenelor cunoscute din lumea fizică. Și iată, IA – deși înglobează în sine matematica – este capabilă să facă analogii între obiecte, proprietăți, relații din lumea fizică; doar astfel este ea eficientă și doar astfel reprezintă ea o *intelență*, alături de cea umană. Un demers matematic *prezice* pasul următor și nivelul următor de inferență. Demersul IA va ajunge, tocmai pe baza învățării prin analogii din lumea fizică, să *explice* secvențele și corelațiile. Cumva am putea să distingem între *determinismul matematic* – lăsând, desigur, la o parte caracterul probabilistic al unei bune părți a matematicii – și, pe de altă parte, *probabilismul IA*.

Nu discutăm aici, desigur, despre psihologia și logica creației matematice – care include și ea intuiția, ghicirea, raționamentul abductiv, exact ca orice creație umană – ci doar despre raționamentul matematic în sine. IA va putea să dezvolte, „cu ajutorul” modelelor matematice ce dau corelații sigure între obiectele matematice respective, modele în care fenomene aleatorii ajung să fie controlate științific. Momentul esențial aici este nu acela al construirii modelelor matematice ca atare, ci transformarea fenomenelor în *date* și strângerea unui număr atât de mare de date încât regularitățile stabilite matematic ajung să ni se prezinte ca răspunsuri creatoare spontane de informație. Construirea modelelor matematice – și astfel, a celor de *computație artificială* – este dificilă și, pe bună dreptate,

⁶⁸ De ex., s-au creat programe/roboți, adică IA capabile să înțeleagă nu doar comenzi scrise, ci și doar vorbite (deja amintitul Fengyuan Dai et al., “Toward De Novo Protein Design from Natural Language”, *BioRxiv*, 2025, <https://doi.org/10.1101/2024.08.01.606258>)

socotită drept miezul creației matematice și a informaticii. Totuși, construirea de programe este doar o parte din modelarea științifică, fiind construirea de algoritmi, secvențe de inferențe (inducție, analogie, metaforă și combinațiile lor). În afară de această construcție se află *generarea de ipoteze* – ce presupune și ea modelare matematică, deci formalizarea unor proceduri euristice: ce sunt și tehnici și, din nou, structuri de date. Teoriile – ce, în principiu, devin explicative și coerente – conțin ambele aceste laturi ale modelării, găsirea problemei – sesizarea contradicțiilor – și definirea, niciodată completă, a scopurilor⁶⁹, generarea de ipoteze, software-ul tratării acestora, adică rezolvarea problemei.

(Oricum, încă o dată apare că inteligența – capacitatea de a face legături și, deci, a infera – este dependentă de numărul și calitatea elementelor între care se exercită această capacitate).

Și, dacă nu toate fenomenele din sistemele complexe sunt reductibile computațional⁷⁰, nu trebuie să recurgem, o dată mai mult, la capacitatea cognitivă a tuturor minților umane, a speciei de *homo sapiens*? Cel puțin deocamdată, computerele și modelarea matematică cer un input al oamenilor pentru rezonabilitatea modelelor create artificial⁷¹.

În loc de concluzii

25. Modelele sunt, desigur, reduceri ale fenomenului complex, perspective selective asupra sa. În acest sens, ele sunt elemente de/pentru analogii intelectuale. Știința – și, aici, fizica – a/au trecut de la modele speculative (în înțelesul comun al acestui cuvânt, de imagine propusă dar fără nicio susținere reală) la modele științifice: care nu au fost niciodată private de o bază filosofică: care oferă ipoteze de cercetat științific, nu adevăruri.

Schimbările revoluționare în conceperea teoriilor științifice despre lume presupun, desigur, o permanentă schimbare a modelelor științifice. Dar nu orice schimbare a modelelor duce la revoluții în gândirea despre lume⁷².

⁶⁹ Herbert Simon, "Machine Discovery", *Foundations of Science*, 1, 1995, pp. 171-200.

⁷⁰ Stephen Wolfram, *A New Kind of Science*, Wolfram Media, 2002, p. 821.

⁷¹ Mark Addis, Peter D. Sozou, Peter C. Lane, Fernand Gobet, "Computational Scientific Discovery and Cognitive Science Theories", pp. 83-97. In V. Miller V. (Ed), *Computing and Philosophy*. Selected Papers for IACAP 2014, Springer, 2016.

⁷² Patrick Suppes, pp. 468-469.

Nu putem încheia, deci, fără să arătăm că, deși analogiile însoțesc tipul și istoricul modelelor, și că deși analogiile au devenit parte precisă sau cărămizi preliminară specificate ale modelelor, ele sunt mai numeroase decât modelele ca atare, reflectând infinitatea adâncă a minții umane.

BIBLIOGRAFIE

- ABEL, Steven, SPANNOWSKY, Michael. "Observing the fate of the false vacuum with a quantum laboratory", 2020, [arXiv:2006.06003](https://arxiv.org/abs/2006.06003).
- ADDIS, Mark, SOZOU, Peter D., LANE, Peter C., GOBET, Fernand. "Computational Scientific Discovery and Cognitive Science Theories", pp. 83-97. In V. Miller V. (Ed), *Computing and Philosophy*. Selected Papers for IACAP 2014, Springer, 2016.
- ARISTOTLE. *De Caelo*, Translated by J. L. Stocks, Oxford, 1922.
- BACHELARD, Gaston. *Essai sur la connaissance approchée*, (1928), Troisième édition, Paris: Vrin, 1969.
- BAILER-JONES, Daniela M. "Models, Metaphors and Analogies", 108-127, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, (Edited by Peter Machamer and Michael Silberstein), Malden, Ma., Oxford, UK, 2002.
- BANGU, Sorin I. *The Applicability of Mathematics in Science: Indispensability and Ontology*. Palgrave Macmillan, 2012.
- BANGU, Sorin. "Mind the gap: noncausal explanations of dual properties", *Philosophical Studies*, 181, 2024, pp. 789-809.
- BAZAC, Ana. "Lucian Blaga and Thomas Kuhn: The Dogmatic Aeon and the Essential Tension", *Noesis*, XXXVII, 2012, pp. 23-36.
- BIRIȘ, Ioan. *Conceptele științei*, București: Editura Academiei Române, 2010.
- BIRIȘ, Ioan. *Lucian Blaga. Conceptele dogmatice*, Cluj-Napoca: Editura Școala Ardeleană, 2020.
- BLAGA, Lucian. „Manuscrise blagiene transcrise”, I, [Manuscrisul nr. 6572, fără titlu], în *Apostrof*, Anul XXXVI, nr. 5 (420), 2025, p. 16.
- BOUDON, Raymond. *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris: Fayard, 1990.
- BROWN, Harvey R. "Aspects of objectivity in quantum mechanics", In Jeremy Butterfield & Constantine Pagonis, *From Physics to Philosophy*. Cambridge University Press, 1999, pp. 45-70.
- BRUNSCHVIG, Léon. *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.
- BUENO, Otávio and FRENCH, Steven. *Applying Mathematics: Immersion, Inference, Interpretation*, Oxford University Press, 2018.
- DAI, Fengyuan et al. "Toward De Novo Protein Design from Natural Language", *BioRxiv*, 2025, <https://doi.org/10.1101/2024.08.01.606258>.

- DENG, Yifan, ERICKSEN, Spencer S., GITTER, Anthony. "Chemical Language Model Linker: blending text and molecules with modular adapters", 2025, arXiv:2410.20182.
- DESCARTES. *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, VI, *Discours de la méthode et Essais*, Paris, Léopold Cerf, 1902.
- EICHINGER FERRO-LUZZI, Gabriella. "The Polythetic-Prototype Concept of Caste", *Anthropos*, Bd. 81, H. 4./6., 1986, pp. 637-642.
- FRENCH, Steven & SATSI, Juha (Eds.), *Scientific Realism and the Quantum*, Oxford University Press, 2020.
- HARTMANN, Nicolai. *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935). 4. Auflage, Berlin: Walter de Gruyter, 1965, ca *Ontology: Laying the Foundations*, Translation and Introduction by Keith R. Peterson, Walter de Gruyter, Berlin, 2019.
- IPPOLITI, Emiliano. "On the heuristic power of mathematical representations", *Synthèse*, 200, 5, 2022, article number 407, pp. 1-28.
- JOHANSSON, Lars-Göran. *Philosophy of Science for Scientists*, Springer, 2016.
- KANT, Immanuel. *Critica rațiunii pure*, Traducere, Studiu introductiv, Studiu asupra traducerii, Note, Bibliografie selectivă, Index de concepte german-român, Index de concepte român-german de Rodica Croitoru, București: Editura Paideia, 2019.
- KLINBERG, Michael. "Monothetic Classification and Polythetic Classification: A Cognitive-Developmental Perspective". In: *Knowledge Organization across Disciplines, Domains, Services and Technology*, Ergon Verlag, 2022, pp. 159-171.
- KOYRÉ, Alexandre. *Études galiléennes* (1939), Paris, Hermann, 2008.
- LADRIÈRE, Jean. *L'articulation du sens*. 2. *Les langages de la foi*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1984.
- LAKATOS, I. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", pp. 91-196. In: Imre Lakatos, Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965, volume 4, Cambridge at the University Press, 1970.
- LENG, Mary. "Models, structures, and the explanatory role of mathematics in empirical science", *Synthèse*, 199, 2021, pp. 10415–10440.
- MAGNANI, Lorenzo. *The Abductive Structure of Scientific Creativity: An Essay on the Ecology of Cognition*, Springer, 2017.
- MOUTSOPOULOS, E. *Conformisme et déformation. Mythes conformistes et structures déformantes*, Paris: Vrin, 1978.
- NEWTON, Sir Isaac. *Optics or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light* (1704). Based on the Fourth Edition, London 1730. With a Foreword by Albert Einstein, An Introduction by Sir Edmund Whittaker, A Preface by I. Bernard Cohen, And An Analytical Table of Contents prepared by Duane H. D. Roller, New York, Dover Publications, 1952.

- RILEY, Timothy P., KALANTARI, Pourya, NADERI, Ismail, AZIMIAN, Kooshia. "A generalized protein design ML model enables generation of functional de novo proteins", *BioRxiv*, 2025, <https://doi.org/10.1101/2025.03.21.644400>.
- RIZVI, Syed Asad et al. "Scaling Large Language Models for Next-Generation Single-Cell Analysis," *BioRxiv*, 2025, <https://doi.org/10.1101/2025.04.14.648850>.
- SCHAEFER, Moritz et al. "Multimodal learning of transcriptomes and text enables interactive single-cell RNA-seq data exploration with natural-language chats", *BioRxiv*, 2024, <https://doi.org/10.1101/2024.10.15.618501>.
- SIMON, Herbert. "Machine Discovery", *Foundations of Science*, 1, 1995, pp. 171-200.
- STEINER, Mark. "Mathematical Explanation", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 34, No. 2, 1978, pp. 135-151.
- SUPPES, Patrick. *Representation and invariance of scientific structures*. Stanford: CSLI Publications, 2002.
- SUTEANU, Cristian. *Scale: Understanding the Environment*, Springer, 2022.
- TAPPENDEN, Jamie. "Proof Style and Understanding in Mathematics: Vizualization, Unification and Axiom Choice", pp. 147-214. In Paolo Mancosu, Klaus Frovin Jørgensen, Stig Andur Pedersen (Editors), *Vizualization, Explanation and Reasoning Styles in Mathematics*, Springer, 2005.
- TOULMIN, Stephen. *The Philosophy of Science. An Introduction*, London: Hutchinson's University Library, 1953.
- WOLFF, J.E. "Naturalism and the interpretation of quantum mechanics", pp. 103-119, in Steven French & Juha Saatsi (Eds.), *Scientific Realism and the Quantum*, ed. cit.
- WOLFRAM, Stephen. *A New Kind of Science*, Wolfram Media, 2002.

COMPUTATIONAL EDUCATION IN THE PERSPECTIVE OF PERSONALISTIC PHILOSOPHY OF EDUCATION: PROBLEMS AND INTERPRETATIONS

Piotr MAGIER¹

Abstract: *The subject of this article is broadly defined computational thinking, interpreted in the context of its use (benefits and limitations) in the educational process. The presented text analyzes not only the phenomenon of computational thinking, but also the education based on it – “computational education”. The analyses presented are not holistic and exhaustive, but rather aspectual, theoretical and introductory. Referring to the theoretical perspective of personalistic philosophy pedagogy, the author presents analyses indicating both the cognitive effects of this type of education and (above all) its educational (formative) effects. Taking as a starting point the classical humanistic model of Greek paideia, developed in the Latin model of humanitas, the author of the study attempts to indicate to what extent computational education can serve the integral development of the person.*

Keywords: *computational education, computational thinking, personalism, integral education, the person.*

Introduction

The article explores computational thinking in its broadest sense, interpreted in the context of its use (benefits and limitations) in the educational process. The text presents analyses not so much of the phenomenon of computational thinking, understood as a peculiar attribute of human beings, but of education based on it – computational education and selected aspects of the context of its functioning.

The analyses presented are not comprehensive or exhaustive. They are aspectual and introductory. Referring to the theoretical perspective of personalistic pedagogy, descriptive, explanatory and evaluative remarks (statements) have been formulated concerning this type of education, especially its educational (formative) aspects. Taking as a starting point the classical humanistic model of Greek *paideia*, developed in the Latin model of *humanitas* (Jaeger, 1959; Chłodna-Błach, 2020), the author of the study

¹ John Paul II Catholic University of Lublin, Poland.
ORCID: 0000-0002-9977-5214

seeks to identify to what extent computational education can serve or threaten the integral development of a person.

Justifying the choice of the undertaken research, it should be pointed out that education and the accompanying scientific reflection (pedagogy) from its very outset remained in close relation to the transformations that society and culture have undergone. For centuries, it has been a response to the most important individual and social needs. It has responded to the challenges and threats faced by individuals and communities.

Even today, education and pedagogy are not and cannot be indifferent to the civilisational changes taking place. An important element is the dynamic development of information technology, which, combined with the spectacular achievements of technology based on it, is not only awe-inspiring but also irreversibly transforms the human habitat. Revolutionary technological developments go beyond the scope of the sciences. They are generating significant transformations in the humanities. They affect the way individuals, groups and entire societies function. Their pace, scope and content lead to the conclusion that the transformations taking place before our eyes concern not only the biological, psychological, social or cultural spheres but ultimately relate to the nature of man (Fukuyama, 2003; Kaku 1997).

In describing and explaining current social and cultural processes, pedagogy goes beyond cognitive tasks. It seeks predictions and formulates postulates for steps to be taken in order to support individuals in their creative presence in the world and in their individual development. The social phenomena described and explained require in this respect a normative, evaluative reference, which is generated based on pedagogical theories.

The theoretical background of the analyses presented in the text is provided by personalistic pedagogy. The adoption of this concept as an interpretative and normative foundation is justified by its distinctive cognitive output and the embedding of personalism in the centuries-old intellectual tradition of the Euro-Atlantic civilisation: reliance on the classical philosophical tradition of Greece and Rome and the moral message of Judaism and Christianity. It is particularly concerned with the use of the key personalist categories of: 'person', 'personal dignity', 'subjectivity' and 'integral development' (Kiereś, 2015).

The article comments on the following questions, which at the same time structure the content of the article:

1. What constitutes the essence of education based on computational thinking?
2. What is personalism and what is personalism in pedagogy?
3. To what effects does (can) computational education lead?
4. What criteria can be adopted in the process of evaluating the effects of this type of education?
5. How to relate the effects of computational education to the key category of personalistic pedagogy – the dignity of the person?

In line with the adopted aims and research questions, the article is divided into three parts. Part one provides the defining characteristics of computational education. Part two contains a characterisation of the essence of personalism and its application to pedagogy. The third part formulates interpretative and evaluative remarks on the functions and effects of computational education considered from the perspective of personalistic pedagogy.

The presented research findings are the result of analyses of source literature. They are based on the method of semantic text analysis, which is an element of the research strategies of hermeneutics and analytical philosophy. The text is therefore theoretical and analytical in nature. It does not constitute a report on the author's empirical research, but is a collection of generalising and normative observations developed on the foundations of existing research on the subject matter at hand. Despite the references to the achievements of world literature, the Author took special account of the scientific achievements of Polish pedagogy. In this way, he presented pedagogical achievements that are little known in the world. Its specificity is based on the constant development of the personalistic concept in education. It is also characterized by openness to research on the latest civilizational changes.

As sources for preparing the text, studies available in the world literature on computational thinking and computational education were used, carried out by authors such as: Seymour Papert, Jeannette Wing, Stamatios Papadakis, Michail Kalogiannakis, Nicholas Zaranis. In terms of personalism, the source works of Emmanuel Mounier and Jacques Maritain were used, as well as the work of their continuators in pedagogy, such as: Marian Nowak, Imelda Chłodna-Błach, Barbara Kiereś, Marek Jeziorański, Andrzej Łuczyński.

The concept of computational education

The names 'computational education' and 'computational thinking' are widely used in English-language scientific literature. Despite this, one may venture to say that they are new names, only recently widely present in scientific terminology. The commonness of their use, despite the not-so-distant time of their generation as far as humanistic phenomena are concerned, undoubtedly testifies to the high dynamics of the development of computational education and the great interest of researchers and educators in this phenomenon.

It is assumed that the English term '*computational thinking*' was coined in 1980 by the South African mathematician, co-creator of the LOGO programming language Seymour Papert (1928–2016) and then used by the same author in 1996 to describe a model of mathematics education (Papert, 1980; Barbe & Proulx, 2017; Skibińska and Zacniewska, 2021). In contrast, Jeannette Wing, a Microsoft board member who in 2006 used the name in the title of an article published in the journal *Communications of the ACM*, is considered a particularly important populariser of both the name itself and the practice it denotes (Wing, 2006). It is J. Wing's texts that are cited in the literature as key sources for defining *computational thinking*, Wing states:

"Computational thinking is a fundamental skill for everyone, not just for computer scientists. To reading, writing, and arithmetic, we should add computational thinking to every child's analytical ability. [...] Computational thinking involves solving problems, designing systems, and understanding human behavior, by drawing on the concepts fundamental to computer science. Computational thinking includes a range of mental tools that reflect the breadth of the field of computer science" (Wing, 2006, p. 33).

National languages other than English, despite having their own specific terms relating to computational education and computational thinking (in Polish they are for example: '*edukacja informatyczna*' ('informatics education'), '*edukacja okołoprogramowa*, *edukacja obliczeniowa*' ('program-related education, computational education'; French terms: '*pensée numérique*', '*pensée informatique*', '*raisonnement informatique*' or '*pensée computationnelle*'; German: '*rechnerisches Denken*') commonly adapt the English names mentioned above. They are generated on the principle of 'calques', i.e. they are created by adapting the spelling and pronunciation of English names to the rules of the respective spoken and written national language. For example, this is the case within the Polish language, where the English names: '*Computational Thinking*' and '*Computational Education*',

correspond to the Polish terms '*myślenie komputacyjne*', '*edukacja komputacyjna*'; in French, the expression: '*pensée computationnelle*'; and with German, it's an expression.: '*Computerdenken*' (<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/num%C3%A9rique/55253>: 31.05.2024; <https://translate.glosbe.com>: 31.05.2024).

Although the names analysed were introduced into scientific terminology at the end of the 20th century and popularised in the 21st century, the origins of computational education are much older. Various aspects of it appear at different periods in history in the views of many authors of pedagogical systems, and earlier also in philosophical concepts. Antiquity can be considered the cradle of computational education defined as education based on the principles of logic and algorithmic thinking. The ability to think discursively and to hold discussions (eristic) based on analytical thinking was already promoted by the ancient creators of philosophical knowledge of human education (*paidea*), i.e. Socrates and Sophists. The requirement for Plato's students at his academy to know mathematics or Aristotle's demand for philosophy to be based on logic can also be regarded as elements genetically linked to computational education.

In the history of philosophy, some elements contemporarily attributed to computational thinking and computational education appeared in rationalist philosophical systems. These are especially syllogistic thinking, eristic, critical thinking and also the reliance of the scientific research process on algorithmic and mathematical description of research results. These were clearly evident in Thomism, positivism, scientism, analytic philosophy and, particularly, logical empiricism. Undoubtedly, they are also a constitutive element in the development of mathematical natural science.

In the Polish philosophical tradition, elements converging with the postulates of computational education appeared in the circles of analytic philosophers and logicians, especially in the work of the representatives of the so-called Lvov-Warsaw School and its disciples. Particular contributions to education based on logical culture were made by the founder of the School, Kazimierz Twardowski, and his student, Kazimierz Ajdukiewicz (Ossowska 2013). Ajdukiewicz claimed that knowledge of logic is fundamental to any type of education. He considered "[...] the knowledge of logic [to be] an extremely important component of general education – both in its theoretical dimension and in its practical dimension (with a strong emphasis on the latter aspect). In fact, he considered logic to

be a necessary component of any effective form of education" (Ossowska 2013, p. 538).

In pedagogy, postulates that coincide with the claims of contemporary computational education include concepts that refer to the tradition of realistic concept of education. The origins of computational education, as a systematic educational practice based on algorithmic thinking for effective solutions of specific cognitive or practical problems, are seen in pragmatic education, initiated in the early 20th century by James Dewey (Skibińska & Zacniewska 2021).

In Poland, systemic educational practice based on algorithmic and mathematical thinking dates back to the early 1960s. It is related to the preparation of students for the use of IT devices and was initially addressed to secondary school students. It was only with the popularisation of microprocessors in the 1980s that the scope of computational education was extended to all stages of schooling. At that time, however, the focus was on teaching computer science, including programming. Changes in the content of computational education did not occur until the first half of the 2000s. Computer science education was then recognised as one of the elements of computational education, aiming to develop a specific algorithmic, but also creative, way of thinking and problem-solving (Sysło 2011; Kopczyński 2018).

Over time, computational education has developed and changed along with the advances in computing, technology and societal needs. As a result, it is difficult to speak of a homogeneous model of computational education today. It includes historically established practices, as well as new proposals for education inspired by the dynamic development of computer science and digital technology. However, collecting the elements common to various concepts or models of computational education, the following key subject areas can be indicated: algorithmic thinking, logical thinking, analytical thinking, critical thinking, computer literacy, mathematics education, teaching programming and education corresponding to the development of artificial intelligence (Skibińska & Zacniewska, 2021).

On the other hand, decomposition, abstraction, algorithm creation and testing can be identified as typical elements (aspects) of the computational thinking process. Decomposition consists in breaking down complex problems into simple, familiar ones, subject to intellectual mastery; abstraction is the ability to distinguish between elements relevant to the solution of a problem and irrelevant ones; algorithmicity consists in the

ability to generate rules for step-by-step problem-solving; while testing is the ability to realistically carry out the verification procedure of an algorithm (Skibińska & Zacniewska 2021, p. 42).

As a result, the understanding of (the concept of) 'computational education' can be reduced to two types: narrow and broad. In the narrow view, it is education concerning a variety of computer and mathematical skills. It concerns the ability to operate computer devices, to be effectively present in digital reality as well as programming skills. In the broad sense, it is a type of education that goes beyond the IT sphere. In this sense, it is an education based on the principles of problematised, algorithmic, critical and pragmatic thinking. It precedes the realm of computer science and goes beyond it by treating algorithmic thinking as an effective tool for describing and changing reality.

The Concept of Personalism and Personalistic Pedagogy

Personalism is defined as a philosophical (anthropological) concept (group of concepts) that describes and explains the essence of the human being in relation to the category of person (Mounier, 1934). The lexicon of classical philosophy defines personalism as: "[...] (1) a doctrine that emphasizes the autonomous value of man as a person and demands its full affirmation; (2) programs of action that promote the development of the human person, subordinating economic and technical values to personal and spiritual values" (Żardecka, 1997, p. 422).

It is assumed that the name 'personalism' is a compound, derived from the Latin prefix '*persona*' – person and the suffix '*ism*' – meaning: concepts, currents, views, ideologies. Etymologically, the term '*persona*' and its earlier Greek equivalent '*prospon*' meant a theatrical mask. Over time, the term '*persona*' came to be used to designate actors, then prominent people, and finally as a synonym for 'human being' (Nowak, 2003).

As a philosophical category, the term '*persona*' was promoted within Christian theology and philosophy. The issue of 'person' was central to Christological and Trinitarian discussions. These culminated in the generation of a definition of person by Boethius (480–524) at the dawn of the sixth century, defined as '*individua substantia nature rationalis*' - an individual substance with a rational nature. Further development of philosophical and theological reflection (Augustine, Thomas Aquinas, Friedrich Schleiermacher) led to the identification of the essential, natural characteristics of a personal being, i.e. rationality and individuality, self-

consciousness, freedom, community, morality and religiousness. These characteristics give a person the inalienable value of personal dignity (Kiereś, 2015; Łuczyński, 2018).

Personalism was promoted primarily by Christian thinkers. Nevertheless, it was also developed as a concept independent of religion, including as a humanist and liberal trend. As a social movement, personalism took shape before the Second World War, mainly in France and Belgium. In France, it owes its emergence to a group of intellectuals gathered around the journal *L'Esprit*, of whom Emmanuel Mounier (1905-1950) and Jacques Maritain (1882-1973) were of key importance. Drawing on the achievements of existential philosophy and Thomistic philosophy, they formulated the concept of the '*Personalist Revolution*', which aimed to change human mentality and culture. It expressed the personalists' opposition to the anti-humanist culture of the societies of the time, their rejection of the ideologies of communism, fascism and liberalism, and their postulation of the need to build a culture based on an anti-ideological attitude of respect for the person, the individual and the community of persons (Deneken, 2012; Nowak, 2021).

In Belgium, personalism was developed primarily at the University of Leuven. Cardinal Désiré-Joseph Mercier (1851-1926) is considered its main founder, according to whom Thomistic philosophy sets the theoretical basis for anthropological analyses justifying the personal dignity of the human being. Focusing on ethical issues, Mercier generated a theory of moral conduct based on the concept of moral virtues, moral character and a properly formed will. According to its principles, moral decisions should appeal both to the truths of faith and to the content of rational insight (Degange, 1984; Kunowski, 1966).

The cultural impact of personalistic thought was particularly evident in the post-war years. It provided inspiration for such documents as the UN International Declaration of Human Rights and the documents of the Second Vatican Council. Towards the end of the 20th century, personalism found fertile ground for its development in the former communist bloc countries. In the post-war period, after more than fifty years of domination by Marxist ideology, it gained the status of an alternative and liberationist current. Promoting the ideas of freedom and respect for the dignity of the person, it gained the rank of a conceptual base for social movements fighting against communist indoctrination (Nowak, 2021; Jeziorański, 2024).

In spite of the differences in content that exist in the different varieties of personalism, it seems that theses and categories common to these varieties can be identified. The key assertions of personalism include:

1. The conviction about the personal nature of man;
2. Recognition of the inalienable, ontic dignity of every human being;
3. A belief in the equality of all human beings;
4. Recognition of rationality, freedom, self-consciousness, the possibility of self-determination, relationality (community), and the moral sense as essential elements of personal human nature;
5. Acceptance of the common good as the organising principle of social life.
6. Recognition of the integrity of human nature, i.e. its being composed of biological, psychological, social, cultural and spiritual (religious) spheres (Nowak, 2003; Kiereś, 2015. Łuczyński, 2018).

Both the personalism of J.D. Mercier and French personalism had a distinctly pro-educational character. The demands for the formation of individuals were genetically woven into the content of personalism. A change in the way of thinking about man and his value was to take place based on education and the promotion of an integral and humanistic culture.

Over the years, the development of personalistic reflection on education has proceeded in parallel with the development of personalism. It was taken up by such thinkers as J. Maritain, E. Mounier, Romano Guardini, Luigi Guissani, Janusz Tarnowski, Karol Wojtyła, Stefan Kunowski and Marian Nowak. Like personalism, pedagogical personalism is not homogeneous, despite referring to the pivotal conviction of the personal dignity of every human being. Depending on the theoretical background, there are neo-Thomistic and perennial, existentialist and liberal positions within its scope (Nowak, 2021; Kiereś, 2015).

Parallel to the main theses of personalism, pedagogical personalism proclaims:

1. "The need to respect the dignity and autonomy of all the subjects of the educational relationship": pupil and teacher, pupil and educator, child and adult.
2. Recognition of the pupil as the subject and primary factor of education.
3. The need to base education on the concept of integral humanism.
4. The promotion of active schools.

5. The identification of education with the so-called 'maieutics of the person', i.e. with the support of the natural development of the person by the educator, accompanying the pupil in the process of his/her autonomous growth.
6. The recognition of the autonomy of the pupil as the primary goal of education.
7. The priority of the natural, primary educational environment, especially the family, in education (Nowak, 2003).

Computational Education in the Perspective of Personalistic Pedagogy

Typical of pedagogical research is its simultaneous descriptive-explanatory and normative character. The analysis of computational education from the perspective of personalistic pedagogy allows one to formulate remarks referring to its methodological and theoretical aspects. Three aspects are addressed in this text: 1) the possibility and scope of assessing the effects of computational education; 2) the reference of computational education to the current needs of civilisation; 3) the relationship between the postulates of computational education and the personalistic postulates of the dignity of the person and the integrity of education.

1) The identification of the benefits and risks of computational education is not a straightforward matter. It is difficult insofar as it is largely based on predictions of its long-term impact. Moreover, it concerns a human being – a person – who is not a fully known and perhaps not even knowable entity. Man as an entity cannot be comprehensively and exhaustively described or explained, especially in the conceptual terms of the mathematical and natural sciences (Jeziorański, 2022).

It seems difficult at the moment to identify the developmental and social consequences of computational education, or at least a certain range of them. The main point is that the practice of computational education has not been stretched out long enough over time to speak with a high degree of certainty about some of its effects. When describing the results of this type of education, one can speak of cognitive and personal aspects, as well as of effects in the sphere of social and cultural life. While the cognitive results of computational education and the effects it produces in the field of knowledge and in the cognitive skills of those being educated can be subject to measurement, the educational and social consequences of computational education may be difficult to determine. For pedagogy,

understood as the humanistic science of the lifelong process of fostering human development, it is not only the ad hoc study of its results in (identifying knowledge resources or ways of reasoning) that is important, but also (above all) the holistic developmental impact, in relation to children, adolescents and adults. In pedagogical terms, therefore, ad hoc measurements as well as longitudinal studies are important, and the latter seem to be difficult to implement at present with regard to computational education.

Another aspect that makes it difficult to describe the pedagogical results of computational education is the lack of a single definitely established form of it. This concerns both its various models (determined by different models of computational thinking and different conceptions of education) and the differences caused by the different social and cultural conditions in which it is implemented. It seems naïve to think that it is possible to implement it in a single, unchanging and a priori determined form. Despite its seemingly universal mathematical and IT basis, the conditions of the social, cultural and even psychological and biological contexts of individuals make its universalisation impossible.

A no less significant problem hindering the evaluation of computational education in terms of its effects is the limited possibility of predicting the direction of further development of technology and computer science and thus social development. The current state of knowledge in this area shows that it is difficult to determine their further changes. Besides, not only their dynamics, but also the content of the changes are unpredictable. Perhaps the best example of this is the development of artificial intelligence, about which one can only speculate. The effects of artificial intelligence on human beings today are unimaginable, both (above all) in the cognitive aspect and in the psychological, social, moral and religious aspects (Fukuyama, 2003; Kaku, 1997).

Consequently, the fundamental question that remains is what criteria should be adopted in order to accurately and as precisely as possible determine the effects of computational education. Its creators and theorists themselves admit that it goes beyond mathematics and computer science, that it is a way of algorithmic and critical thinking and problem-solving. The expectations placed upon it are therefore not only about computer literacy, although important, they do not exhaust its essence.

As computational education concerns a human being, the evaluation of its results should relate not only to the subject content, but also, or perhaps

primarily, to the addressee of this type of education. However, also in this aspect, it is problematic to determine the specific features of an individual – the addressee of educational activities. An in-depth anthropological analysis makes it clear that there are various concepts explaining the nature of man, including natural-scientific, socio-cultural, personalistic, and humanistic concepts. Fundamental, therefore, is the question of "who" man – the addressee of computational education – is considered to be, what characteristics define him, what essential qualities are attributed to him. Is he a citizen, a member of the community; is he an individual, an entity striving to develop only his own psychic potentialities; or is he a person – *unitas multiplex* – at the same time an individual and a social being, an organism and a religious and spiritual being (Maritain 1969; Kiereś, 2015; Łuczyński, 2018).

2) Undoubtedly, computational education responds to the most significant changes and needs of modern man and the needs of societies. Computerisation, information technology, robotisation and artificial intelligence are an important, and perhaps the most important, element of contemporary civilisational change (Papadakis, Kalogianniakis & Zarianis, 2016; Papadakis, Kalogianniakis & Zarianis, 2018). Consequently, the need for education in this area is also undeniable. It is about preparing people (not only young people) to use the achievements of technology responsibly and wisely. There is no doubt about this. However, the problem is whether computational education is a sufficient type of education, whether it prepares one to function in the contemporary and future world and whether it is able to respond to the dynamic changes of civilisation and whether it meets the essential needs of man.

Genetically and theoretically speaking, computational education is based on the achievements of the mathematical and natural sciences. Its relevance here is not (as stated above) only in terms of a narrow, technical reference to mathematical problems or the efficient "navigating" of computer reality (Wing, 2006). It is in fact about a specific way of understanding reality and human nature. In this respect, computational education seems to be at risk of being subordinated to mathematical and natural-scientific thinking. Thinking which, as history shows, is reluctant to allow other, non-natural-scientific ways of interpreting the world and man. It monopolises not only the way science is done, but also (contrary to declarations) creates a specific set of worldview theses (McGrath, 2005).

The history of science, as well as contemporary pedagogical currents and concepts, however, show that mathematical and natural science knowledge does not exhaust the wealth of pedagogical output, let alone the output of science. The humanistic and personalistic, natural-scientific and liberal currents remain no less important theoretically as a field of research. They have formed and continue to form a conceptual counterbalance to the dominance of pragmatic education and the technicisation of education. They enrich natural-scientific knowledge, which seeks to describe and explain reality as precisely as possible in mathematical terms, with its humanistic understanding and interpretation (Jeziorański, 2022).

The presence of humanistic knowledge in computational education is valuable not only in terms of enrichment, multiplicity and diversity of views. It should also be noted that it has a specific cognitive, theoretical value. In the first place, it is about recognising the human being as an entity not fully knowable, as an entity constituting a mystery, an entity that cannot be reduced to biological processes, or to an element of nature. Contrary to the positivist belief in the unlimited cognitive and practical power of science, humanism introduces an understanding of reality (or at least human reality) as only partially cognisable empirically. In this aspect, such spheres (aspects) of human functioning as morality, spirituality, religiousness, creativity, dignity, freedom are not subject to mathematical and natural-scientific cognition. Their cognitive exploration is only possible through understanding and empathy (Jeziorański 2022; Jeziorański, 2021).

3) The distinctions made are important in the context of the distinction between education and upbringing, which is crucial for pedagogy (or at least for classical pedagogy, including personalistic pedagogy). While the name 'education' refers to the process of shaping human knowledge and cognitive skills, 'upbringing' refers to the process of shaping human attitudes, assisting in multi-faceted development. In particular, it refers to social, moral, spiritual and religious aspects. The category of education is typical of Anglo-Saxon and Francophone cultural circles, while the category of upbringing has become widespread alongside 'education', in the German-speaking area and in the pedagogical tradition of Slavic countries (Jeziorański, 2022).

When talking about computational education, the problem remains relating it to the categories of education and upbringing. It is necessary to decide whether its scope includes only the transmission of knowledge or also upbringing, formation. An important postulate in this context,

stemming from personalistic pedagogy is the correlation of computational education with elements of upbringing. The concern that in the process of training algorithmic thinking and acting, the need to support the development of the 'entire' person should not be forgotten. Preparing pupils not only to use computer tools efficiently, to have algorithmic and effective problem-solving skills, but also to acquire the ability to formulate moral judgements and moral behaviour, the ability to distinguish individual, psychological, cultural and moral threats from the benefits that computerised modernity brings, to prepare for its creative, non-algorithmic transformation.

The body of work of personalist pedagogy clearly points to the danger of excessive intellectualisation of education. Analysing the practice of education, personalists notice that it tends to focus on the cognitive sphere of man. According to the principle of integral upbringing, it does not constitute complete education of the person. Therefore, personalists postulate that education should be supplemented with emotional, moral, social and even physical education.

What is important for the realisation of the postulates of personalistic pedagogy in computational education is the cultural context in which it takes place. Modernity, with its dominant anti-fundamentalist, pluralist and mosaic thinking (Bronk, 1998), is not conducive to an education that is by definition based on the generation of possibly fixed judgements and norms. Therefore, the question of their sources remains important. According to the personalists, it is insufficient in this regard to refer to social or cultural sources. Their ultimate rationale is the reflection on human nature. Thanks to philosophical reflection on man, it is possible to identify fundamental characteristics of the person which, potentiated, given in embryonic form, need to be updated in the course of development and education.

Conclusions

Obviously, personalism cannot be treated as a universal pedagogical concept, explaining all educational phenomena, including detailed scopes of education. However, the cognitive value of this current lies in the fact that it captures educational phenomena in the aspect of their essence, at a general level, relating them to anthropological categories, especially the category of the dignity of the person. It is also in this context that computational education can be explored. Its analysis carried out in this

way does not provide detailed methodological, technical answers. However, it allows for a critical reflection on its essence. A reflection having not only theoretical significance, but also translating into educational practice.

The principle of integral upbringing, adopted within the framework of personalism, defines the necessity of implementing educational interventions in order to support the harmonious development of all spheres of the human structure. Educational interactions should stimulate the development of a human being as a person, i.e. their biological, mental, emotional, cognitive, social, spiritual and religious spheres. The omission of educational interactions in any of the spheres of the human being not only constitutes an aspectual deficiency. Such an omission disrupts education in its entirety.

REFERENCES

- BARBE, G. & Proulx, J. (2017). Revolutionner l'enseignement des mathématiques: le projet visionnaire de Seymour Papert. *For the learning of mathematics*, 37(2), 25–29.
- BRONK, A. (1998). *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Katedra Metodologii Nauk KUL.
- CHŁODNA-BŁACH, I. (2020). *From paideia to high culture: a philosophical-anthropological approach*. Berlin: Peter Lang.
- DEGANGE, A. (1984). Mercier Désiré-Joseph. In D. Huisman (Ed.). *Dictionnaire des philosophes*, vol. 2 (p. 1810). Paris: Presses Universitaires de France.
- DENEKEN, M. (2012). Meurt le personnalisme, revient la personne: la voix d'Emmanuel Mounier, *Les Cahiers Philosophiques de strasbourg*, 31, 349-383. DOI:10.4000/cps.2329.
- FUKUYAMA, F. (2003). *Our posthuman future: consequences of the biotechnology*. London: Profile Books.
- <https://translate.glosbe.com> [31.05.2024].
- <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/num%C3%A9rique/55253> [31.05.2024].
- JAEGER, W.W. (1959). *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*. Bd. 1-3. Berlin: Walter de Gruyter.
- JEZIORAŃSKI, M. (2021). Educational Relationship in the Context of Karol Wojtyła's Moral Teaching about the Human Act. *Roczniki Pedagogiczne*, 13(1), 25–34. <https://doi.org/10.18290/rped21131.3>.
- JEZIORAŃSKI, M. (2022). *Relacja wychowawcza: rozumienie, modele, propozycja*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydawnictwo KUL.

- JEZIORAŃSKI, M. (2024). Ways of Justifying the Presence of Ethical Standards in Pedagogy. *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filozofie*, 1(53), 153-167. https://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/.
- KAKU, M. (1997). *Visions: how science will revolutionise the 21st century and beyond*, New York: Anchor Books.
- KIEREŚ, B. (2015). *U podstaw pedagogiki personalistycznej: filozoficzny kontekst sporu o wychowanie*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Katedra Metafizyki KUL.
- KOPCZYŃSKI, T. (2018). Nowa podstawa programowa i myślenie komputacyjne – dobre praktyki w Polsce i na świecie. *Studia z Teorii Wychowania*, IX, 4(25), 137-157. GICID: 01.3001.0013.1912.
- KUNOWSKI, S. (1966). Tomistyczne studia w dziedzinie pedagogiki. In A. Krupa (Ed.), *Pastori et magistro* (pp. 469-488). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- ŁUCZYŃSKI, A. (2018). *Młodzież zagrożona wykluczeniem: przewencyjny potencjał pedagogii ks. Jana Bosko*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- MARITAIN, J. (1969). *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris: Fayard.
- MCGRATH, A. (2005). *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*. London: Blackwell.
- MOUNIER, E. (1934). Qu'est-ce que le personnalisme?. *Esprit*, 3/27, 357-367.
- NOWAK, M. (2003). Pedagogika personalistyczna. In S. Kwieciński & B. Śliwerski (Eds.). *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, vol. 1 (pp. 232-360). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- NOWAK, M. (2021) Personalistic Pedagogy and Transcendence. *Paedagogia Christiana*, 1/47, 59-81. <https://apcz.umk.pl/PCh/article/view/35638>.
- OSSOWSKA, K. (2013). Logiczne podstawy nauczania, czyli rozważania o kulturze logicznej i podstawach rzetelnego myślenia. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 22, 4 (88), 531-543. DOI:10.2478/pfns-2013-0098.
- PAPERT, S. (1980). *Mindstorms: children, computers and powerful ideas*. New York: Basic Books.
- PAPADAKIS, S., Kalogiannakis, M. & Zaranis, N. (2018). Educational apps from the Android Google Play for Greek preschoolers: A systematic review. *Computers&Education*, 116, 139-160. DOI: 10.1016/j.compedu.2017.09.007.
- PAPADAKIS, S., Kalogiannakis, M. & Zaranis, N. (2016). Developing fundamental programming concepts and computational thinking with ScratchJr in preschool education: a case study. *International Journal of Mobile Learning and Organisation*, 10/3, 187-202. DOI: 10.1504/IJMLO.2016.077867.
- SKIBIŃSKA, M. & ZACNIEWSKA, J. (2021). Rozwijanie myślenia komputacyjnego u dzieci wczesnej edukacji. Developing Computational Thinking in Children of Early Childhood Education. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Pedagogika*, XLI/1, 453, 39-60. https://doi.org/10.12775/AUNC_PED.2021.003.
- SYSŁO M.M. (2011). *Myślenie komputacyjne. Informatyka dla wszystkich uczniów*: [www:https://ktime.up.krakow.pl/symp2011/referaty2011/syslo.pdf](http://www.ktime.up.krakow.pl/symp2011/referaty2011/syslo.pdf) [31.05.2024].

- WING, J . (2006). Computational Thinking. *Communications of the ACM*, 49(3), 33-35. <https://dl.acm.org/doi/10.1145/1118178.1118215>.
- ŻARDECKA, M. (1996). Personalizm. In: J. Herbut (Ed). *Leksykon filozofii klasycznej* (pp. 422-423), Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

RETURNING TO THE ESSENTIALS: ETHICS, HUMANISM, AND RESPONSIBILITY IN UNIVERSITY EDUCATION

Pilar GIMÉNEZ¹

Abstract: *This article analyzes the importance of studying the humanities in university education and their contribution to the holistic development of students. In a context dominated by technical specialization and the fragmentation of knowledge, it is argued that the humanities play an essential role in fostering critical reflection, ethical sensitivity, and a profound understanding of the human condition. These disciplines enable the connection of technical knowledge with transcendent values that go beyond the limits of specific competencies.*

The subject "Education for Social Responsibility," implemented as part of the humanities program at the Universidad Francisco de Vitoria, is presented as an essential component for the ethical and social development of students. This course introduces students to topics such as human dignity, equality, and solidarity, while exposing them to complex human realities through volunteering and community activities. These experiences allow students to internalize ethical values, foster empathy, and critically reflect on the impact of their professional decisions on society.

This study explores the philosophical foundations of the course on Social Responsibility through the lens of the open reason approach, highlighting its relevance in the holistic education of university students. Based on epistemological, anthropological, ethical, and sense-related foundations, it examines how this subject transcends the transmission of technical knowledge to integrate a broader and more transcendental understanding of the human being and their environment. The concept of open reason, characteristic of the Universidad Francisco de Vitoria, guides this approach by promoting an interdisciplinary dialogue that connects science and the humanities, seeking a synthesis of knowledge oriented toward serving the common good.

The research findings emphasize the importance of linking anthropological and ethical principles with professional praxis, providing students with tools to address complex social issues from a humanistic and supportive perspective. This interdisciplinary approach helps develop professionals capable of integrating transcendental values into their decisions, thereby fostering responsible and sustainable social transformation.

¹ Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España.

Keywords: *open reason, university, social responsibility, epistemology, anthropology, ethics, question of meaning, comprehensive education, solidarity, humanities.*

1. The University as a Space for Holistic Education

University education currently faces complex challenges that demand a profound reevaluation of its objectives and methods. For a long time, universities have leaned toward extreme specialization and the fragmentation of knowledge—a trend that, while enabling significant advancements in various fields, has also created important limitations. The complexity of contemporary issues requires a comprehensive educational approach that fosters the integration of knowledge and the development of transversal skills in students. Holistic and multidisciplinary education emerges as an essential model for preparing future professionals not only to perform in their specific fields but also to address global challenges from a holistic and humanistic perspective.

Holistic education proposes a model that encompasses all dimensions of the individual: intellectual, human, social, emotional, and spiritual. This approach acknowledges that university education should not be limited to the transmission of technical or specialized knowledge but should also shape well-rounded individuals capable of critically reflecting on their role in society and their contribution to the common good.

In the context of a globalized and complex society, universities face the challenge of forming professionals capable of addressing multifaceted problems that transcend the boundaries of traditional disciplines. Within this framework, the integration of humanities courses into university curricula becomes central to building holistic knowledge. This approach not only broadens students' horizons but also provides them with a conceptual and ethical foundation that allows them to understand the interconnection between different areas of knowledge and their impact on society.

The historical trend toward specialization and disciplinary fragmentation has enabled significant advancements in scientific and technical knowledge. However, this same specialization has created a disconnection between disciplines, making it difficult to address global problems in an integrated way. According to Moran (2010), the fragmentation of knowledge limits the capacity of educational institutions

to prepare students to face contemporary challenges, which require an interconnected and multidimensional approach².

The humanities, with their focus on critical analysis, ethical reflection, and understanding of the human condition, play an essential role in overcoming these limitations. Integrating humanities subjects into university curricula not only helps reduce the compartmentalization of knowledge but also fosters an interdisciplinary perspective necessary to tackle complex problems.³

Science and the humanities, though traditionally considered separate domains, share a common goal: understanding reality and improving human life. Ortega y Gasset argued that excessive specialization could impoverish professionals' global vision, preventing them from understanding the broader impact of their work.⁴

One of the most significant contributions of the humanities to university education is their capacity to foster a solid ethical foundation. Universities are not only tasked with forming technicians and specialists but also responsible citizens who understand the implications of their actions on the social fabric. Education should be a space where students confront fundamental questions about goodness, justice, and collective responsibility.

The humanities also remind students that beyond data and theories, science and technology are deeply human endeavors. As Morin states, "education should promote a general intelligence capable of addressing complexity, context, multidimensionality, and interaction."

The search for meaning is an essential aspect of human existence, and higher education should facilitate this reflection in students. The integration of humanities subjects in universities helps students connect their technical knowledge with the great existential questions, promoting a deeper and more enriching vision of their professional work.

The mission of the university, since its origins in the Middle Ages, has been to serve as a space for the synthesis of knowledge. Although scientific and technical progress has led to the creation of highly specialized disciplines, it is imperative that universities continue to promote an

² Joe Moran, *Interdisciplinarity*. Routledge, London, 2010, p. 230.

³ Arendt, Hannah, *Between Past and Future*. Penguin Books, New York, 1968, pp. 65-67.

⁴ Ortega y Gasset, *La Misión de la Universidad*, ediciones Cátedra, 2015, p. 122.

approach that integrates different areas of knowledge rather than perpetuating their isolation. As Dewey points out, meaningful learning arises from the interaction between different fields of knowledge, enabling students to understand their environment in an integrated way⁵.

Universities, as spaces for critical reflection and knowledge creation, have the responsibility to overcome disciplinary fragmentation and foster an education that integrates different perspectives. This approach not only prepares students to address present challenges but also equips them to contribute to building a fairer and more sustainable future. By integrating the humanities into university education, progress is made toward an educational model that values both technical rigor and ethical and cultural depth, responding to the needs of an interconnected and complex society⁶.

2. Transforming Education: Solidarity and Social Commitment in Teaching Practice

In a global context characterized by significant inequalities and complex challenges, solidarity and social commitment emerge as essential principles for building fairer, more inclusive, and sustainable societies. Within this framework, universities play a leading role as spaces for academic and professional training that transcend technical fields to become catalysts for social transformation. These institutions must not only prepare students in their respective disciplines but also instill ethical and social values that encourage active and conscious participation in improving collective well-being.

As centers of academic and cultural exchange, universities have the capacity and responsibility to foster a mindset oriented toward solidarity, valuing diversity as an enriching element and promoting inclusion at all levels. This approach not only positively impacts the internal dynamics of the university community but also prepares students to take on meaningful roles in society.

⁵ Victoria Baraldi, "John Dewey: la educación como proceso de reconstrucción de experiencias", revista de la escuela de ciencias de la educación, año 17, nro. 16, vol, Universidad Nacional del Litoral de Argentina, 2020, p. 74.

⁶ Celia Pineda; Alejandra Pedraza e Iván Darío, "Efectividad de las estrategias de retención universitaria: la función del docente", Revista Educación y educadores, volumen 14, n° 1, 2011, p. 125.

Promoting solidarity and social commitment within universities requires a comprehensive approach that encompasses the three core missions of higher education: teaching, research, and community engagement. In teaching, it is essential to include curricular content that addresses issues related to social justice, ethics, and global citizenship. The implementation of specific courses, interdisciplinary projects, and community service-based learning methodologies can be an effective strategy to connect theoretical knowledge with practical application.

At the Universidad Francisco de Vitoria (UFV), students are trained to reflect on the ultimate purposes of their professions and their integration into professional and social environments. Consequently, the UFV curriculum design includes a strong integration of humanities-based courses, strategically distributed throughout all academic years. This approach aims to provide students with a deep and consistent humanistic education that complements their academic development. By the end of their studies, students will have completed courses such as Introduction to University Studies, History and Philosophy of Science, Anthropology, Education for Social Responsibility, Ethics and Bioethics, and Introduction to Theology.

This educational approach aims to ensure that students not only acquire excellent scientific competencies but also develop a deep reflection on the ultimate dimensions of their future professional roles and their impact on society. Beyond equipping them with a pre-defined path, students are invited to question and explore the profound existential questions that will inevitably accompany their personal and professional journeys. This prepares professionals who, in addition to excelling in their fields, possess a solid humanistic foundation that allows them to address reality from a broader perspective, integrating technical aspects with ethical and social understanding.

Throughout their studies, regardless of their degree programs, students take humanities courses carefully distributed across each academic year. These courses are not conceived as isolated complements but as a fundamental part of the educational process, where scientific learning is interwoven with humanistic reflection. This approach enables students to internalize, from the early years of their education, a synthesis of scientific knowledge and values that help them situate themselves in their social context with greater responsibility and critical awareness.

The course "Education for Social Responsibility" is part of the humanities program offered to all second-year students at the Universidad Francisco de Vitoria. This 6-credit course seeks to plant the seeds of intellectual and moral virtues, as described by Aristotle in the second book of his *Nicomachean Ethics*. By cultivating intellectual virtues, the course aims to train students in practical, assessable areas. Additionally, it fosters moral virtue by confronting students with human realities that awaken social awareness through the experience of others' suffering and the personal experience of solidarity via social volunteering⁷.

This course is structured into three main dimensions, coherently integrating theoretical, practical, and formative aspects to promote comprehensive education. From a theoretical perspective, students are introduced to reflections on the ultimate causes and principles of human dignity, questioning the origin and purpose of individuals in relation to others. This broadens their perspective on global issues such as inequality, poverty, and injustice, encouraging personal and social responsibility to contribute to change. The practical dimension involves 50 annual hours of volunteer work in collaboration with institutions and NGOs, addressing issues such as disability, immigration, drug addiction, and gender violence. Social responsibility education must focus on the discovery of others, based on the conviction that humans are relational beings, allowing students to engage in life projects aimed at societal well-being—not through theoretical instruction but through guided experiences that enable personal discovery⁸. Finally, mentors provide personalized support, helping students meaningfully integrate theoretical and practical experiences into their academic and personal development.

3. Philosophical Foundations of Social Responsibility Education through Open Reason

Open reason is one of the defining traits of the Universidad Francisco de Vitoria, requiring an approach to teaching and research rooted in dialogue with philosophy and a constant quest for the unity of knowledge. This approach is firmly anchored in anthropological, epistemological, ethical,

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, pp. 320-332.

⁸ Alfonso López Quintas, *Llamados al encuentro. Fuente inagotable de alegría*, serie fragmentos, 2011, p. 99.

and sense-related principles that transcend the methods of each discipline, going beyond technical expertise.

It is essential that students, in addition to becoming excellent professionals, learn to focus on realities beyond their specialties—including social responsibility—and understand their importance and transcendence. "If the teacher fails to communicate, to make the subject matter meaningful and engaging, enabling the student to discover themselves through the subject, then their teaching will degenerate into meaningless abstraction, into tedious and terrible aridity⁹."

To work from the perspective of "Open Reason," the Universidad Francisco de Vitoria structures intellectual work—study, teaching, and research—around four essential questions: epistemological, anthropological, ethical, and those of ultimate meaning.

Starting from this framework, the university does not merely train good professionals but also human beings committed to reality and willing to make an effort to understand the "why" and "for what" of their professional endeavors.

Since its founding, this university has committed itself to ensuring that its students receive a comprehensive humanistic education as part of the curriculum, regardless of their chosen fields of study. Comprehensive education involves not only providing the technical and theoretical knowledge specific to each discipline but also equipping students with "a broad cultural foundation, the ability to express their own ideas and relate to others, as well as a vision of humanity, society, and their future work that enriches them as individuals and helps them exercise their future professions in accordance with authentic human and Christian values¹⁰."

From this perspective, the foundational questions guiding the course are: Does reality exist, and can it be known? These questions are addressed with epistemological responses. Next, we ask: What is the human being? What is their essential composition? This addresses the anthropological question. Equipped with anthropological and epistemological insights, we then ask: Do these responses compel me to act in a particular way? Am I

⁹ María Lacalle, *En busca de la unidad del saber*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2014, p. 7.

¹⁰ Universidad Francisco de Vitoria, *La Misión de la Universidad Francisco de Vitoria: Nuestra misión hoy*, Madrid, 2010, p.2.

free to embrace or reject this commitment? Finally, we ask: Why and for what ultimate purpose do I take on this commitment? In this way, the course is grounded from ethical and meaning-oriented perspectives.

These questions are not new but have often been excluded from universities, which have, in many cases, become transmitters of technical knowledge rather than true wisdom. Since the 16th century, Western thought has provided insufficient answers to these questions. The horror and emptiness that marked Western culture in the 20th century—the so-called "crisis of modernity's culture"—highlight the urgency of responding to the anthropological, epistemological, ethical, and meaning-related foundations that safeguard human dignity and prevent the repetition of grave historical errors.

The history of humanity in modern times has been marked by unprecedented technological development, alongside serious irresponsibility, lack of solidarity, and self-destructive capacities with planetary implications. While humans have achieved significant scientific and technological milestones, they must ensure that these advances connect with strong philosophical and theological foundations that can be applied in daily professional life.

Thus, the course on Social Responsibility culminates a path initiated in the anthropology course, connecting students in experimental sciences with realities beyond the material scope of their disciplines through a transdisciplinary approach. This approach allows them to understand the ultimate purposes of their professions through a new framework centered on human beings, their inherent dignity, and their transcendence.

3.1. Principles for Education in Social Responsibility: An Integral Perspective

Social responsibility seeks to ensure that individuals do not remain indifferent to social problems. While Spain leads in terms of solidarity levels among its population, some authors attribute this solidarity to fleeting traits, such as emotional responses, raising concerns that it may not yield long-term effects.

Starting from the premise that social responsibility must be based on solid principles rather than fleeting emotions, the foundation of the course should reside in the conception of the human being as a social entity that needs to coexist with others for full personal fulfillment. This interaction with others is neither accidental nor occasional; it is an integral part of the

human process of evolution and development. Fundamentally, humans can be characterized as authentic beings of encounter.

Secondly, it is important to analyze the meaning of the word "responsibility," whose etymology comes from "respond." Is this response an instinctive reaction of the human being, and therefore morally neutral, or does it generate a genuine moral duty—a true obligation? The answer to this question is irrelevant for the purposes of teaching, as it is the students who must provide their own answers. As educators, our role is to open students' hearts, connect them with the realities of the suffering "other," and allow their own values and acquired training to shape their responses. It is imperative that we guide university students in considering and answering these questions in light of their values and their human and personal possibilities, helping them grow in freedom and a sense of responsibility¹¹.

Another distinctive feature of the course "Education for Social Responsibility" is the pursuit of truth through personal experience. This is not about instilling theories that are later tested in social practices. Rather, social practices themselves are the source of reality, of authentic experiential truth lived firsthand, with theory serving to contextualize—but not to explain—it. In this sense, we speak of genuine experiential truth: life encountering what is real.

However, experience is just the first step in a process of search and reflection in light of truth. Experience must be analyzed and contextualized to uncover its meaning, significance, and implications. Why do I dedicate myself to others and strive for a better world?

To conclude this reflection, the course on Social Responsibility is absolutely essential within our university's educational program because it crystallizes the core principles of the Universidad Francisco de Vitoria, namely:

The principle of formative integration, which aims for a humanistic education naturally integrated into all study plans to shape people, not just technicians. This seeks a "formation that integrates the whole person in a

¹¹ Yolanda Guerra; Adriana Mórtigo y Norma Berdugo, "Formación integral, importancia de formar pensado en todas las dimensiones del ser, Revista Educación y Desarrollo Social Vol 8, nº 1, Bogota, 2013, p.57.

synthesis of the heart, enabling the lived experience of learning through an encounter with truth¹²."

The intellectual-university principle, which transforms a practical formative experience into a genuine focus of intellectual reflection and research around the subject matter.

The humanistic principle, which seeks to integrate scientific subjects with a solid philosophical and theological foundation. In this course, this principle encourages future scientists to deeply reflect on good and evil and on the philosophical underpinnings of human solidarity.

The principle of expanded reason, which seeks fruitful dialogue between scientific realities and the world of Christian faith, reconciled in the common truth—the truth of love that does not impose but, stripped of arrogance, becomes a testimony of life.

3.1.1. Epistemological Foundations of Social Responsibility

Underlying the epistemological foundation is a conception of truth and one of the most fascinating problems of epistemology. Unfortunately, this issue has highly relevant, persistent, and current practical repercussions, making it important to examine the epistemological premises upon which we base our understanding. The epistemological question addresses the nature of reality and its relationship to the subject. Ultimately, can humans know reality, and is that reality objective? This relationship between truth and reality—can we trust our senses, or do they distort what we perceive?—has been present since Plato's famous metaphor of the cave and continues to accompany humanity to this day¹³.

Ander-Egg argued that the question cannot be approached from a reductionist perspective, as such a fragmented view condemns us to impoverishment. Instead, these reflections must be approached interdisciplinarity¹⁴. The world is too complex for restricted and limited answers. The drive to know and understand is intrinsically human, and humans have always been concerned with both their interiority and the

¹² Carmen de La Calle, et al., *La asignatura de Responsabilidad Social en la Universidad Francisco de Vitoria*, Madrid, Universidad Francisco de Vitoria, 2014, p. 20.

¹³ Carlos Roser Martínez, *Platón, la república. Libro VI y VII*. Dialogo, 2009, pp. 120-132.

¹⁴ Ezequiel Ander-Egg, *Interdisciplinarietà en educación*, Buenos Aires, Editorial Magisterio del Río de la Plata, 1994, p.56.

external natural world. Reality is complex and multifaceted, requiring different discourses, approaches, and methods to understand it. Given the complexity of the object under observation, any discipline that seeks to offer an exhaustive and monopolizing response is doomed to failure. Humility is essential for this endeavor, consisting of recognizing the magnitude of the task and acknowledging that no single discipline can claim a preeminent role in this undertaking.

All disciplines contribute, from their particular perspectives, to explaining reality. In the words of Freire, "The relationship between humans and the world is plural and diverse, and to the extent that humans respond to the wide variety of challenges and do not exhaust themselves in a standardized type of response, we come closer to strengthening ties with truth¹⁵."

Despite these limitations and the valuable contributions of all scientific disciplines to understanding nature, it is important to recognize that philosophical knowledge aims at reality understood in all its dimensions. Scientific disciplines, in contrast, are limited to observable reality. Consequently, philosophical knowledge complements and greatly expands our understanding of realities beyond the reach of scientific knowledge due to the limitations of its method.

This realization may initially seem paradoxical, given that science has contributed incredible advancements to human knowledge, especially in the past two centuries. Astonishing discoveries have been made in biotechnology, biomedicine, supercomputing, and information technologies. This ascending path was charted by figures like Copernicus, Kepler, and Galileo and reinforced by the rationalist philosophy that proposed a new scientific paradigm divorcing the humanities from the sciences, as they were understood in Aristotelian frameworks. Experimental sciences were quickly enthroned at the expense of non-empirically demonstrable realities. Modernity ultimately displaced speculative sciences from the domain of truth—now transformed into scientific truth—disregarding reason as a tool for understanding reality.

The philosopher Descartes laid the groundwork for separating philosophy from its earlier role as an observer of reality. His statement, "I think, therefore I am," shifted reality toward the interiority of the observer,

¹⁵ Paulo Freire, *Educación y cambio*, Buenos Aires, Comisión Ecuémica Latinoamericana de Educación, 1976, p.27.

the subject. From that moment on, philosophy became relegated to the perception of reality as held by each individual observer. Subjectivism placed the subject at the center as an observing entity, and reality became only that which each subject apprehends. This broke the relationship between truth and reality. There was no longer a single truth but as many truths as there were individuals who experience, think, and measure. The result was a profound degradation of philosophical knowledge. Ultimately, positivism and the elevation of scientific knowledge to an unrestrained level erected a wall between the sciences of evidence and any other unobservable reality, which had previously been the domain of philosophical and speculative disciplines¹⁶.

This separation between science and philosophy becomes a serious moral issue, as philosophy and ethics served as boundaries for scientific knowledge. These disciplines also provide profound insights into the question of human dignity. Speculative sciences caution against the morality of certain methods and the goals of experimental sciences. Unbound by any ethical limits, scientific knowledge can pose significant threats to the planet, human dignity, and society. For these reasons, we believe it is essential to emphasize the importance and value of these disciplines.

We are fully aware of the challenge of reclaiming extra-scientific realities in the postmodern world. The epistemological revolution initiated by Descartes gave rise to various philosophical movements—relativism, skepticism, pessimism, nihilism—that have transformed the worldview of reality and humanity. These movements share the exclusion of spiritual or metaphysical realities that cannot be explained, analyzed, or empirically demonstrated. "If it is not observable, it is not scientific," they argue. Or: "If it is not observable, one explanation is as valid as its opposite." Once intangible realities—such as the soul, God, or goodness—were exiled from the realm of the knowable, epistemological materialism took over. Its logical extension was to apply these premises to morality, where the individual frees themselves from any moral constraints, placing themselves beyond good and evil. Thus, the "superman" is born, who paradoxically

¹⁶ Maite Iglesias y Pilar Giménez, *Conversaciones inter-ciencias: Biotecnología y Humanidades*, Comares, Madrid, 2021, p. 81.

abandons any attempt to understand the ultimate foundations of the human being and the world they inhabit.

During modernity, science sought to provide humanity with the absolute truths that had just been abolished. The scientific method enables the evaluation, approach, and resolution of specific questions within its parameters and rules of operation. The empirical demonstration of any reality produces an incontestable scientific truth. Unfortunately, many phenomena—the most important ones—cannot be answered or validated using this method.

Against the certainty of science, modernity offers the relativism of uncertainty, rejecting the deepest truths of human reality that do not fit its framework.

The course *Social Responsibility* begins with the affirmation of reality and the possibility of knowing it. Through anthropology, the course examines the truth of the human being and seeks answers to fundamental questions about first principles, the meaning of life, and human nature. The course has a dual purpose: first, to enhance students' reflection to help them find a purpose in life; and second, to provide a fundamental framework for understanding human life, allowing students to grasp the limits of scientific research and development through bioethics.

We believe that humans can know not only material reality through the senses but also intangible realities that must be personally experienced and internalized to be understood. From this perspective, the university's mission is to serve Truth, creating a space of freedom in service to the individual and the common good. These realities must guide and permeate all courses offered.

Students must reflect on and deeply understand the anthropological premises of the 21st century, recognizing the major milestones that have shaped the contemporary world. From *cogito ergo sum* to Nietzsche's vitalism—the "undertaker of philosophy"—there has been a shift away from a transcendent view of the world. It is urgent for students to internalize the consequences of these milestones and understand the evolution that elevated scientific thought as the sole absolute truth. They must also comprehend how these movements laid the groundwork for relativism and other trends that sever science from moral constraints, leading to catastrophic consequences for humanity in the 20th century and the cultural crisis of modernity.

Educators must internalize these experiences to not only transmit essential knowledge but also to serve as living testimonies. If I am a tireless seeker of truth, I can convey my restlessness and passion to my students. Beyond syllabi and practical exercises, we can teach through our being.

Our challenge is to ensure that, through a theoretical framework and social practices combined with classroom example, students internalize that reason and faith are not incompatible realities. Instead, they can interact and together provide more comprehensive answers to the mystery of life. Only in this way can scientists become great humanists.

3.1.2. Anthropological Foundations

The course Social Responsibility is the practicum of the Anthropology course, which serves as its foundation and prerequisite. Its grounding, therefore, stems from this discipline. In Anthropology, a subject also taught in the second year across all degree programs, the ontological question about the human being ("Who is man?") is addressed. This is a fundamental premise for later tackling existential and purpose-related issues.

Social responsibility finds its anthropological foundation in the dignity of the human being, as well as in empathy and solidarity. Contrary to approaches to social responsibility framed in transactional or utilitarian terms—such as image, altruism, or fleeting trends—we emphasize the social and moral dimension of the human being. Socialization begins within the family, is refined throughout formative years, and culminates in maturity, enabling individuals to construct and enact their life projects with freedom and autonomy. From this perspective, the educational process is not simply about imparting knowledge to students but also about instilling values that guide them in building their identity and life plans.

If we conceptually define human nature, we can affirm that humans are living beings endowed with sensory faculties enabling them to satisfy their biological functions of survival, nutrition, and reproduction. These sensory faculties are interconnected with corporeality, linking humans to other living beings.

Humans, however, are more than living beings—they are rational beings and moral beings because they possess the capacity to do good or evil and exercise free will. This means humans can discern the morality of their actions and act accordingly, turning their deeds into moral actions. A human being is composed not only of matter but also of consciousness and

soul, and these extracorporeal realities cannot be cloned or replicated by any machine, no matter how sophisticated.

Furthermore, humans are understood as "beings of encounter" due to their unique relational dimension. This relational nature manifests on two levels: First, as social beings, humans develop interpersonal relationships from birth until death¹⁷. From this relational perspective, the anthropological foundation is based on a view of humans as inherently social and free beings, each unique in their dignity.

Lastly, our anthropological conception is grounded in the duality of the human being, consisting of body and soul, intelligence and will. The course on *Social Responsibility* moves from the body to the soul.

In recent decades, we've also learned that intelligence is not monolithic; it intertwines with passions, feelings, and affections, giving rise to different "intelligences" and, especially, reflections on emotional intelligence—a concept Aristotle already discussed in his *Nicomachean Ethics* in the 4th century B.C. In addition to these intelligences, humans possess self-awareness. They intuit that they are more than just a body, though the body is their most immediate evidence. From this point arises a sort of dual awareness, enabling humans to perceive something indefinable beyond the corporeal, with which they interact.

Particularly in social volunteering, students embark on their journey by physically engaging in a project. From this giving of oneself arises moral reflection. Just as most scientific disciplines appeal to students' intelligence, this course also appeals to their empathy, solidarity, and dedication to others.

It is crucial for students to discern the anthropological model underlying any ideological, social, political, or cultural manifestation so they can apply this anthropological understanding to any scientific project in their field. "Anthropological neutrality" does not exist; in today's society, different conceptions of humanity coexist and sometimes clash. Students must recognize that not all anthropological conceptions are grounded in reality or aimed at promoting good. Every reality carries an implicit

¹⁷ Juan Jesús Álvarez, *Fundamento y el porqué de la responsabilidad social*, coordinado por Carmen de la Calle Maldonado y Pilar Giménez Armentia, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2016, p. 9.

anthropological model—whether in the music we listen to, the advertisements we see, the art we admire, or the news we consume. It is worthwhile to analyze these models in class to identify the one that truly reflects human reality.

Finally, it is necessary to anchor the image of humanity within students' specific scientific disciplines. They must be aware of the anthropological model underlying their science and reflect on its validity. The ultimate goal of these inquiries into humanity is to apply these notions to their own existence, transitioning from the general to the particular. Once we understand what it means to be human, we can understand who *I* am. Equipped with this "manual," the student can embark on the adventure of their own life.

3.1.3. Ethical Foundations

At the beginning of the course's foundation, we suggested that the first two questions—regarding anthropology and epistemology—serve as axiomatic premises that provide the keys to framing the approach to everyday praxis. Indeed, if we base our understanding on a specific existential anthropology that sees humans as more than mere matter, coupled with an epistemology that affirms the possibility of knowing truth, the next question arises: How can humans freely choose truth, goodness, and what is morally right—or, conversely, disregard the morally correct option?

As we have seen with the preceding questions, every subject contains an implicit or explicit stance on the ethical question. This is because the issue of good touches almost every aspect of our lives: when we consider the consequences of what we teach and research, when we evaluate situations, things, or people, or when we assess the cultural and social repercussions of our specific work as university professors. Above all, it relates to the means we use to achieve certain ends and the legitimacy of those means, regardless of the excellence of the ends pursued.

When we address the ethical question, it can be expressed in many ways, such as: What is the purpose, the "why," the risks, and the consequences of what we do, research, or teach? What consequences will a specific technique, methodology, or perspective on the human being and reality have? Are my actions and specific behaviors good? Do they make me a better person?

Ethics pertains to morally correct behavior (or behavior aligned with human nature). Questions about truth and the human being are intertwined with the question of good. This becomes evident when we reflect on how to act in different circumstances and on how to do good through teaching and research.

During the anthropological foundation, we rejected the reductionist equation of humans with animals as insufficient. As Ortega y Gasset observed, "Humans, more than by what they are or what they have, transcend the zoological scale through what they do, through their behavior. Hence, they must always watch over themselves. This is what I wanted to suggest in the phrase—which may seem like just a phrase—that we do not live to think, but we think to subsist or survive¹⁸." This unique aspect of humans—thought—reveals, through introspection, their own existence, which, as Ortega noted, is something given to them, something they encounter and are compelled to sustain through decision-making. "When we are born, or after birth, we must, whether we like it or not, start swimming," Ortega says¹⁹. Sartre echoes this sentiment in a more pessimistic but equally radical way: "Man is condemned to be free." In both cases, the inescapability of human freedom and the necessity to take sides, to decide, and to choose are presented as essential traits of our nature. Starting from this unavoidable need for radically free action, ethics asks how this faculty can be used to do good and avoid evil.

If freedom cannot be suspended and humans cannot renounce it, it is essential to understand how to properly use this unique and distinctive faculty. The answer lies in ethics: Humans must act in accordance with their nature, directing their will toward achieving legitimate ends and aligning their behavior with the higher faculties of intelligence and will. Setting goals and objectives is part of the question of purpose, but once those ends are selected, their goodness must be evaluated—that is, their conformity with human nature and their alignment, more or less evidently, with our ultimate purpose: the pursuit of happiness.

This boundary—the limit of human dignity—applies not only to ends but also to the means. To achieve harmony between the goodness of ends and the legitimacy of the instrumental means used to achieve them, virtues are essential, understood as "habits of good choice."

¹⁸ José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 98.

¹⁹ *Ibid*, p.112.

Human action, ultimately, is composed of values—which underscores the importance of education—but also of personal experiences, as the internalization of values has a significant experiential component. It is essential for humans to be filled with values that guide their behavior (learned through intelligence and reason), but it is equally important to put these values into practice through willpower and habitual exercise. This is the role of virtues: “Neither ethics nor education can be sustained solely on values. They must focus on virtues, as well as on norms. Virtues are fundamental to ethics and education, although they are not sufficient on their own”²⁰.

In this domain—the exercise of virtues—the course Education for Social Responsibility complements anthropological knowledge by combining it with practical learning. The course appeals not only to reason but also to instilling values through the pedagogy of pain and practicing virtues through experiential engagement.

We believe that students' ethical development can indeed be taught and that this course provides an ideal forum for students to organically and naturally engage with profound questions. While foundational anthropology asks students to explore the philosophical principles of human existence, seeking causes and origins, this course takes the reverse path—moving from problems to answers.

Beyond classical learning, some realities must be practiced and experienced. From this perspective, learning occurs through action and contact with other human realities. Inevitably, confronting pain and injustice—poverty, marginalization, illness—will impact students, raising profound questions: Is the world just? Why hunger, misery, wars, refugees, and those in need? Can I do anything to alleviate these realities? Is it worth it? Is my contribution meaningful? What methods are valid, and which should be discarded in the pursuit of social justice?

If every ethical action is based on and guided by a specific vision of the human being, here we will work with people, for and alongside them, to address realities such as injustice, suffering, and solidarity. While we previously appealed to reason and intelligence to internalize a set of concepts, this part focuses on emotion and feelings as tools for experiential

²⁰ Ramiro Pellitero, *Ética y educación de las virtudes*, en Almudi.org, 2015.

learning and the internalization of realities that cannot be fully assimilated through study but rather through practice.

In addition to the ethical foundation of the human being directed *ad intra* (toward their own behavior), we cannot overlook their social needs. As discussed in the anthropological foundation, humans are inherently social beings. To lead a full life, they must establish relationships with others and create organizational structures that allow them to develop this dimension of their personhood. These organizational structures, inherently human, must themselves be imbued with ethics.

Just as humans have a nature and autonomy that allow them to set goals, the social body also has its own constitution and pursues its own objectives. To achieve these, societies rely on agreements where individuals relinquish certain rights for the sake of the common good. In this redistribution of rights and responsibilities between society and individuals, various organizational responses—democratic, authoritarian, theocratic—have emerged over time, adapting their sense and proposals. Not all social organizations respect individuals or the common good.

These reflections are particularly relevant in democratic societies, where participation in political structures is both a right and an obligation. It is therefore essential to verify whether these structures enable the development of individuality and contribute to the realization of individuals' vital aspirations. The functioning of social structures also integrates a specific ethics and is oriented toward specific goals. In this sense, society and political structures must be directed toward the common good, and it is an urgent task to define—or at least outline—what our conception of the common good entails.

Modernity, as we have explained, relegated speculative sciences to the subjective realm and elevated scientific knowledge to a dominant position, beginning with its exclusionary dualisms. Similarly, this dialectical process pitted public against private, adding a pseudo-theological and totalizing discourse, prioritizing social interests over individual ones, and generating ideologies that subordinated the individual to notions of class or race. It is essential to reclaim the dialogical nature of the human being to understand their intrinsic dignity, which prevents subordination to any political project. The university plays a crucial role in this effort to value the individual, encouraging them to develop professional knowledge while reminding them that such knowledge must serve the common good. It also helps students recognize their fundamental role within this framework.

The course Education for Social Responsibility aims, from this perspective, to help students step out of their everyday realities and imbue their professional knowledge with meaning, pushing them further to question the limits of their professional actions. Students must clearly distinguish between ends and means and verify whether all paths to achieving a legitimate end are possible, desirable, or should be discarded for not aligning with anthropological and epistemological principles. However, confrontation alone is not enough. When moral principles meet social realities, the responses can vary widely: experiences of social injustice often lead to revolutionary attitudes or political doctrines that demand absolute submission of the individual to the imperatives of the collective. Students in experimental sciences must complement their search for professional answers with a quest for spiritual answers, maintaining the hope and confidence that these realities can be addressed and understood, and that this knowledge, distinct from scientific knowledge, satisfies the human yearning for transcendence and morality.

It is crucial that, along this learning journey, students are left alone with their conscience, their experience, and all these reflections. Without personal reflection, we will never reach the moral question. This reflection must guide action, and this action must be steered by values or principles—principles that, while not demonstrable, can be evidenced and serve as guidelines for behavior. These principles accompany actions, guiding them through the choice of legitimate means and discarding those that do not align with human nature²¹.

The issue of the common good cannot be approached as merely the sum of the private goods of all individuals or through collectivist doctrines that sacrifice individuals' legitimate aspirations to the collective. The pursuit of the common good must be an aspiration of society and of all individuals within it. Starting from the social dimension of the human being, the common good is not a formula or an aggregate—a sum of individual aspirations—but must transcend quantitative criteria to seek the greater good for the largest number of people. We understand the common good as a moral principle that must guide policymakers in prioritizing strategies and in selecting political objectives to pursue at a given time. Neither do we see the common good as a market logic that self-regulates to find

²¹ Jean Piaget, *El juicio moral en el niño*, editorial Beltran, Madrid, 1935, p. 333.

equilibrium on its own. An appropriate combination of individual freedom and autonomy with social policies forms the foundation of this principle.

Regarding the principle of solidarity, it is understood as a moral principle that allows us to overcome individualism and connect with others as beings in need and in suffering. This principle, a cornerstone of social responsibility, is based on the relational nature of human beings and results in an individual commitment to humanity, grounded in ethical and moral principles. As Pope Francis said, "Let us acknowledge that while we have grown in many aspects, we have also become illiterate in accompanying, caring for, and supporting the most fragile and weak members of our developed societies. We have become accustomed to looking the other way, walking past, ignoring situations until they hit us directly²²".

The principle of subsidiarity establishes the primacy of the individual over society. "I am a man, and nothing human is alien to me," said Publio Terence. Unamuno amended this: "I am human, and I deem no other human strange to me." This is not a matter of nuance but a radical correction made in 1913, when the great totalitarian regimes of the 20th century were simmering in Germany and Russia. These ideologies would trample millions of human beings, with names and identities, in favor of abstract notions of humanity based on race or class. With Unamuno, we dismantle the pedestal of "humanity" and radically uphold the primacy of the person over any social abstraction, committing ourselves to improving their situation from our positions of responsibility. By embracing this radical commitment to the human being, the Universidad Francisco de Vitoria lays the first cornerstone of its educational project.

The final principle underlying social responsibility is the universal destination of goods. If the principle of subsidiarity set the limits for totalitarianism that sacrifices the individual for the collective, the principle of the universal destination of goods establishes a boundary for unchecked capitalism, which assumes that goods have no moral purpose and that individuals cannot be constrained by any social structure.

3.1.4. The Question of Meaning

The question of meaning frames the significance of action within the horizon of existence. In other words, meaning gives direction, momentum,

²² Francisco, *Fratelli Tutti: Sobre la fraternidad y la amistad social*, Ciudad del Vaticano, 2020.

and purpose to human actions. I can act in accordance with anthropological and epistemological premises; I can act rightly and in harmony with nature. But in the end, I must answer the question of meaning: Why and for what purpose do I do what I do?

Viktor Frankl, a psychologist and survivor of Nazi concentration camps, drew on Nietzsche's phrase: "He who has a why to live can bear almost any how". He identified the existential vacuum as the central crisis of 20th-century humanity, a void faced by the world when it cannot find an explanation for its existence²³. To discover this path, Frankl suggests three possible avenues: first, the awareness and acceptance of responsibility to find meaning in one's life; second, the exploration of human love; and finally, the path of suffering. Value, he says, "does not reside in suffering itself but in our attitude toward suffering, in our willingness to endure it"²⁴.

Frankl speaks from his traumatic experience in a concentration camp, primarily addressing the experience of personal pain as a learning path. In contrast, C.S. Lewis argues that it is through the pain of others that we can transcend our own. Reflecting on the grief caused by the loss of his beloved, Lewis feels remorse: how can he focus on his own pain at her absence rather than on the absence itself? Lewis reminds us that through the suffering of others, we can also begin to give meaning to existence²⁵.

We speak of pain as the paradigm of absolute mystery: injustice, illness, suffering, and ultimately, death. These are realities that can be studied, but they also require another approach: experience. From this perspective, love and pain can be seen as pedagogical realities: the suffering of others and the student's own engagement through volunteering, fused into a profound learning experience. "There is a world, the sensory world, born of hunger, and another world, the ideal, born of love," said Unamuno, as he pondered the ultimate purpose of knowledge. For him, knowledge for its own sake seemed utterly inhuman; he insisted on seeking the ultimate purpose of thinking: And all this, for what? he asked, concluding that the goal of knowledge is to serve humanity, to sustain and perfect human society, which is composed of individuals, rejecting abstract ideals in favor of tangible realities. This ultimate foundation of knowledge, wisdom, and

²³ Victor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1979, p. 38.

²⁴ *Ibid*, p. 40.

²⁵ Clive Staples Lewis, *Una pena en observación*, Anagrama, Barcelona, 1994, p. 52.

the course on social responsibility could not be more aligned. But now we ask: And all this, why?

In response to this need to give meaning to existence, modernity often offers absurdity, nihilistic existentialism, and fragmented answers. Just as the previous section addressed the radical demand for human freedom, the question of meaning is an unavoidable one, appealing to every human being as an individual. One single question, yet billions of possible answers—one for each individual. Yet it is the question, shared by all, that matters because we know the answer will not be explicitly provided.

The answer may be deferred indefinitely, rooted in a perpetual present, as hedonistic theories propose, or in agnostic or stoic acceptance. At this juncture, theology and philosophy come to our aid. While the "doing" involved in volunteer hours is not initially a moral act—it is an academically imposed obligation—mentorships aim to transform this "doing" into a first-order moral experience.

It is crucial to identify the experiences that activate an individual's freedom, pushing them toward action and, therefore, confronting and compelling them to act within the mechanism of freedom-action-desire²⁶. These questions are constantly materialized in the course on social responsibility.

Indeed, one cannot be happy without giving meaning to what they do. It is impossible to be happy without imbuing life with meaning. Aristotle already asserted that happiness is closely tied to the search for meaning and that humans cannot be happy if this search does not include the essence of what they are (intelligence, will, emotion, and spirituality).

The question of meaning does not offer a single answer. It is an analogous question, calling for and implying different levels of response. The most significant level, without a doubt, is when the question directly challenges the individual. One single question, yet billions of possible answers—one for each individual. Yet it is the question, shared by all, that matters because we know the answer will not be explicitly provided.

It is important to remember that the question of meaning is personal and may provoke contradictory responses within the university community. The questions and answers belong to the individual. They are neither

²⁶ Salvador, Antuñano, et al., *El sentido busca al hombre*, Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2014, p. 32.

negotiable nor debatable because only the individual must answer to their conscience for their personal search.

4. Conclusions

University education must face today's challenges with an approach that transcends technical specialization, aiming to shape well-rounded professionals capable of addressing complex issues from an interdisciplinary and ethical perspective. For years, the fragmentation of knowledge has enabled significant technical advancements but has limited universities' ability to prepare students for addressing global problems requiring holistic solutions²⁷. This article proposes an educational model centered on integral formation, encompassing all dimensions of the human being: intellectual, social, and emotional.

A fundamental aspect of this vision is the integration of humanities into university curricula. These disciplines not only broaden students' ethical and cultural horizons but also connect them to essential questions about the human condition and the impact of their professions on the common good. Humanities help overcome disciplinary fragmentation, fostering critical thinking and the ability to integrate diverse knowledge to respond to global issues. This approach recognizes that both science and the humanities aim to understand reality and improve human life, and thus must dialogue and complement one another.

In this context, the importance of the course *Education for Social Responsibility* in fostering students' social commitment has been highlighted. This course, therefore, is not merely a complement to technical education but an essential component for preparing students to face the challenges of the modern world from an ethical, supportive, and humanistic perspective. This analysis underscores the need to systematically integrate humanities and courses like social responsibility into university curricula to develop well-rounded professionals committed to collective well-being and building a better future.

²⁷ Martha Nussbaum, *Cultivando la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press. 1997, p. 240.

To ensure the robustness of this course, a thorough analysis has been conducted from the perspective of *open reason*. This approach has allowed for an examination of the epistemological, anthropological, ethical, and existential foundations that underpin the subject.

In conclusion, universities have the responsibility to educate professionals who excel not only in their technical fields but also in their awareness of their role in building a fairer and more supportive world. Achieving this goal requires an educational model that values both scientific rigor and ethical depth, promoting the integration of science and humanities, ethical reflection, and social commitment. Only in this way can universities fulfill their historic mission as spaces for the synthesis of knowledge and service to the common good, preparing students to confront the challenges of the future.

BIBLIOGRAPHY

- ÁLVARIZ, Juan Jesús, *Fundamento y el porqué de la responsabilidad social*, coordinado por Carmen de la Calle Maldonado y Pilar Giménez Armentia, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2016.
- ANDER-EGG, Ezequiel., *Interdisciplinariedad en educación*, Editorial Magisterio del Río de la Plata, Buenos Aires, 1994.
- ANTUÑANO, Salvador; SÁNCHEZ, Florencio. y HUVELLE, Santiago., *El sentido busca al hombre*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2014.
- ARENDT, Hannan., *Between Past and Future*, Penguin Books New York, 1968.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid, 2018.
- BARALDI, Victoria., “John Dewey: la educación como proceso de reconstrucción de experiencias”, revista de la escuela de ciencias de la educación, año 17, nro. 16, vol, Universidad Nacional del Litoral de Argentina, 2020, p. 74.
- DE LA CALLE C, et al., *La asignatura de responsabilidad social en la Universidad Francisco de Vitoria*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2014.
- FRANCISCO, Fratelli Tutti: *Sobre la fraternidad y la amistad social*, Ciudad del Vaticano, 2020.
- FRANK, Víctor, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1979.
- FREIRE, Paulo, *Educación y cambio*, Buenos Aires, Comisión Ecuémica Latinoamericana de Educación, 1976.
- GUERRA, Yolanda; MÓRTIGO Adriana y BERDUGO Norma., “Formación integral, importancia de formar pensado en todas las dimensiones del ser, Revista Educación y Desarrollo Social Vol 8, nº 1, Bogotá, 2013.
- IGLESIAS, Maite y GIMÉNEZ, Pilar, *Conversaciones inter-ciencias: Biotecnología y Humanidades*, Comares, Madrid, 2021.
- LACALLE, María, *En busca de la unidad del saber*, Universidad Francisco de Vitoria,

Madrid, 2014.

LÓPEZ QUINTAS, Alfonso, *Llamados al encuentro. Fuente inagotable de alegría*, colección meditaciones, Madrid, 2011.

LEWIS, Clive Staples, *Una pena en observación*, Anagrama, Barcelona, 1994.

MARTHA, Nussbaum, *Cultivando la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press. 1997.

MORAN, Joe, *Interdisciplinarity*, Routledge, London, 2010.

MORIN, Edgar, "Los siete saberes necesarios para la educación del futuro".
Revista Andina de Educación 6 (2), Universidad Andina Simón de Bolívar, 2023.

ORTEGA Y GASSET, José, *El hombre y la gente*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

ORTEGA Y GASET, José, *La Misión de la Universidad*, ediciones Cátedra, 2015.

PELLITERO, Ramiro, *Ética y educación de las virtudes*, en Almudi.org, 2015.

PIAGET, Jean, *El juicio moral en el niño*, editorial Beltran, Madrid, 1935.

ROSER MARTINEZ, Carlos, *Platón, la república. Libro VI y VII*. Dialogo, 2009.

PRAGMATIC REASONS FOR SOCIAL EDUCATION IN THE REPUBLIC OF MOLDOVA¹

Eugenia BOGATU²

Abstract: *In this study we aimed to analyze the institutional context and the ways in which, after the 1990s, social education takes place in the Republic of Moldova. In the post-Soviet period, education in the Republic of Moldova went through continuous metamorphoses, implicitly in the field of social education. In this research we highlight the fact that the political orientations that have manifested themselves in these three decades have also influenced the educational policies in the country. We mention that the humanities subjects taught in school have undergone most of the thematic reconfigurations. Thus, in primary, secondary and high school education in all these years students studied several subjects at the beginning of the post-Soviet period - Us and the law, after 2001 - Civic education, and starting with 2018 - Education for society. All these disciplines had and are meant to train current and future citizens of the Republic of Moldova. In order to identify the state of affairs regarding the teaching of social education in education in the Republic of Moldova - we conducted a qualitative research on the disciplines of Personal Development and Education for Society, taught to high school students. In the qualitative research, conducted between April and May 2020, we identified the topics, topics of major interest, specific to this age, which will be found in textbooks for these two disciplines, as well as identifying effective ways to organize activities in the disciplines of Personal Development and Education for Society.*

A determining factor, which we highlight in our study, is the fact that the pragmatic reasons that must be taken into account in teaching social education in educational institutions are of major importance. Effective actions, so important for the social context, are determined in the most direct sense by the role of rationality. And authentic rationality, from a pragmatic point of view, is developed through the dynamics of philosophical reflection. In educational institutions in the Republic of Moldova, philosophical reflection could be developed both in the context of studying ethics, logic and philosophy for children, and in other humanities studied by students. These

¹ The article was produced within the subprogram - National security of the Republic of Moldova in the context of accession to the European Union: legal, political and sociological approaches. (Institute for Legal, Political and Sociological Research).

² State University of Moldova, Chişinău.

disciplines are only to be approved by the Ministry of Education, Culture and Research of the Republic of Moldova. Critical thinking could contribute to the development of pragmatic reason, in that they can support effective, authentic actions and options, both at the individual and social level.

Keywords: *social education, social context, pragmatic reasons, effective actions.*

Introduction

The 1990s meant a radical change for the whole of the former Soviet space in all respects. With the fall of the Soviet empire, the countries that were part of this empire underwent a radical metamorphosis. After more than 7 decades of belonging to a system that had dominated and controlled to the smallest detail all spheres of activity - politics, economics, medicine, education, science, culture, those countries had to start their own path in their development. This path was not an easy one, because the people trained in the Soviet education system continued to fulfil their functions, even if the name had changed, instead of the MSSR we currently have the Republic of Moldova. During these 30 years, this state has undergone a series of transformations in all spheres of activity, including in the field of education. If until 1989 all the directives aimed at education came from Moscow, starting with the 1990s education in the Republic of Moldova began to follow its own path full of experiences, both positive and negative. The model that was implemented in education was based on the previous one, of Russian origin, but also on the European one. The beginning period in the formation and development of the state of the Republic of Moldova coincided with the Bologna Process, which represented a series of ministerial meetings between European countries to ensure the compatibility of standards and quality in higher education. The process created the European Higher Education Area in the framework of the Lisbon Recognition Convention. The Republic of Moldova joined the Bologna Process in May 2005, at the Bergen Summit. The aim of this accession was to create a European Higher Education Area based on international cooperation and academic exchange to facilitate the mobility of students, teachers, researchers and the training of young people as active citizens in European democratic societies. Absolutely the objectives of this process were perfect. The problems began with its implementation. In the context of the Republic of Moldova this process has been implemented in a

less correct way. Although the objectives of the Bologna process are very good, put into practice, a distorted reality is reached in relation to the theoretical perspectives of this process.

I. Metamorphosis of education in the Republic of Moldova - between old and new, between past and future

Education in the Republic of Moldova during these 3 decades has known a series of metamorphoses that show its attempt to find the authentic way of manifestation. We can conclude that education in this space was related to the final objectives of the Bologna process, to education in Romania and last but not least to the patterns of ex-Soviet education. The symbiosis in question made us have a situation as complex in education as it is complicated. It is as if the struggle between the old and the new, the local traditions and experiences with those from outside, would manifest in this field as well. The specificity of the manifestation of this state of affairs also came from the consideration that the situation was not seen in complexity, from the perspective of a holistic paradigm. The situation was seen and appreciated truncated. Unfortunately, no attention was drawn to the fact that the field of philosophy must be considered in this space. Fundamental fields of philosophy - logic, ethics, aesthetics, and rhetoric were not included in the high school cycle to be studied. Thus, the formation of young people, more correctly the education of their thinking suffered major consequences. Much emphasis was placed only on the field of exact sciences, especially the empirical and social sciences. And humanistic training has been neglected, or even implicitly distorted. The consequences of this inadequate implementation of educational policies have brought and are bringing serious consequences in the society of the Republic of Moldova. Young people are educated in such a way that they are not encouraged to think critically, or rather to think authentically. The state, through educational policies, wants to train conformist citizens, who would accept all the actions of politicians. The specificity of implementing these policies is still felt today when most young people who graduate from school want to emigrate. In other words, there is a gap between educational policies and the realities of Moldovan society. The situation that the Republic of Moldova is going through is not easy at all, being conditioned by the economic scourge that has persisted all these years, by the political sphere that has made it possible for the people here to continue

to be manipulated about the historical, linguistic and cultural truths. Education should not be subordinated to politics, because in such a case it bears the consequences for future citizens who are trained in the institutions of that state.

The training of young people must be carried out harmoniously, taking into account the state of affairs that characterizes the society in which we live, the national characteristics, the positive and negative experiences we have gone through so far. Only in this way will an authentic education be reached, otherwise educational policies will fail, not only those of an economic, social, political nature. Regarding the implementation of ideas related to education and which have very good results in other states, it would be good for these ideas to be appropriate and adapted to the context of our country. In the context of the specifics of education in the Republic of Moldova, it would be very good to take into account *the pragmatic side of learning* from the perspective of awareness of the connections between: *knowing*, *knowing how to do*, and *knowing how to be*. To know how to be in order to identify the relationship between rights and responsibilities. The pragmatic aspect of learning is very important because it is related to the development of individual abilities, which are so important in the future; because this aspect will favour the fact that young people will be able to implement the knowledge gained in concrete fields. The educational approach favours the multilateral development of young people in training. The responsibility of this type of approach is very high, because applied favourably it makes the company to its advantage. The profit obtained from a favourable educational approach is huge, all areas of society will benefit. Currently, we have examples of states that have functional education models, e.g. Finland which has one of the most efficient education systems in the world. Respectively, in this state the quality of services implicitly the quality of life is at the highest level of development.

In addition to the positive cases, there are also negative cases when the situation in society is deplorable, the quality of life is appropriate, respectively education is not at another level. The assessment of the situation in a country is made depending on what is happening in the field of education. The point of education is to give each person the basis for building his destiny, if we accept, Aristotelianly, that in every child destiny is a virtuality that can be updated through education, during the course of

life or in suitable contexts.³ If young people want to emigrate almost entirely, to continue their studies abroad, we cannot talk about a quality education system, or any society that would offer employment opportunities after employment. Respectively, this society is bankrupt. The paradox is the situation because those who are responsible for the development of educational policies in such states have neither the necessary skill nor the desire to make things develop as naturally as possible. Everything is thought obediently, so that the school, with all that an education system entails, to serve faithfully those who hold power in this state. Respectively, the final product of this education is an obedient one, as proof we have the case of the USSR and everything that was formed in the prototype of Soviet education, when the pluralism of ideas, critical thinking, the right to choose, freedom of expression is not accepted in any form. People who were trained in this obedient education system have been and are marked for life. They cannot get out of the patterns of that obedient education. With the bankruptcy of the ex-Soviet state, people lost their sense of direction in the countries that were part of that state. There were countries that managed to overcome this type of crisis, including in education, but equally there are states that are still the victims of that educational system. For some ex-Soviet countries, those 3 decades of searching for their own identity in education and beyond were not enough. In the case of the Republic of Moldova, the search for own identity refers to the educational one, but also to the linguistic one, national, implicitly historical. Unfortunately, political interests, including geopolitical ones, dominated and controlled all spheres of activity in this state. The biggest mistake of all these years refers to the fact that the perpetuation of the falsehood regarding the facets of identity related to language, nationality, history, culture was continued. Education has perpetuated this falsehood. If until the 1990s this false history was committed by Russian policy in relation to this state, the political interests of Russia in this republic being obvious, after the 1990s this policy was already continued by those who were in the government of the Republic of Moldova. The specificity of education in this state was and is to train citizens who would have a false identity from a linguistic, historical, cultural point of view. The tendency towards the naturalness of this nation - of union with the mother country, Romania - was hardly encouraged at all. The fundamental crisis that the

³ Flueraș, V. *Competența ca entelehie*. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2022, p. 67.

citizens of the Republic of Moldova are experiencing is the identity crisis. This crisis has covered the entire Bessarabia territory in all possible areas. What is certain is that this crisis is favourable to someone because people who do not know their own identity can be manipulated much more easily due to the denationalization process that has been so skilfully applied in this country.

Education, through its way of being realized, takes place in a social context. As a dimension and condition of the human, education, as well as the social field in which it takes place, represents the natural, immanent state of each human individual, into which one enters at birth and from which one leaves only at death. Education therefore takes place in/represents the full ontological dimension of man, as a sensitive being – in the physical universe, and as a supersensible being – in metaphysical existence.⁴ We can say that education is found in these 2 realities - the physical and the metaphysical. Both plans are interconditioned by their way of being. In the context of physical reality, man also realizes his condition of social finance. As a social being, he lives in a social context, acts on an individual level, makes certain choices, but also takes into account his peers in relation to whom he interacts at the level of the public sphere. Individual reason is conjugated with collective reason and effort. It is wrong for man not to consider the interests of others and to act only in favour of personal interests. Elections and actions in the context of the public sphere are made on the basis of a rationale of the social context. This reason must be related to the reason for doing education. The reason for doing education, in turn, must take into account the particularities of the respective society, the mentalities that are found in the public sphere, behavioural patterns that act in these contexts. The educational fact is predetermined by knowledge, by logos, by representations, by imagination. Education is preceded, but also followed by a series of value, ideational, even ideological assumptions.⁵ A special characteristic that must be taken into account when we talk about the reason that underlies education is the conscience, which gives man the ability to reason, to make value judgments necessary to appreciate everything that happens around him, but also with his peers, including and referring to all events that happen in that social context. The reason for education also consists in

⁴ Pâslaru, V. *Educație și identitate*, Chișinău: Știința, 2021, p. 13.

⁵ Cucos, C. *Educația. Experiențe, reflecții, soluții*. Iași: Polirom, 2013, p. 9.

educating the consciences of people who are subject to the intervention of the educational act. In this case we can speak both of an individual consciousness and of a general consciousness, of a social group. These 2 types of consciousness influence each other; the individual consciousness contributes to the formation of the general consciousness.

Social education cannot be perceived outside the development of a social consciousness. Man does not live alone, isolated from others. The connection with the others represents an objective necessity. The singular human existence is tributary to the social, group existence. This interdependence is obvious. Respectively, social education is needed in the context of an education that is applied in the education system. Depending on the education that is applied in the school today, we can anticipate what the behavioural patterns will be in tomorrow's society. Education is a kind of memorial updating, a phenomenon of bringing back to the present an inexhaustible capital – the culture of mankind. It is temporal phenomenology par excellence, arch over time that brings spiritual enrichment, stadial shaping of a personality.⁶ The past and the present condition and intersect to project the situation into the perspective of the future. In the case of an obedient social education applied in a society over several years we can see the negative effects of this education during the existence of several generations. The effects are in a chain, because one generation forms the other, respectively even if an education system disappears, the people who trained other people in that system remain anyway. The consequences are much greater than we can imagine, because the ideas impregnated in the consciousness of the educated also contribute to the education of future generations. An eloquent example in this case is the Soviet system, which, although disintegrated 30 years ago, continues to perpetuate itself due to the mentalities of those who were formed at that time and who are currently forming other generations. The perpetuation of the Soviet model of education is dangerous because the purpose of that education was to educate the Soviet man in the spirit of a new man model, a kind of man of communist society. This illusion of the "new man" collapsed with the collapse of the USSR. Even though the Soviet empire has fallen, the people trained in that system continue to promote those utopian ideas that have become inadequate to the times in which we live.

⁶ Cucoș, C. *op. cit.* p. 151.

A scourge of Soviet society, implicitly in education, was linked to the vision of property. At that time it was considered that the man of the Soviet and the future communist society of the future should not have a series of "unworthy" traits, such as "selfishness" specific to the owner of private property, "individualism" and the like. We conclude that in addition to the identity crisis, another type of crisis that is fully manifested after the 1990s is the property crisis. More correctly said the correct and adequate understanding of this concept of crisis at present. The fact that "individualism" was perceived as a negative concept, made education a homogeneous, undifferentiated one, applied in a standard way in the society of that time in the Republic of Moldova. He had to dominate one system, one idea and one mentality. I think that nothing harms education more than the existence of a single model, of a single option. This makes people subject to educational interventions to be trained in the spirit of a fashion in which they would not be encouraged to freely express their opinions, not to be motivated to believe in their own ideas, respectively abilities to act alone. They always had to relate to others as a unit of measure and value. This has led to serious consequences in society. The non-differentiation from the others, the fact that you do not have to consider yourself an autonomous, individual being, capable of having rights, but also responsibilities, contributed to the fact that a homogeneity is formed in the society.

Development itself, at the level of personal development was not allowed. This was not encouraged, motivated, simply the model of society adopted at that time did not need people to think critically, to have autonomy in manifesting the vision, actions both at the individual level and at the level of the public sphere. The state and the collective itself had the role of evaluators of everything that happens in a person's life. Differentiation in any form was not allowed. In such societies the individual development of man is not allowed. The authenticity of the human being is not taken into account, nor is it allowed to develop at fair value and in accordance with individual traits. People had to express their opinion only in groups, the decisions taken had to be taken by mutual agreement, thus losing the power of individual argument, but it is also mass psychology that confirms the idea that people in groups lose their individuality, by force of argument. It was not allowed for someone to impose his own ideas, to the detriment of many. At the individual level the person was worth nothing, only the decisions taken by the party leaders

had to be taken into account. Censorship was present in all areas of activity. Thus, all ideas were censored; authentic thinking was undermined from the start. This also favoured the manifestation of an obedient education. The way out of the spiritual-moral crisis is possible by strengthening the general-human moral principles that the intelligentsia always shares.⁷

II. The validity of pragmatic education in a functioning society

We believe that the idea of an analytical approach in which the validity of the approach regarding pragmatic education should be subjected to scientific research is justified in the current conditions and context valid for the Republic of Moldova. What we want to show in this scientific approach is the validity and timeliness of the approach regarding the nature of a pragmatic education. Fundamental to our approach is the analysis of methodological strategies from the perspective of a social and educational pragmatism. We consider that the idea of a pragmatic education, a dynamic education where intuition, the recourse to tradition, innovation are equally found, are essential and fundamental for a truly functional society.⁸ Pragmatic education fits perfectly into the proper context of social pragmatism. The pragmatic nature of education is related to the smooth running of things in an open, truly functional society, where good social practices are fully found. Taking into account some educational, implicitly social paradoxes encountered in the Republic of Moldova, pragmatic education would naturally and essentially contribute to the development of society. The social context always generates a certain type of education in society. Currently, the idea of a pragmatic education needs to be explained from a scientific perspective. Analyzes and interpretations that are necessary to argue the need for pragmatic education are epistemological in nature. The pragmatic nature of education can only reveal the fact that in a theoretical approach to education we must admit the existence of dynamism - theoretical and practical. The transition from outdated educational paradigms to new educational paradigms, in line with social reality, is a first step towards assuming a pragmatic education. It is

⁷ Capcelea, V. *Intellectualitatea. Esența, tipologia, locul și rolul ei în societatea post-modernă*. București: Pro Universitaria, 2022, p. 72.

⁸ Siegel. *Mindsight*. ed. cit., cap. 2.

necessary to generate new educational typologies meant to support a social reality in the sense of acquiring the specific characteristics of pragmatism.

Pragmatism, with its contributions to the immediate resolution of existing problems in society, in the sense of maintaining or acquiring the values most valued by the community, was seen as a philosophy of democratic practice. Giving action and behaviour a place of central importance, pragmatism is, implicitly, a moral philosophy, because morality involves the study of human behaviour and the search for standards to guide it. As Mead suggests, individual morality exists and develops within a comprehensive social evolution. Moral philosophy is inextricably linked to a social philosophy and, carrying on reasoning, pragmatism has become a social philosophy par excellence.

III. Social education - the foundation of an integral society

Man as a social being endowed with reason is able to transform the reality around him. The ability of the human being to transform environments around him has a vital significance. The social education that is carried out in the educational institutions of the Republic of Moldova is based on the implementation of certain objectives. The discipline *Social Education* which is part of the school curriculum valid for the 3 cycles - primary, secondary and high school, is the basis in relation to which is based the training of citizens of the Republic of Moldova. This discipline was introduced in the schools of the Republic of Moldova starting with September 1, 2018. This training necessarily aims at the presence of a thorough approach from a philosophical perspective of education for society. The philosophical approach in the curricula provided for these 2 disciplines is so necessary, especially considering the fact that the deepest vision and complex approach to the training of future citizens of the Republic of Moldova comes from philosophy. It is a pragmatist philosophy that would re-orient and guide education in the Republic of Moldova towards authenticity, respectively towards some pragmatic goals that involve the formation of honest personalities, able to act effectively both in private and in the public sphere. The quality of the educational process has become the basic concern of educational policies, because it has a strategic significance and determines, through its purposes, the improvement of the

quality of life.⁹ Our intention is to demonstrate, respectively to implement transdisciplinary strategies in teaching socio-human disciplines in schools and universities, especially that the current paradigm that is required in the formation of pupils, students cognitively is that of inter-pluri-transdisciplinary nature. In the formation of pupils, respectively of students, the cognitive is related in the most direct sense to the affective part.

From this point of view, it is necessary to talk about education from a philosophical perspective, ie it would be more correct to talk about a philosophy of education. The philosophy of education from the perspective of John Dewey, an American philosopher, relates to the ideas of pragmatism. Lived life becomes an essential category of pragmatism. Critical intelligence is a great value for all human behaviour. For pragmatism, knowledge does not represent what is known, but the act of knowledge. The philosophy of education has as a paradigm the focus on interaction and communication. From this point of view, the training of students through the discipline of education for society - is not something that is done to the student, but involves the involvement of students at a higher level. Pragmatic philosophers have identified at the highest level the importance of interaction and communication in contemporary society, when interconnectivity is growing. The research we do also aims at direct activity with students, it is about conducting philosophy workshops for students. From this point of view, our actions have the primary purpose of contributing to the awareness of the need to study philosophy since school; that any construct of a cognitive and affective nature has philosophical foundations. Philosophy involves an educative, formative approach, important in that it is both knowledge and evaluation and intellectual engagement with the world.¹⁰ Last but not least, we want to contribute to the rethinking of thinking both at the individual level and at the social level. Thus, we tend to promote an essential unity, which aims to enhance the aspirations of all who have met and will meet in perspective in the applied horizon of philosophy.

⁹ Roșca, L. Curoș, L. *Politicile educaționale din statele europene: obiective prioritare*. Chișinău: Print-Caro, 2023, p. 31.

¹⁰ Coandă, S. *Filosofia – o necesitate intelectuală. Studii de filosofie*. Chișinău: CEP USM, 2018, p. 25.

Social education with its pragmatic component aims at forming the capacity to act effectively. Effective action also refers to human behaviour, which does not necessarily refer to changing the world, but rather to changing its condition in the world. The world in which we act undergoes changes due to the need of the human being to adapt to this world, but also to man's desire to improve himself, respectively to improve this world of which we are part. In addition to the quality of the human being to act in society, it also has this tendency towards metaphysics. The latter quality characterizes the human being as a being who tends towards the perfection of the self. The tendency towards perfection of the human being aims at the perfection of one's own self. The authentic self is the one who has an unconditional attitude in relation to others, does not create addictions, is not dependent on the opinion of many, is able to make decisions and act alone. The false self is represented by people who easily adapt to society and others. They are compliant, they adapt quickly to any circumstances. We can say that they have developed some self-defence mechanisms in order to be able to survive any circumstances in the environment. Each person in the social context brings with it certain changes, depending on his and others' expectations, his actions. People come to be aware of their own existence insofar as they delimit themselves from the outside world; this also coincides with the realization of an attitude towards the world and towards themselves. Social education, in this sense, represents, therefore, a change-formation-development of attitudes. Attitudes, in turn are part of people's mentality. Any type of education contributes to the formation of mentalities, including social.

IV. Pragmatic reasons for social education in the Republic of Moldova

For an objective radiograph of the situation in education regarding the teaching of social education in the Republic of Moldova, we conducted a qualitative study with high school students in the Republic of Moldova - *Personal Development and Education for Society - attitudes and practices of high school students*. We conducted 30 individual interviews with high school students and 10 interviews with teachers who teach the subjects *Personal Development and Education for Society in high school*. The students interviewed agreed that these two disciplines are important for their training; they represent the areas that really prepare young people for life. It is obvious that currently the curricula for the subjects in question do not

cover all the topics that represent the expectations of both students and teachers. There is also an important factor, teachers who teach the subjects *Personal Development* and *Education for Society* do not have the necessary training to teach these subjects. Most of them did not study philosophy and psychology, such important fields for teacher training. Respectively, the teaching of these disciplines is done in a subjective and reductionist way, it has a formal touch, they are optional disciplines. From primary school, students are suggested that these two subjects are less important compared to the subjects considered by students and teachers as basic - mathematics, Romanian language, history, etc. There is a false belief in this regard that characterizes the entire educational process, implicitly all those involved in the educational process - students, teachers, parents, that priority as a fundamental interest, time given only the disciplines in which the baccalaureate is supported, otherwise the others disciplines would be unimportant. This prejudice is one that denotes the state of affairs in the education system, which shows the superficial and formal attitude of those who are responsible for the development and implementation of educational policies.

The students mentioned the need to study topics that would really have a major impact on their training as personalities, as future citizens who would get involved effectively and have a major impact on society as a whole. Great emphasis was placed on the need, including their desire to study topics that are directly related to philosophy, so they highlighted topics related to logic, argumentation, personal knowledge and knowledge of the other, topics related to the report mind-body, natural intelligence and artificial intelligence, topics that would help them better understand their own emotions, but also those of their peers, topics related to studying how to think, communicate and interact effectively with others, effective behaviour in society, the culture and religion of different peoples, the culture of health, issues related to the community.

The students' interest in these topics demonstrates a lively interest in knowing their own person, knowing their peers, their desire to persevere in order to obtain knowledge, skills, abilities that would be of real use to them in private and professional life. You feel the flexibility and curiosity to study these fields - philosophy and psychology, which are related to the knowledge of the human being, the way of thinking, of interrelationship. One of the sad findings of this qualitative study is that the vast majority of students do not have basic knowledge of philosophy and psychology; they

have very vague representations about them. I consider it inappropriate when students on the eve of the Baccalaureate are unaware of these areas that are fundamental for knowing man, for his personal development, as well as for his effective involvement in society. Students can find in-depth knowledge of the above in these two areas. Another sad finding is that a state that is not aware of the need for students to study philosophy and psychology is a state that consciously chooses to train future citizens in the spirit of conformist, obedient thinking. It is deliberately and consciously refused from the start in order to train future citizens in the spirit of critical, authentic thinking, which would have its own vision of things, of all the events that happen in society. Unfortunately, the interests of the state to train citizens who would serve its interests and would not question any directive from the rulers take precedence over those educational policies that would train people who are honest, free to assume their responsibilities, but also their rights. in this state. Another finding I made after the realization qualitative study is the lack of textbooks in these two disciplines - *Personal Development* and *Education for Society*. It is difficult from this point of view, both for students and teachers. The students also expressed their opinion with reference to the textbooks of personal development and education for society. The elaboration of textbooks in the respective disciplines represents the basic objective within the project *Epistemological approach of personal development and education for society - from transdisciplinary strategies to the pragmatic aims of the current society in the Republic of Moldova (State Program 2020-2023)*.

The students expressed their opinion regarding how their textbooks should be from their point of view. They expressed the opinion that the textbooks should contain information related to the immediate reality, not just a theory; to include information with concrete situations, which would refer especially to the last two decades, respectively these realities would be closer to the life of today's students. These textbooks should contain as many practical examples as possible, so that students understand that the importance of these subjects is to train their ability to put their knowledge into practice. Students consider that the role of social education is major, because it aims to develop respect, mutual trust between community members. This discipline would make sense to train citizens in the manifestation of the community spirit, because people live in squalor, respectively their interests should not be limited to the space in which his house is located, but to be attentive and active in relation to everything that

happens. in the community. Today, people still experience the shortcomings of Soviet education when they were used to the state taking care of everything and the state being responsible for everything that happens. Thus, people are not used to manifesting the active-participatory side of their social behaviour. It is preferable that in society people not only manifest the aspect of a representative democracy, but also of the participatory one.

Students are very well aware and critically appreciate the fact that corruption exists and manifests itself in society, the fact that people are not appreciated for the merits, efficiency and profit they bring to the state. Thus, a paradox arises between what exists in society and what is promoted in the curricula of these disciplines. In general, the purpose and objectives of social education in any society is to train people in the spirit of the common good i.e. the purpose of this type of education is the need for young people to be trained in the spirit of a public ethic, a common good. We find that the pragmatic aspect of social education is obvious, because social education also means achieving the social function of knowledge. And the social function of knowledge cannot be perceived outside the pragmatic aspect of knowledge i.e. outside the social realization, applicability, and interest shown towards the good of the community of which each of them belongs. From this point of view, it is necessary for the authors and actors of educational policies to be aware of the practical, utilitarian value in training students as future citizens. The specificity of social education is that it must not only be transmitted theoretically and quantitatively, but it must be taught in such a way as to develop thinking. Thus, it will ensure the opening of thinking to new horizons for the always new actuality; respectively it will not make the thinking become tributary in rigid schemes and automatisms. The tendency of social education in institutions is often to monopolize thinking in rigid schemes and paradigms. From this point of view, the school should strive to become that plastic modeller of thought, while respecting the common rhythm of thought.¹¹

Social education also aims at this aspect - of thinking together. The individuality of thought, the experience of individuality makes it possible to remain open to the imminent difference of each thought, a difference

¹¹ SIEGEL. *Mindsight. Noua știință a transformării personale*. Trad. Mugur Butuza. București: Herald, 2021.

that allows otherness. Flexibility in accepting the other's opinions is of great importance in the process of social education. Belonging to a certain society also implies belonging to a community of ideas. The latter type of membership is a very important thing, because it is connected to the "academic community". If the space of the community of ideas is open, there is the possibility to create that interconnection between all those who participate directly in everything that happens in the context in which social education is carried out.

The pragmatic aspect of social education in the Republic of Moldova also aims to take into account all the factors that would contribute to the development of a prosperous society, which would take into account the views of all in all planned actions at the level of all spheres of social activity. In the contemporary world, the interactions between the real problems of the people and the public policies of the state are reflected in the theory of pragmatism, according to the principles that an effective policy satisfies the needs/needs of a large group of people or more needs of a smaller group.¹² Without the involvement of all members of society i.e. the groups that represent it, there is no chance of success in the development of a prosperous society. In the context of the processes of Europeanization, implicitly globalization has a great value social education, because it educates man in the spirit of awareness of their own national identity, of the freedom of the person. Thus, the right to personal identity, implicitly the national one, the right to one's own opinion, the right to freedom, all these processes presuppose an awareness of the one-multiple relationship. This report would contribute to a holistic view of society in order to respect the rights and choices of all members representing that society. Social education in the Republic of Moldova must relate in the most direct way to the representative knowledge for these two fields - philosophy and psychology. Education outside knowledge, respectively of institutions that provide a favourable context for the development of the knowledge process is impossible. And knowledge, in turn, is impossible without that ethos of knowledge, without the freedom of thought and the community of ideas. Knowledge and education in a democratic society are for the future of a prosperous society. Social education is implicitly education for democracy. The culture of democracy, as well as the culture

¹² Roșca, L. *Securitatea umană și socială în statul democratic*. Coordonator. *Materialele conferinței științifico-practice internaționale*. Chișinău: Print Caro, 2023, p. 43.

of thought, must be educated. The concept of democracy is an ideal towards which societies, groups where totalitarianism has dominated for a long time, tend. From this point of view, democracy has become a value in itself, which must be gained through the effort of the will, respectively valued at fair value and maintained by respecting the rights of all people. Democracy, like freedom, knowledge is the supreme value in every society. These values embody the human ideal.

In the spirit of ancient philosophy, democracy represents the prosperity of one's own being. From a pedagogical point of view, democracy represents the fundamental values of the people, ie a kind of national axiological matrix. So, education for democracy is a component part of social education, because it trains the person in the spirit of respecting the axiological matrix valid for the people he belongs to, including promoting the development of people from the perspective of social interactions in the public sphere. The context of the public sphere in the Republic of Moldova is not yet well coagulated, it lacks that nucleus that would gather and favour the emergence of an orientation that would be guided by truly national values. In the future society of the Republic of Moldova, the society needs to become truly democratic, to offer protection and genuine freedom to the members of the society. We can consider that through social education the humanization of the relations between people takes place, it determines people to re-think their own existence also from the perspective of the existence of the other. When there is a solid foundation of social education, the necessary foundations are also created for social self-education. Self-education in this sense coincides with self-care in the aspect of the favourable and beneficial relationship both with one's own self and with others. Respect for the Other represents in social education the supreme virtue, because implicitly, generosity, altruism and care for the Other are triggered.

REFERENCES

- FLUERAȘ, V. *Competența ca entelehie*. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2022.
- PÂSLARU, V. *Educație și identitate*, Chișinău: Știința, 2021.
- CUCOȘ, C. *Educația. Experiențe, reflecții, soluții*. Iași: Polirom, 2013.
- CAPCELEA, V. *Intelectualitatea. Esența, tipologia, locul și rolul ei în societatea post-modernă*. București: Pro Universitaria, 2022.
- SIEGEL, DJ. *Mindsight. Noua știință a transformării personale*. Trad Mugur Butuza. București: Herald, 2021.

Lucrări prezentate la Colocviul Național FILOSOFIE ȘI EDUCAȚIE,
Ediția I, 29 mai 2024,
Organizat de UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA, FACULTATEA DE
ȘTIINȚE SOCIALE

DE LA FILOSOFIE LA IDEOLOGIE ȘI REGIM POLITIC

Florian OLTEANU¹

Abstract: *Like any regime, totalitarianism, known under the notions of tyranny and dictatorship, originates from classical European Antiquity, that is, from the period in which the European political system was forged.*

Tyranny and dictatorship, as forms of totalitarianism, have not remained frozen in history, but have evolved, completing the political model of totalitarianism while preserving almost all the ancient characteristics: the desire to identify with the past, arrogance, fear of conspiracies, terror, ambition for domination, sporting victories, cooperation, copying the model, monumental constructions, populism and symbolism and public discourse, political discourse.

Keywords: *philosophy, ideology, political regime, dictators, extreme thinking, way of action.*

Ca orice regim, totalitarismul, cunoscut sub noțiunile de tiranie și dictatură izvorăște din Antichitatea clasică, europeană, adică din perioada în care s-a făurit sistemul politic european.

Tirania și dictatura, ca forme ale totalitarismului nu au rămas încremenite în istorie, ci, au evoluat, completând modelul politic al totalitarismului păstrând aproape toate caracteristicile antice: dorința de identificare cu trecutul, semeția, teama de conspirații, teroarea, ambiția de dominare, victoriile sportive, cooperarea, copierea modelului, construcțiile monumentale, populismul și simbolistica și discursul public, discursul politic.

Liderii extremelor și natura puterii lor

Liderii de extrema dreaptă și de extrema stângă au găsit în discurs și în tehnica discursului, modul de a atrage masele, de a găsi sprijin, îmbrăcând propriile aspirații în haina binelui colectiv, a binelui public, fapt care a făcut ca ei să fie adulați la propriu.

S-a spus că unele discursuri aveau o aură mesianică, s-a afirmat că unii lideri aveau o charismă profundă. Ideologiile extremiste, fie ele de dreapta

¹ University of Craiova, Romania.

sau de stânga au găsit în dictatură un regim menit să asigure dominația și existența sistemului.

Ca și în Antichitate, influența externă, degradarea economică, dorința de ridicare prin orice mijloace făceau ca regimurile autoritare să atragă poporul. Cum venirea dictatorului sau a tiranului era învăluită în legendă și înlăturarea lui avea aceeași conotație. O caracteristică a regimului totalitar este puterea discreționară a șefului regimului.

Bazele filosofice ale ideologiilor extremist-totalitare

Ascensiunea lui Mussolini și a lui Hitler par să aibă un numitor comun: nemulțumirea față de situația politico-economică de după Pacea de la Versailles.

Hitler pornește în ideologia sa, evident, de la germanism. Hitler a ales ca mod de aplicare a doctrinei sale antisemitismul tradițional german, dar și pe cel austriac. Ideologia lui Hitler se fondează pe următoarele elemente filosofice: darwinismul social alături de concepțiile filosofice emise de către filosofi foarte cunoscuți în epocă. Vorbim aici de filosofi de limbă și cultură germană ca Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, Richard Wagner, Alfred Ploetz, Alfred Rosenberg. Alături de ei, sunt filosofi din spectrul culturii anglo-franceze ca Houston Stewart Chamberlain, Arthur de Gobineau, Paul de Lagarde, Georges Sorel².

Regimurile dictatoriale din Africa, Asia, America Latină au în comun uzurparea puterii de către militari aflați în posturi cheie. Este cazul lui Mobutu Sese Seko, Muammar el Geddafi.

Nucleul Partidului bolșevic era dominat de Lenin, Lev Troțki (stângist, exponent al ideii exportului de revoluție), părintele Armatei Roșii, Felix Dzerzhinsky, șeful CEKA, noua poliție secretă, înaintașa NKVD (Comisariatul Poporului pentru Afaceri Interne), Buharin, (exponent al liniei drepte, naționale).

Dar oare ce doctrină aveau aceștia? Ei și-au întemeiat doctrina pe conceptele filosofice ale lui Karl Marx și Friedrich Engels, dar influențate de latura socialist anarhistă a lui Serghei Neceav (autor al Catehismului Revoluționarului), a lui Mihail Bakunin, prieten apoi adversar de idei al lui Marx. Un filosof care l-a influențat decisiv pe Lenin a fost Nikolai Cernîșevski. El a filtrat practic ideile marxiste pe care le-a combinat cu idei

² David Nicholls, *Adolf Hitler: A Biographical Companion*. Santa Barbara, 2000, pp. 153-154.

preluate de la Neceaev și Bakunin. Fratele mai mare al lui Lenin, Aleksandr Ilici Ulianov a fost ucis pentru că era, ca student, un promotor al ideilor lui Cernîșevski.

Dar oare de unde se născuse utopia comunistă dusă mai departe de Lenin, Troțki, Zinoviev, Kamnev, Buharin și ceilalți?

Socialismul a început ca o noțiune utopică în Renaștere, a continuat în secolele XVIII-XIX când a apărut marxismul, alături de idealul acestuia comunismul. Dar din socialism s-au desprins mai multe elemente.

Thomas Moore (Morus) cu *Utopia* și Thomasso Campanella „*La civita del Sole*” sunt primii teoreticieni ai utopiei egalitariste. Revoluția franceză are anunate elemente de luptă anti-aristocrație cu radicalismele de mai târziu. Când scria *Manifestul Comunist*, la 1848, Marx, alături de prietenul-sponsor Engels, ei visau la o teorie ca și Platon. Termenul de socialism provine din socius, tovarăș, având originea în Roma antică. Un patronus avea mai mulți clientes, iar aliații fie cetății fie clientes erau numiți „socii”. De aici provine și termenul de societate.

Karl Marx a fost un ideolog care a fost frământat de problematica dialecticii, materialismului. Ideile sale erau construite în ideea perpetuei lupte de clasă, în ideea utopică a unirii mondiale a proletariatului. Șansa lui în viață s-a numit Friedrich Engels. Fiu al unui bogat patron de manufacturi de postav cu afaceri inclusiv la Londra, Engels l-a susținut pe Marx. Amândoi au peregrinat în Prusia, Belgia, Franța, ajungând în Anglia.

Marx a trăit efectiv din resursele puse la dispoziție de Engels, care i-a supraviețuit și a contribuit la răspândirea învățăturilor lui Marx. Marx critica societatea germană puternic industrializată, ideile sale nu se potriveau societăților preponderent agrare cum era cea românească sau cum era cea rusă.

Lenin în operele sale, critica utopia lui Marx, susținând că revoluția rusă fusese aplicarea marxismului. Lenin spusese că dacă a fost Comuna din Paris, cu idei marxiste 70 de zile, el Lenin, va crea comunismul care va dura 70 de ani cel puțin. Evident, URSS a durat 69 de ani.

Practic, ceea ce s-a răspândit în regimurile comuniste pro-sovietice a fost un marxism-leninism. O anecdotă celebră spunea că Marx ar fi zis, referitor la ceea ce a reușit Lenin: „dacă ăsta e marxism, eu Marx nu sunt marxist”. Până la urmă, apariția Școlii de la Frankfurt, regrupată din cauza ascensiunii nazismului în Germania tocmai în SUA a creat „marxianismul”, adică un curent apropiat de teoria lui Marx.

Marx a fost așadar contrazis de Troțki, Lenin, mai ales de Stalin. Marxism-leninismul este de fapt o regândire pe baze noi a țarismului rus. Dispar Biserica, boierii, dar sătenii rămân tot mujici în colhoz.

Regimul lui Stalin și condamnarea troțkismului

Nucleul reprezentat de Troțki, Buharin, Zinoviev, Kamenev au dorit să-l pună pe Stalin, un „centrist”, ca și Zinoviev și Kamenev, în funcția de Secretar General al Partidului Comunist, în aprilie 1922, considerând că era o treabă pentru un „țăran muntean”, ca Stalin.

Până în 1902, Iosef Djugashvili, viitorul Stalin a acționat ca șef al unei grupări care procura bani pentru activitățile comuniștilor, prin jafuri și taxe de protecție, acționând sub numele de Koba, o legendă a haiducilor caucazieni. Condamnat pentru jafuri și activitate subversivă, a fost de mai multe ori deportat în Siberia, între 1902 și 1917. Experiența sa de luptă i-a atras aprecierea și, implicit, alegerea în Comitetul Central, la Conferința Partidului de la Praga, în ianuarie 1912. Există dovezi care atestă că a fost inclusiv informator al Poliției secrete țariste, Okhrana. În 1913 el a adoptat numele *Stalin*, ceea ce înseamnă „de oțel” în rusă³.

Din perioada exilului, datează un tratat scris la Viena, „Marxismul și problema națională”. În 1917, Stalin a devenit editorul ziarului *Pravda*, susținând, în timpul revoluției izbucnite în februarie 1917 guvernul provizoriu al lui Kerenski⁴.

În aprilie 1917, după ce Lenin publicase *Tezele din aprilie*, care au scos în relief poziția sa, Stalin a câștigat alegerile pentru Comitetul Central cu al treilea număr de voturi în partid. Acest succes i-a asigurat funcția de membru în Biroul politic al Comitetului Central al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, o lună mai târziu, funcție deținută până la moartea sa în mai 1953.

Deși încă sunt controverse asupra rolului său în contrarevoluția bolșevică din 1917, cu siguranță că abilitățile sale de om de acțiune i-au asigurat un rol determinant în desfășurarea propriu-zisă a evenimentelor, în dauna acțiunilor politice.

³ Florian Olteanu, Carmen Zamfirescu, Florin Nacu, Vasile Stoica, Florin Nacu, Vasile Stoica, *Tiranie, dictatură și revoluție*, Editura Aius, Craiova, 2013, pp. 36-39

⁴ Roman Brackman, *The Secret File of Joseph Stalin: A Hidden Life*. Frank Cass Publishers, 2001, p. 45.

În timpul războiului civil (1918-1922) și a războiului polono-rus, Stalin a fost comisar politic în Armata Roșie pe diferite fronturi. Prima funcție guvernamentală a lui Stalin a fost aceea de *Comisar al Poporului pentru Afacerile Naționalităților* (1917-1923), dat fiind și tratatul publicat în perioada exilului vienez, precum și tezele sale, privind *politica limbii*. A deținut și funcțiile de *Comisar al Poporului pentru Inspekția Muncitorilor și Țăranilor* (1919-1922), membru al *Sovietului Militar Revoluționar* (1920-1923) și membru al *Comitetul Central Executiv al Congresului Sovietelor* (din 1917)⁵.

Stalin a intuit faptul că secretariatul general putea coordona activitatea partidului la nivel național, așa că a acceptat-o deoarece astfel avea controlul asupra aparatului de conducere, în care a avut grijă să impună elemente fidele, transformând-o într-o funcție personală, fapt ce l-a adus în conflict cu Lenin, care suferise un atac cerebral. Lenin a cerut, într-o scrisoare îndepărtarea lui Stalin, dar acesta a reușit să acrediteze ideea că boala îl priva pe Lenin să gândească normal⁶.

După moartea lui Lenin în ianuarie 1924, Stalin, a pendulat cu abilitate între Troțki Kamenev, și Zinoviev, pe de o parte și Buharin, pe de altă parte, reușind ca în anul introducerii „planurilor cincinale”, 1928, să devină numărul 1 în partid. În 1929, grație acestei poziții, a determinat exilarea lui Troțki.

Stalin taie cu barda în carne vie eliminându-l pe Troțki definitiv, prin asasinat în 21 august 1940. Adepții lui Troțki vor influența Școala de la Frankfurt numită matca „neo-marxismului”. Comunismul marxist-leninist este diferit de comunismul din kibbutz-ul evreiesc, pe care Stalin nu l-a agreat.

Timp de aproape un deceniu, până la marile epurări din 1936-1938, Stalin a parcurs drumul spre completul control al partidului.

Bazele regimului dictatorial al lui Hitler

Petrecând timpul în cafenele, în căutare de clienți, și lucrând în Viena, așa cum avea să remarce Hitler⁷ în cartea sa, *Mein Kampf*, Imperiul Austro-Ungar devenise un spațiu al decadenței spiritului german, datorită influenței slavilor și balcanicilor. Aceste concepții s-au dezvoltat pornind

⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁶ Florian Olteanu,, Carmen Zamfirescu, Florin Nacu, Vasile Stoica, *op.cit.*, pp. 40-43.

⁷ Werner Maser *Adolf Hitler. Legende-Mythos-Wirklichkeit*, München & Esslingen, 1971, p. 89.

de la teoriile și discursurile șovine, antisemite, rasiste expuse de Jörg Lanz von Liebenfels, cavalerul Georg Ritter von Schönerer, liderul „Mișcării Pangermane” (*Alldeutsche Bewegung* sau *Alldeutscher Verband*), de orientare profund naționalist-șovină, și de primarul Vienei, Karl Lueger, liderul partidului creștin, care promova un antisemitism virulent.

În mai 1914, Adolf Hitler a ales să emigreze în Germania, stabilindu-se la München, un oraș „cu adevărat german”, capitala Bavariei.

Aici l-a prins asasinarea arhiducelui Franz-Ferdinand. Tot din „*Mein Kampf*”, aflăm că a trăit un șoc să afle că arhiducele, moștenitorul coroanei a fost asasinat de sârbi, el care era prietenul naționalităților. Spersase că asasinul era un german, că spiritul german era cel care îl condamnase. Hitler a salutat declararea războiului de către Austro-Ungaria, Serbiei, de aceea s-a înrolat voluntar în armata germană, în cadrul căreia a luptat pe frontul de vest, în Franța și Belgia, în regimentul bavarez *Reserve*, îndeplinind funcția de furier (curier) al regimentului. A luat parte la prima bătălie de la Ypres, bătălia de pe Somme, bătălia de la Arras și bătălia de la Passchendaele, fiind de două ori decorat pentru vitejie. După ce a fost grav rănit, fiind afectat temporar de orbire, a primit Crucea de Fier clasa a doua în 1914 și Crucea de Fier clasa întâi în 1918, deși nu avea decât gradul de caporal cu două stele. Contemporanii și-l amintesc că era apreciat pentru calitățile sale de luptător, că fusese lăsat să comande trupa, inclusiv subofițerii cu rang de plutonier mărșăluind în fața sa. De atunci, a început să poarte obișnuita sa mustață și pentru „urletele de șacal”.

Adolf Hitler și-a conturat principala concepție despre politică și anume *Volksgemeinschaft*, „comunitatea etnică”, puternic influențată de antisemitism⁸.

Germania fusese nevoită să capituleze în 1918 la Compiègne fără să fi fost ocupat nici măcar un metru pătrat din teritoriul său. Totuși, e a fost condamnată la o pace rușinoasă, la Versailles, fapt ce făcea ca noul organism, politic, Republica de la Weimar să fie impopular. Cum impopulare erau și încercările comuniștilor, precum Roza Luxemburg și Karl Liebknecht de a prelua puterea, prin lovitură de stat, în 1919, în fruntea grupului Spartakus.

Astfel, el a acreditat, mai târziu, ideea „înjunghierii pe la spate” a poporului german (*Dolchstoßlegende*) și pe cea a crimei împotriva

⁸ *Ibidem*.

Germaniei, autorii fiind considerați *criminalii din noiembrie* (*Novemberverbrecher*).

În același an, în calitate de agent al departamentului politic al armatei bavareze, a intrat în legătură cu *Partidul Muncitoresc German* (*Deutsche Arbeiterpartei*, abreviat DAP), care era, în ciuda numelui, de extremă dreaptă, ultranaționalist, antisemit și anticapitalist, orientare în ascensiune în Germania. Devenit membru al comitetului executiv, datorită energiei și talentului oratoric, Adolf Hitler și fondatorul partidului, Anton Drexler, au construit programul politic în februarie 1922 și au redenumit partidul ca *Partidul Național-Socialist al Muncitorilor Germani-NSDAP*.

Destul de rapid, în mintea lui Hitler a intrat ideea unei lovituri de stat. Între 8-9 noiembrie 1923 Adolf Hitler a încercat, sprijinit de un grup de susținători, să ajungă în fruntea Germaniei să declanșeze "Puciul de la berărie", numit astfel, pentru că locul unde complotiștii au ales să se întâlnească era berăria *Bürgerbräukeller* din München.

Se impune să precizăm că inițiativa viitorului aliat, Benito Mussolini, „Marșul asupra Romei”, reușită în Italia în octombrie 1922 a avut rolul de model de acțiune.

Totuși, puciul a eșuat, Hitler fiind arestat împreună cu alți complici la 11 noiembrie 1923. Hitler a fost judecat pentru trădare și condamnat la cinci ani de închisoare. A executat însă numai nouă luni în închisoarea din Landsberg am Lech, Bavaria, timp în care a redactat cunoscuta sa carte „*Mein Kampf*”, în care și-a expus ideologia și programul său politic, bazat pe concepțiile de rasă ariană, puritatea rasei. În concepția lui Hitler, omenirea ar fi fost alcătuită în baza unei ierarhii valorice a raselor, iar viața reprezenta numai „supraviețuirea adaptabililor”. Poporul german era considerat superior, parte din „rasa ariană” și, de aceea, i-ar fi revenit sarcina de a menține puritatea rasei și de a subordona rasele inferioare: evreii, ȣiganii, slavii și rasele de culoare. Hitler considera comunitatea evreiască drept un cancer care distrugea trupul Germaniei.

Încă de la începutul carierei sale politice Hitler a fost conștient de capacitatea de influență a propagandei.

În aprilie 1930 l-a desemnat pe Joseph Goebbels ca șef al aparatului de propagandă pe tot teritoriul Germaniei. Naziștii au folosit cu succes noile tehnici moderne de îndoctrinare și propagandă, afișele electorale și radioul,

în toată perioada dintre puciul lui Hitler eșuat în München (1923) și acapărarea puterii de stat în 1933⁹.

Au fost închiriate avioane și automobile de lux pentru deplasarea mai rapidă a lui Hitler în cât mai multe locuri, în cadrul campaniilor electorale. În 1932, Adolf Hitler a primit cetățenia germană. În cele din urmă, naziștii au obținut rezultatele scontate în alegerile din 1930 și din iulie 1932 (dar procentajul obținut în alegerile pentru Reichstag - parlamentul central din 6 noiembrie 1932 s-a diminuat). Reprezentarea mare în parlamentele regionale a partidului nazist, mai ales după 1930, a avut printre cauze slaba prezentare a electoratului la urne, starea economică gravă cauzată de marea criză economică (cu peste șase milioane de șomeri), precum și politica deflaționară cu care guvernul cancelarului Heinrich Brüning (1930-1932) a reacționat la criza economică, amplificând-o.

Succesul obținut de partidul nazist la alegerile din vara lui 1932, după care naziștii au format cel mai mare grup parlamentar în Reichstag după grupul social-democrat, l-a încurajat pe Hitler să nu accepte altă funcție decât cea de Cancelar. Negocierile dintre Hitler și președintele Germaniei, mareșalul Paul von Hindenburg vizând formarea guvernului nu au dus la nici un rezultat.

Au urmat câteva luni de instabilitate politică până la 30 ianuarie 1933, când Hitler a fost numit în funcția de Cancelar. Din noul guvern făcea parte și Franz von Papen, cancelar între 1 iunie și 17 noiembrie 1932, care participase împreună cu generalul Kurt von Schleicher, cancelar între 4 decembrie 1932 și 28 ianuarie 1933, la aranjamentul din culise, acceptat de președintele von Hindenburg, pentru însărcinarea lui Hitler cu formarea guvernului.

În scurt timp naziștii au preluat toate funcțiile de conducere, atât în Reichstag, cât și în parlamentele regionale. De asemenea, au ocupat și toate posturile economice cheie. În martie 1933 Hitler s-a hotărât să propună noului parlament *Legea de împuternicire* (*Ermächtigungsgesetz*), care prevedea înlăturarea procedurilor și legislației parlamentare și transferul puterii depline cancelarului și guvernului său, prin asumarea de prerogative dictatoriale. Cu ajutorul mulțimii adunate în stradă și a terorii instaurate de „Batalioanele de Asalt” sau SA (*Sturmabteilung*) și a celeilalte organizații paramilitare, SS (*Schutzstaffel*, „Eșalonul de protecție”), legea a fost

⁹ *Ibidem*.

adoptată cu 444 de voturi favorabile și 94 contra. S-a deschis astfel calea spre dictatura totalitară¹⁰.

Fascismul lui Mussolini

După declanșarea Primului Război Mondial, Benito Mussolini a intrat în conflict deschis cu conducătorii Partidului Socialist Italian pentru poziția sa deschis și vehement exprimată de intrare a Italiei în război împotriva Germaniei. Ca rezultat direct al „nesupunerii” sale față de politica partidului, la 25 noiembrie 1914, Mussolini a fost expulzat din Partidul Socialist Italian. Imediat, Mussolini a înființat propriul său ziar, *Il Popolo d'Italia*, în care scria editoriale virulente prin care încerca să determine schimbarea opiniei publice în sensul dorit de el cu scopul de face ca Italia să intre în război¹¹.

Când Italia a intrat în război, Benito Mussolini s-a înscris ca voluntar în armată, devenind caporal, ca și, Adolf Hitler. În război, a servit efectiv pe câmpul de luptă, din septembrie 1915 până în februarie 1917 când a fost rănit și apoi demobilizat.

La 23 martie 1919, mai exact, Mussolini a fondat, la Milano, primul grup politic de orientare fascistă, *Fasci di combattimento*. Inițial, programul grupului său politic avea o orientare strict naționalistă, căutând să atragă categoria largă a veteranilor Primului Război Mondial. Ca un leitmotiv, Mussolini insista pe refacerea gloriei Romei antice.

Mai târziu, realizând că grupul său țintă de veterani de război nu este suficient pentru realizarea țărilor sale politice, Mussolini a adaăgat o altă componentă programului său fascist, care se adresa specific italienilor bogați, proprietari de companii și terenuri.

În octombrie 1922, Mussolini a organizat „Marșul asupra Romei” (*Marcia su Roma*). La ordinul său, mii de fasciști s-au îndreptat spre Roma pentru a prelua puterea. Totuși, propaganda fascistă a exagerat mult proporțiile aceluși marș. Însuși Mussolini și apropiații săi au ales să vină cu trenul. Se preconiza că orice manevră a poliției putea împrăștia participanții.

Totuși, regele Victor Emanuel III, pentru a arăta că e nemulțumit de faptul că Italia, deși putere învingătoare, nu primise respectul cuvenit la Conferința de Pace din 1919, l-a desemnat pe Mussolini drept prim-

¹⁰ Florian Olteanu, Carmen Zamfirescu, Florin Nacu, Vasile Stoica, *op.cit.*, p. 43-46.

¹¹ Brenda Haugen, *Benito Mussolini: Fascist Italian Dictator*. Minneapolis, Minnesota, Compass Point Books, 2007, p. 90.

ministru, urmărind să câștige influență asupra foștilor combatanți și a populației, macată de criza economică mondială. În anii următori, Mussolini a preluat, treptat întreaga putere, luându-și titlul de „Il Duce” și impunând în Italia cultul propriei personalități. Un alt aspect al revoluției culturale îl constituie discursurile și relația dintre dictatori și Biserică, fie ea Ortodoxă sau Romano-Catolică.

Benito Mussolini a restabilit relațiile cu Statul Papal în 1929, punând capăt întreruperii care data încă din 1871. Acest fapt l-a făcut popular în rândurile clerului catolic și ale italienilor în general, dar relațiile au rămas destul de tensionate. Față de islam, Mussolini a avut o atitudine relativ binevoitoare, ceea ce l-a făcut popular în rândurile musulmanilor libieni și africani. Relația cu evreii s-a degradat, de la o „tolerare” inițială, spre un Holocaust comandat la dorința lui Hitler care își condiționa sprijinul tot mai mare pentru Italia¹².

Consolidarea regimurilor politice extremist-totalitare. Filosofia, un inamic al dictatorilor

I V Stalin, fost seminarist în confesiunea ortodoxă a prigonit Biserica. Doar în timpul războiului a avut o atitudine mai conciliantă, restaurând în 1943 Patriarhia de Moscova, desființată în anii 20. Și el i-a încurajat pe musulmanii din Asia Centrală, în măsura în care aceștia luptau sub egida unor mișcări comuniste. Stalin s-a dezlănțuit contra evreilor, mai ales în timpul „complotului halatelor albe”, când i-a acuzat pe cei mai de seamă medici (mulți dintre ei de origine evreiască) de faptul că l-ar fi lichidat pe Gorki, Kuibîșev sau Sverdlov la presiunile „imperialiștilor” occidentali.

Adolf Hitler, creatorul unei „noi ordini” se considera suficient de puternic încât ideologia sa să țină loc de religie. Având o educație modestă, gesturile sale, lecțiile de dicție i-au fost predate de celebrul mentalist Erich Jan Hanussen, culmea, evreu de origine.

Ajutat de Rudolf Hess, mulți ani, secretarul său, chiar în perioada închiderii sale (1923-1924), Hitler și-a publicat crezul politic în lucrarea „Lupta mea”, *Mein Kampf*, publicată în 1926 și care va fi tradusă în 12 limbi, vânzându-se în milioane de exemplare, circa 5 milioane mărci intrând în conturile lui Adolf Hitler.

¹² Florian Olteanu,, Carmen Zamfirescu, Florin Nacu, Vasile Stoica, Florin Nacu, Vasile Stoica, *op.cit.*, pp. 149-158.

Benito Mussolini a fost, poate cel mai bun utilizator al discursului scris și vorbit. Ziarist talentat, bun orator, Mussolini a făcut din „Il Popolo d'Italia” unul din cele mai vândute ziare italiene, având și un sediu monumental. Ca lider al Italiei, a continuat să fie proprietar al acestui ziar, după 1943, ajuns șef al Efemerei Republici de la Salo, a reușit să vândă Ziarul „Il Popolo d'Italia”, cu un preț extraordinar, dată fiind situația tot mai grea a Italiei de Nord, spre care avansau americanii, debarcați în Sicilia, în 1943.

E interesant faptul că la un moment dat Hitler a făcut unele declarații de simpatie față de islam, mai ales față de ideea de „război sfânt”. Simpatiile sale față de islam veneau și din cauza conflictului dintre evrei și musulmani, dorind cumva să asmută o altă religie contra evreilor. Hitler este cel care a promovat cel mai dur antisemitism, este cel care a pus bazele Holocaustului contemporan, cel mai îngrozitor din întreaga epocă. După numeroase pogromuri până în 1941, din acel an Germania nazistă a introdus ideea exterminării evreilor în lagăre de concentrare, ca Dachau, Bergen-Belsen, Sobibor, Auschwitz-Birkenau, Treblinka etc. În ianuarie 1942, Adolf Eichmann a implementat la Conferința de la Wannsee ideea „soluției finale”. Trebuie amintite și „experimentele” lui Josef Mengele, în fapt acțiuni îngrozitoare care au provocat moartea a mii de deținuți în scopuri așa-zis științifice. A apărut apoi chiar planul deportării evreilor pe insula Madagascar¹³.

Nicolae Ceaușescu a încercat să izoleze elita comunistă de biserică, dar s-a folosit de aceasta să controleze mai bine viața românilor. Soția sa, Elena Ceaușescu a dezvoltat o aversiune contra evreilor, creată, în special în perioada tinereții sale, în anii interbelici. Totuși, relațiile lui Nicolae Ceaușescu cu statul Israel au fost dintre cele mai bune, el dorind să fie un pacificator în relația cu palestinienii, sirienii¹⁴.

Fidel Castro a încurajat confesiunea catolică, dar și manifestările unei credințe populare inspirate de practicile sclavilor aduși de peste ocean în timpul colonialismului.

13 Christopher R. Browning, *The Origins of the Final Solution: The Evolution of Nazi Jewish Policy, September 1939 – March 1942*. Comprehensive History of the Holocaust. Lincoln, University of Nebraska Press, 2004, p. 82.

14 Florian Olteanu, Carmen Zamfirescu, Florin Nacu, Vasile Stoica, *Tiranie...*, p. 145-157.

Liderii latino-americani ca Augusto Pinochet și Salvador Allende respectau valorile catolicismului, majoritar în statele lor, dar nu puteau împiedica existența credințelor urmașilor vechilor populații amerindiene.

O atitudine de promovare a catolicismului a avut-o și Francisco Franco, catolic convins, dar el milita pentru relația strânsă dintre Biserică și Stat, în ciuda faptului că Biserica Romano-Catolică din Spania era supusă canonic Vaticanului.

Muammar Gaddafi și Saddam Hussein și-au construit regimul respectând valorile islamice, pe care le așezau la temelia regimurilor politice conduse de ei. Orice dictator a fost preocupat atât de biografia oficială, cât și de propria sa imagine și mai ales de discursuri.

Interesul dictatorilor pentru cultură și cercetare

Stalin era un dictator care citea foarte mult. Se considera că putea citi și adnota circa 500 pagini zilnic (lucrări, rapoarte oficiale, informații secrete) Lucrarea lui (unica despre care se consideră că a fost scrisă de el) dedicată popoarelor din Rusia, în vremea când a fost Comisar al Poporului pentru Naționalități (cea mai înaltă poziție deținută înainte de 1924, anul în care a preluat puterea, după moartea lui Lenin) reprezintă esența construcției sovietice. El a organizat enclave etnice, care, la nevoie să se revolte, în cazul în care majoritarii nu mai ascultau de Moscova. Rețeta enclavelor este cunoscută până azi, în secolul XXI, drept "rețeta lui Stalin". I.V. Stalin avea obiceiul să facă adnotări. Fusese un elev bun la seminar, datorită faptului că își respectase mama pe Ecaterina Geladze, care a făcut eforturi mari pentru a-l susține¹⁵.

Adolf Hitler avusese o singură pasiune, pictura. Odată refuzat, la admiterea la Viena, a făcut tot ce i-a stat în puteri să se impună ca un expert în materie. A organizat chiar o "expoziție de artă decadentă", sperând că germanii vor denigra în public arta de până atunci, așteptând noua artă. Efectul a fost contrar, germanii înghesuindu-se să vadă pentru ultima oară opere care urmau să fie scoase pentru mulți ani din circuitul public. Ideile lui Hitler în materie de pictură au fost contestate chiar de apropiați, de vreme ce toți nașiții de frunte, cu Goring în capul listei au încercat să fure opere de artă din Franța și celelalte state ocupate, pentru a-și face muzee private.

¹⁵ *Ibidem*.

Tot după vizitele din Coreea de Nord și China, Nicolae Ceaușescu a impus un cult al personalității deșănțat, intitulându-se „Nicolae Ceaușescu, secretar general al Partidului Comunist Român, președintele Republicii Socialiste România, comandant suprem al forțelor armate”. Foarte des, presa folosea apelativele „genialul cârmaci”, „cel mai iubit fiu al poporului român”, „personalitate excepțională a lumii contemporane”, „luptător pentru cauza dreptății și păcii, și socialismului”, „geniul Carpaților”, „marele conducător”.

După ce a cooptat-o pe Elena Ceaușescu în conducerea partidului și statului, acesteia i s-a construit o biografie științifică de excepție, fiind numită „savant de renume mondial” și „mamă iubitoare” a poporului. Grație eforturilor Securității, Elena Ceaușescu primise mai multe titluri de Doctor Honoris Causa la diverse universități din lume. După obținerea unui doctorat în chimie, Elena Ceaușescu, a devenit membră a Academiei Române. În 1974, Nicolae Ceaușescu a creat funcția de Președinte al Republicii, fiind investit cu sceptru, proiectat de mai mulți specialiști. Pictorul Salvador Dali, un excentric, i-a trimis dictatorului o telegramă de felicitare, publicată în presa centrală, o ironie usturătoare, o bătaie de joc în adevăratul înțeles al cuvântului care pentru liderii de la București, a trecut drept o laudă extraordinară¹⁶: *”Vă felicit pentru instituirea sceptrului prezidențial!, Semnat Salvador Dali”*. Această telegramă arată modul în care geniul excentricului Salvador Dali a învins vigilența cenzurii. Sceptrul era atributul puterii regale, o putere pe care ideologia comunistă o refuza. Ironia fină, mesajul ascuns se regăsește în cuvintele „instituirea sceptrului prezidențial”. Nicolae Ceaușescu transforma, în 1974, funcția de Președinte al Republicii Socialiste România, pe care el o crease, dintr-o funcție aleasă, într-una ereditară. Astfel, excentricul Salvador Dali a zugrăvit într-o culoare fină, dar care ascundea o ironie îngrozitoare, cu ajutorul vorbelor, butaforia regizată de liderul de la București.

Nu este singura dată, când între discursul ideologic asumat și acțiunea politică a liderilor erau diferențe. Exemplul următor va fi suficient să ofere o imagine convingătoare.

Concluzii

Desigur ar fi incorect istoric să echivalăm socialismul cu extrema dreaptă. Dar, cel puțin o parte a extremismului de dreapta provine din

¹⁶ *Ibidem*.

socialism. Mussolini, creatorul fascismului este la origine socialist nemulțumit. El creează sub impactul corporatismului teoretizat de Vilfredo Pareto sau Gabrielle D Anunzio curentul fascist, fără antisemitism, dar fără a abolii concurența și clasele. Oamenii sunt roțițe în angrenaj.

Adolf Hitler este antisemit, urăște evreii, îi consideră propagatori ai bolșevismului. Dar devine lider al unui partid muncitoresc german care s-a numit apoi Partidul Național Socialist al Muncitorilor Germani - NSDAP. Așadar, deși comunismul muncitorilor este creditat cu victoria asupra nazismului, nazismul a fost socialist și muncitoresc. Evident, Hitler considera că breslele trebuiau păstrate și că nimic nu poate exista în afara poporului german și Germaniei.

Franco și Horthy nu sunt nici socialiști nici anti-semiți. Ei sunt catolici și naționaliști. Ei s-au alăturat conjunctural lui Hitler ca și Mussolini. Legionarismul românesc este ultra religios ortodox și anti-semit. Se alătură curentului german dar nu neglijează muncitorimea. Corpul Muncitoresc Legionar și breslele lui Carol al II-lea sunt fețele aceleiași medalii, adică interesul regimurilor pentru muncitori. Evident, Corpul Muncitoresc Legionar a fost un loc unde comuniștii infiltrați s-au mișcat în voie, din cauza ilegalității PCdR. În plus, legionarii trebuiau compromiși.

Ceașescu după vizitele din Coreea de Nord, decide să treacă la național-comunism. Se apropie de carlism, prin antisemitism și cultul personalității dar și de legionarism pentru că el îi ura pe sovietici, iar la nevoie, îi trebuiau fanatici anti-sovietici. Evident, doar ortodoxismul legionar i-a lipsit lui Ceaușescu și, evident, exacerbarea antisemitismului, mulțumindu-se să-i vândă pe evrei, nu să îi ducă în lagăr. Avea relații bune cu Israel și, evident, până prin 1985 cu SUA.

Deriva lui Ceaușescu face așadar o întoarcere la matcă a socialismului, dar nu uită nici de stalinism sau de dejism. Totuși, Securitatea pune pe mâna legionarilor (din emigrație evident) criticile aduse României pe plan extern. De legionarii din țară, însă are nevoie și îi tolerează. Mai este ceva. În academiile miliare, Antonescu este cultivat printre ofițeri cu „voie vegheată” tot pentru a crește sentimentele anti-sovietice ale ofițerilor.

Se spune că ar fi avut de gând să facă o nouă reabilitare în genul celei a lui Pătrășcanu și că în noiembrie 1989 ar fi dorit să condamne Pactul Ribbentrop-Molotov, dar știa că nu are sprijin extern și că era acum considerat nefrecventabil la Washington și Moscova. China nu dorea să se implice.

BIBLIOGRAFIE

- BRACKMAN, Roman, *The Secret File of Joseph Stalin: A Hidden Life*. Frank Cass Publishers, 2001.
- BROWNING, Christopher R. *The Origins of the Final Solution: The Evolution of Nazi Jewish Policy, September 1939 – March 1942*. Comprehensive History of the Holocaust. Lincoln, University of Nebraska Press, 2004
- EICHMÜLLER, Andreas *Keine Generalamnestie. Die strafrechtliche Verfolgung von NS-Verbrechen in der frühen Bundesrepublik*. Oldenbourg, München 2012.
- HAUGEN, Brenda, *Benito Mussolini: Fascist Italian Dictator*. Minneapolis, Minnesota, Compass Point Books, 2007.
- KLEE, Ernst, *Das Personenlexikon zum Dritten Reich*, Frankfurt am Main 2007.
- MASER, Werner, *Adolf Hitler. Legende-Mythos-Wirklichkeit*, München & Esslingen, 1971.
- NICHOLLS, David, *Adolf Hitler: A Biographical Companion*. Santa Barbara, 2000.
- OLTEANU, Florian, ZAMFIRESCU, Carmen, NACU, Florin, STOICA, Vasile, *Tiranie, dictatură și revoluție*, Editura Aius, Craiova, 2013.
- OLTEANU, Florian, *Cultura, Holocaustul și antisemitismul în timpul totalitarismului*, ARA Journal of Arts and Culture, 1/2017, Davis-California, p. 20-26.
- ZAMFIRESCU Carmen, Olteanu, Florian, *Miza politică a atentatului*, Editura Mii de Cărți, București, 2018.

EUGEN LOVINESCU ȘI TEORIA SINCRONISMULUI LA CENTENAR. O ANALIZĂ INTERDISCIPLINARĂ

Florin F. NACU¹

Abstract: *Eugen Lovinescu, in the same way as Titu Maiorescu, was a literary critic. If in 1868, Titu Maiorescu believed that the Romanians were imitating the West and gave birth to the theory of forms without a background, 56 years later, in 1924, Eugen Lovinescu created the theory of synchronism. That is, Romanian society was at the same time as Western society, from the point of view of the elite, the state, the economy and even society. He started from the concepts launched by the French sociologist Gabriel Tarde. The past century since the launch of this theory, leads us to analyze its importance and to see now at what stage we are, if we can still speak of a synchronism between Romanian society and the West.*

Keywords: *Eugen Lovinescu, theory, synchronism, Romania, Western Europe.*

Eugen Lovinescu, asemeni lui Titu Maiorescu a fost un critic literar. Dacă la 1868, Titu Maiorescu aprecia că românii imitau Occidentul și a dat naștere teoriei formelor fără fond, iată că 56 de ani mai târziu, în 1924, Eugen Lovinescu a creat teoria sincronismului. Adică societatea românească a fost în același timp cu societatea occidentală, din punct de vedere al elitei, statului, economiei și chiar societății. El a pornit de la conceptele lansate de sociologul francez Gabriel Tarde. Secolul trecut de la lansarea acestei teorii, ne determină să îi analizăm importanța și să vedem acum în ce stadiu suntem, dacă mai putem vorbi de un sincronism între societatea românească și Occident².

Situația istorică anterioară elaborării teoriei sincronismului (a doua jumătate a secolului al XIX-lea)

Liberalii știau că guvernarea conservatoare nu va avea capacitatea necesară poziționării diplomatice a României în noul context geopolitic.

¹ "C.S. Nicolăescu-Plopșor" Institute for Research in Social Studies and Humanities, Craiova, Romania.

² Florin Nacu, *European influences in reforming social structures of modern Romania*, in "Sociology, Education Sciences, International Relations", Conference GIDNI 2, "ARHIPELAG XXI" Press, 2015, pp. 274-278.

Liberalii aveau, față de conservatori o mai bună imagine în Europa, își păstrasera relațiile stabilite încă din vremea luptelor revoluționare, mențineau canalele de comunicare. În plus, eșuase lamentabil construirea căilor ferate din România, afacere concesionată lui Henri Bethel Stroussberg în calitate de constructor și concernului Bleichroder-Hansemann, apropiat cancelarului Germaniei imperiale Otto von Bismarck, în calitate de finanțator. Liberalii, în presa controlată de ei, în special ziarul „Românul” acordau ample spații acestei afaceri păguboase și temebroase, ale cărei fire mergeau către Palatul Princiar.

Toate aceste evenimente au determinat, în 1876, ca principele Carol să încredințeze guvernarea, din nou liberalilor, care au format guvernul, începând din 1876³.

Treptat, în rândurile conservatorilor, se crease o elită, cu vederi progresiste, apărută în jurul revistei „Convorbiri Literare”, la Iași, numită Junimea. Petre P.Carp, Vasile Pogor, Titu Maiorescu erau liderii de marcă ai acestei mișcări. Din motive lesne de înțeles, printre conservatori s-au integrat condeie inspirate și tranșante, spirite aprinse, precum cel al poetului Mihai Eminescu, dramaturgului I.L.Caragiale, scriitorului Ion Creangă.

Marea guvernare liberală din perioada 1876-1888 a fost influențată de succesul obținerii și recunoașterii independenței de stat a României. Totuși, era resimțită necesitatea refomei agrare.

Situația istorico-politică la debutul secolului XX, cu un deceniu înainte de elaborarea teoriei sincroniste

Titu Maiorescu era convins că societatea românească intrase în vârtejul periculos al acceptării „formelor fără fond”:

„Direcția falsă odată croită prin cele trei opere de la începutul culturai noastre moderne, inteligența română a înaintat cu ușurință pe calea deschisă, și, cu același neadevăr înlăuntru și cu aceeași pretenție în afară, s-au imitat și s-au falsificat toate formele civilizațiunii moderne. Înainte de a avea partid politic, care să simțā trebuință unui organ, și public iubitor de știință, care să aibă nevoie de lectură, noi am fundat jurnale politice si reviste literare și am falsificat

³ Idem, *Împlinirea dezideratului revoluționar pașoptist în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza* Colecția Opera Omnia, Cartea de Istorie, Editura Tipo Moldova, Iași, 2015, p. 45.

și disprețuit jurnalistica. Înainte de a avea învățători sătești, am făcut școli prin sate, și înainte de a avea profesori capabili, am deschis gimnazii și universități și am falsificat instrucțiunea publică. Înainte de a avea o cultură crescută peste marginile școalelor, am făcut atenee române și asociațiuni de cultură și am deprețiat spiritul de societăți literare. Înainte de a avea o umbră măcar de activitate științifică originală, am făcut Societatea academică română, cu secțiunea filologică, cu secțiunea istorico-archeologică și cu secțiunea științelor naturale, și am falsificat ideea academiei. Înainte de a avea artiști trebuincioși, am făcut conservatorul de muzică; înainte de a avea un singur pictor de valoare, am făcut școala de bele-arte; înainte de a avea o singură piesă dramatică de merit, am fundat teatrul național – și am deprețiat și falsificat toate aceste forme de cultură”⁴.

Gândirea socialistă a epocii moderne, apropiată de marxism și contrară teoriilor lui Maiorescu

Sfârșitul secolului al XIX-lea a fost marcat de începuturile mișcării socialiste. Adepții marxismului, influențați de activitățile socialiștilor ruși au criticat cu duritate lupta țăranilor pentru pământ, reforma agrară a lui Alexandru Ioan Cuza, ca fiind contrară luptei pentru preluarea puterii comune asupra mijloacelor de producție. Totuși, marxiștii, precum Constantin Dobrogeanu-Gherea au denunțat tratatele de învoieli, pe care le-au numit „neoiobăgie”.

Totuși, socialiștii nu aveau aderenți capabili să îi propulseze ca o forță în Parlament, datorită votului cenzitar, de aceea au sfârșit prin a se alătura grupării dizidente a „liberalilor sinceri”, ajungând apoi în cadrul „conservatorilor”. Constantin Dobrogeanu Gherea afirma în „*Neoiobăgia*”, lucrare publicată în anul 1910, că

„anii 1864—1866 au fost luna de miere a liberalismului ideolog al celor de la '48. Constituția politică belgiană, una din cele mai liberale din Europa, a fost introdusă în țările românești. Câte speranțe frumoase — și în scurtă vreme cât de crud înșelate! Chiar de la început s-a văzut că nu merge, că nu merge deloc. S-a arătat, după cum ar fi fost ușor de prevăzut, că mașina e schiloadă, că nu

⁴ Titu Maiorescu, *În contra direcției de astăzi în cultura română*, în „Convorbiri literare”, No.19., Anul II. Iassi, 1 Decembrie 1868, disponibil la https://ro.wikisource.org/wiki/%C3%8En_contra_direc%C8%9Biei_de_ast%C4%83_zi_%C3%AEn_cultura_rom%C3%A2n%C4%83, accesat la 12 octombrie 2024.

poate funcționa, că pe bazele economice și politico-sociale întocmite producția nu poate înainta, că se periclitează multe și puternice interese”⁵.

Constantin Dobrogeanu-Gherea surprinsese faptul că țăranii primiseră puțin pământ și relativ puțin fertil, tocmai pentru a avea nevoie să muncească suplimentar, la marii proprietari. Pe de o parte trebuia să aibă banii de despăgubire, iar pe de altă parte trebuia să supraviețuiască, pentru că pământul primit nu putea fi vândut sau oferit drept garanție de bună voie:

”Țăranul, declarat liber, stăpân pe persoana sa, pe proprietatea și munca sa, a înțeles să uzeze de această libertate spre a-și munci înainte de toate propriul său pământ, așa de neîndestulător și de așa proastă calitate, ca să scoată de acolo satisfacerea neînsemnatelor sale nevoi. Numai întrucât îi rămânea vreme de prisos înțelegea să se mai angajeze și la alții, și asta pe ales, unde și cum i-ar fi convenit mai bine. Marii proprietari și statul riscau să întâmpine cele mai formidabile greutăți în cultivarea moșiilor”⁶.

Practic, până la stabilirea unor contracte, țăranul și proprietarul încheiau o „tocmeală”, în sensul că țăranii obțineau în avans o mică sumă de bani pentru rate, sau în produse, urmând să muncească vara, când mai primeau o altă răsplată:

„Măsurile indirecte de constrângere pentru a sili pe țăran la muncă nu erau încă bine statornicite și desfășurate; contractul agricol. în toată frumusețea lui și în toate culorile lui schimbătoare, nu apăruse încă: ne aflam doar la începutul acestui regim economic. Arvuna de un pol dată de cu iarnă ca să asigure o muncă de doi poli la vară s-a impus de la primii pași, pentru că țăranul, deși nu ieșise încă bine din gospodăria naturală, avea nevoie de bani pentru biruri, pentru ratele răscumpărării clăcii și pentru alte nevoi. Dar țăranul lua arvuna și la primăvară se ducea să-și lucreze pământul său, chit că pentru arvună [o] să lucreze în timpul ce-i va prisosi; ori se ducea să lucreze unde găsea mai convenabil, chit ca arvuna s-o plătească în bani cu procente”⁷.

Statul avea să intervină însă, pentru a reglementa munca țăranilor, în condiții acceptabile doar pentru proprietari și arendași. Vechile concepții

⁵ Constantin Dobrogeanu Gherea, *Neoiobăgia*, Socec, București, 1910, disponibil la <https://ro.wikisource.org/wiki/Neoiob%C4%83gia>, accesat la 11 noiembrie 2024.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

medievale despre lipsa de interes a țăranului pentru muncă erau din nou vehiculate. Statul a decis că putea interveni arbitrar în această chestiune⁸:

„Cum puteai să-l aduci cu sila la muncă pe el, om liber? Să-i faci proces și să-l condamni la daune? Dar chiar câștigarea procesului ar fi fost o slabă mângâiere, pentru că un proces durează și până atunci grâul s-ar fi scuturat de zece ori. Condițiile noastre fizice și climaterice cer muncă intensă în timp scurt. Cum să-i ceri țăranului, om liber și stăpân pe munca sa, ca tocmai vremea cea mai urgentă să lucreze lanurile boierești, iar numai în timpul prisosit să-și zgârie și pământul propriu? La acest rezultat nu se putea ajunge pe baza dreptului comun: Codul Napoleon presupune pe lucrător ca vânzător liber al mărfii sale, care este forța sa de a munci. Atunci ce era de făcut? Trebuia un corectiv grabnic, și el a și fost găsit acolo unde trebuia căutat; la stat, în intervenția statului. Numai statul, cu puternica lui organizație, era în stare să readucă pe fostul iobag ca muncitor pe moșiile boierești. Dar țăranul e om liber, egal cu toți ceilalți înaintea legii, stăpân pe munca sa! Dar când oare interesele economice profunde ale claselor dominante s-au oprit în fața unor asemenea fleacuri?

Se înțelege, cererea de intervenție era și atunci motivată prin acele argumente fariseice pe care din vremea aceea le auzim mereu. Țăranul e leneș, bețiv, deprins cu biciul, nu pricepe libertatea. nu știe să se folosească de ea. Și mai ales țăranul e ignorant, incult; asta e cel mai mare cusur al lui: nu-și pricepe nici propriile interese și astfel pune în primejdie și interesele sale, și pe cele superioare ale statului. Negreșit, dacă țăranul ar fi fost om cult, luminat, ar fi muncit moșiile boierești; dar, așa incult și ignorant, se încăpățâna să-și muncească pământul propriu. Intr-un cuvânt, țăranul e un minor și, ca atare, trebuie supravegheat. Doar nu veți susține ca un copil de zece ani să fie lăsat de capul lui, să fie tratat ca cetățean liber, egal înaintea legii etc. etc.

Deci statul trebuia să intervină. Și statul a intervenit și rezultatul acestei intervenții a fost: prima lege de protecție a muncii (!?), prima lege excepțională menită să readucă și să consfințească relațiile de producție iobăgiste pe tărâmul constituționalismului belgian-occidental în țară la noi⁹.”

Disputele ideologice dintre liberali și conservatori: disensiunea dintre modernizare și tradiționalism?

Nici liberalii nici conservatorii nu au fost scutiți de schisme și disensiuni interne. Ultimul deceniu al secolului al XIX-lea a fost reprezentat de dispariția fizică a elitei pașoptiste. Seniorii liberali ca D. A. Sturdza au

⁸ Florin Nacu, *Conceptul de modernizare a României prin discursuri, inițiative și elemente de strategie politică (1859-1914)*, Craiova, Editura Sitech, 2018, p. 75.

⁹ *Ibidem*.

încercat să asigure tranziția puterii către noul val, reprezentat de către Ionel Brătianu, I. G. Duca.

Și în rândurile conservatorilor, junimiștii lui Titu Maiorescu au ajuns să dețină puterea în guvern, apărând figuri noi ca Take Ionescu.

Treptat, încep să apară mișcări de sorginte țărănească, în urma propagării unor curente culturale, precum „sămănătorismul”, „poporanismul” care i-au avut ca reprezentanți pe Nicolae Iorga, Constantin Stere, Vasile Kogălniceanu, Constantin Dobrescu Argeș și Ion Mihalache¹⁰.

Treptat, numeroși intelectuali transilvăneni au ajuns la București, intrând în atmosfera politică a Vechiului Regat, acest fapt contribuind la crearea culoarelor care se vor materializa în apariția unor forțe politice conduse de ardeleni, după Marea Unire. Conservatorii și liberalii își erodaseră baza electorală în timpul zecilor de ani care trecuseră de la Mica Unire, până la izbucnirea primului război mondial.

Liberalismul debutului secolului XX. O deschidere spre Eugen Lovinescu și teoria sincronismului?

Ion I.C. Brătianu, referindu-se la verticalitatea politică, drept condiție esențială pentru un demnitar și un om politic, nota:

„Nu cunosc rigiditate în niciunul din domeniile vieții, înțeleg și îmi explic multe din faptele și slăbiciunile omenești și de aceea le privesc cu înțelegere. Nu-mi repugnă unele compromisuri și tranzacții și n-am evitat să le fac, când le-am socotit utile. Dar sunt câteva principii de viață ale unui popor, asupra caror n-am tranzacționat și nu voi admite compromisul niciodată, cu riscul de a merge la zid!

Politica îți poate da din când în când satisfacții și onoruri, dar pentru un om iubitor de țară și conștient de răspunderile sale, politica este un șir neîntrerupt de griji și jertfe, un drum pe care ești sortit să culegi mai multă nedreptate decât răsplată. (...) Cei mai mulți își închipuie că politica e un fel de distracție, cu foloase și onoruri. Politica e ceva grav, grav de tot. Ai în mâna ta viața și viitorul țării tale.¹¹”

Anul 1914 marca sfârșitul unei epoci. Tranziția avea să dureze doi ani de neutralitate și doi ani dramatici de război marcați de victorii efemere,

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ George Fotino (editor), *Discursurile lui Ion I.C. Brătianu*, vol. IV, București, 1940, pp. 301-330.

înfrângeri dezastruoase, ocupații militare, rezistență armată, o pace separată umilitoare, revenirea, poziționarea în tabăra câștigătoare, toate acestea culminând cu Marea Unire și recunoașterea sa internațională în intervalul 1918-1920, dată după care conservatorii dispar din viața politică românească.

Eugen Lovinescu - contextul elaborării teoriei

Fiind specializat în istoria și analiza istorică a structurilor sociale românești în perioada modernă, consider că teoria filosofului și criticului literar Eugen Lovinescu (1881-1943) privind sincronismul România - Europa Occidentală reprezintă o analiză critică, argumentată și o interpretare originală a tot ceea ce a însemnat „marea dezbatere” așa cum intitula istoricul american Keith Hitchins în lucrarea sa „*România (1866-1947)*”, apărută la Editura Humanitas în 1996, perioada dintre cucerirea independenței și debutul primei conflagrații mondiale, Războiul de Reîntregire Națională al României.

Eugen Lovinescu, în 1919, lansează *Cenaclul* și *Revista „Sburătorul”* (revista apare din aprilie 1919 până în mai 1921 și apoi din martie 1926 până în iunie 1927). A fost catalizatorul cultural perfect pentru a crea teoria sincronismului, în 1924. Lucrarea sa fundamentală, *Istoria civilizației române moderne, 1923-1926*, reeditată de Editura Minerva în 1992 și 1997 prezintă practic, în mod critic și analitic, toate curente și opiniile filosofico-sociologice ale predecesorilor lui Eugen Lovinescu¹².

Teoria sincronismului lovinescian trebuie privită astăzi în tandem cu teoria pragmatismului economic elaborată de către Ștefan Zeletin. Lovinescu vede sincronismul cultural, Zeletin vede sincronismul economic, care pornește, evident de la elite, de la societate și cultură.

Dar oare de ce era nevoie de o teorie a sincronismului? Eugen Lovinescu fusese marcat în existența și formarea lui intelectuală de toate teoriile, de la aceea a formelor fără fond, critică a lui Titu Maiorescu și *junimismului*, la teoriile *deterministe* ale lui Constantin Dobrogeanu Gherea (*Ce vor socialiștii români* - 1893, *Neoiobăgia* - 1910), cu *tentă socialistă* și la curente *poporaniste* din 1890 al avocatului Constantin Stere, respectiv *sămănătorist* al istoricului Nicolae Iorga în 1903 și *mesianismul* revalorificat la începutul secolului XX de către poetul Octavian Goga.

¹² Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, Ediție, studiu introductiv și note Z. Ornea, Editura Științifică, București, 1972, p. 19.

Așadar, teoria lui Eugen Lovinescu vine după momentul în care România a avut poate cea mai democratică și mai eficientă constituție a sa, Constituția din 1923 (cel puțin până la finalul celui de Al Doilea Război Mondial) și lipsea, în România Mare, după Marea Unire, un echilibru între moderniști și tradiționaliști.

Modernismul mergea spre idei de metisaj cultural, tradiționalismul se ducea spre xenofobie și chiar antisemitism.

Ori, acum, la un secol de la apariția sa, *sincronismul* apare ca un manifest menit să arate că încă de la 1821, statul român (Moldova și Țara Românească, apoi Principatele Unite și România) căuta să se adapteze evoluțiilor occidentale, pentru a-și realiza Unirea și Independența.

Așadar, logica era că sincronismul era o realitate, deci, trebuia să se meargă pe această teorie. Din păcate, din 1924 și până în 1944, democrația interbelică se degradase, a urmat apoi totalitarismul comunist, așa că din 1990, a fost un bun prilej să medităm la sensul celor scrise de Eugen Lovinescu:

”Cum nu reprezintă valori absolute, ci valori relative, literatura unui popor nu trebuie sudiată în fixitatea unei idei platoniciene, ci în mobilitatea ei, nu există o știință a literaturii, ci o istorie a ei, cae n-o cercetează prin raportare la un imutabil ideal estetic, ci prin raportare la momentul istoric, adică la congruența tuturor factorilor sufletești ce i-au determinat stilul”.

Eugen Lovinescu va continua expunerea specificând foarte clar:

„În veacul și de la locul nostru, lumina vine din Apus: ex occidente lux! Progresul deci nu poate însemna, pentru noi, decât fecundarea fondului național prin elementul creator al ideologiei apusene...”¹³

Sintetizând concluziile emise de Eugen Lovinescu, Mariana Boca precizează¹⁴:

„Există o contradicție de fond în mesajul ultim a lui Eugen Lovinescu. În timp ce susține că modernitatea românească este rezultatul unui proces revoluționar, neagă posibilitatea apariției originalității în cursul inovației creatoare de forme culturale noi, prin urmare, revoluționară. Originalitatea se poate manifesta numai în adaptarea și prelucrarea formelor imitate, din perspectiva lui Lovinescu. Dar, schimbarea culturală produsă de adaptare și prelucrare nu în

¹³ Mariana Boca, *Etica modernizării în viziunea lui Eugen Lovinescu*, în „Meridian Critic”, Nr. 2 (Volumul 23) 2014, pp. 93-106.

¹⁴ *Ibidem*.

semnă revoluție, ci reformă. Așadar, deși construiește cu răbdare o narațiune sociologico-ideologică și istorică după 1848 pentru a legitima mutația produsă de civilizația românească ca revoluție structurală, Lovinescu își deconspiră în final o mentalitate culturală a cărui identitate de adâncime e dată de reformismul sceptic.”

De altfel, contând în aceleași concluzii procesul modernizator declanșat de imitație, evaluarea modernității românești devine evazivă și pusă sub semnul unei încrederi distante, pur și simplu relative:

„Imitația nu procedează după cum susține Tarde, dinăuntru în afară, ci dinafară înăuntru, cu alte cuvinte, de la formă și cu tendința probabilă (s.n.) spre fond. Prima parte a acestei afirmații e evidentă și scapă deci oricărei; cea de a doua e, întrucât ne privește, un adevăr în mers (s.n.) și unica posibilitate de dezvoltare a civilizațiilor tinere”.¹⁵

Așadar, constatăm că Eugen Lovinescu nu se depărtează prea mult la 1924 de ceea ce afirmase Titu Maiorescu la 1868, adică mai înainte cu 56 de ani.

În loc de concluzii: a influențat Eugen Lovinescu gândirea celei de a doua jumătăți a secolului XX?

Ca să facem un mic exercițiu de analogie cronologică cu prezentul, putem compara două momente cronologice din secolul XX, unul din 2024 și altul cu 56 ani mai devreme adică din 1968. Desigur, cei 56 de ani trecuți din 1868 la 1924 sunt într-o ideologie și un regim politic monarhic constituțional, pe o line constantă, în ciuda Primului Război Mondial. Perioada 1968-2024 nu a fost aleasă întâmplător ca element de comparație. Anul 1968 este anul în care România comunistă se orienta așa cum previzionase Eugen Lovinescu în urmă cu 44 de ani, raportat la momentul 1968: „ex Occidente lux”. După o perioadă de conservatorism în 1978-1989, reorientarea spre Occident, ca model reapare din 1990 sau mai bine zis o dată cu *Declarația de la Snagov* din 1995 și cu *A Doua Strategie de la Snagov* din 2000. Practic, documentele politice de intenție sunt fundamentate *lato sensu* pe „teoria sincronismului” enunțată la 1924, deci cu 69 de ani mai devreme raportat la anul 1995 și cu 76 ani mai devreme raportat la anul 2000, ultimul an al secolului XX și al mileniului III.

¹⁵ Eugen Lovinescu, *op. cit.*, p. 480.

BIBLIOGRAFIE

- FOTINO George (editor), *Discursurile lui Ion I. C. Brătianu*, vol. IV, București, 1940.
- BOCA, Mariana, *Etica modernizării în viziunea lui Eugen Lovinescu*, în „Meridian Critic” Nr.2 (Volumul 23) 2014,p. 93-106.
- DOBROGEANU GHEREA, Constantin, *Neoiobăgia*, Socec, București, 1910, disponibil la <https://ro.wikisource.org/wiki/Neoiob%C4%83gia>, accesat la 11 noiembrie 2024.
- LOVINESCU, Eugen *Istoria civilizației române moderne*, Ediție, studiu introductiv și note Z. Ornea, Editura Științifică, București, 1972.
- MAIORESCU, Titu, *În contra direcției de astăzi în cultura română*, în „Convorbiri literare”, No.19., Anul II. Iassi, 1 Decembrie 1868, disponibil la https://ro.wikisource.org/wiki/%C3%8En_contra_direc%C8%9Biei_de_ast%C4%83zi_%C3%AEn_cultura_rom%C3%A2n%C4%83, accesat la 12 octombrie 2024.
- NACU, Florin, *Împlinirea dezideratului revoluționar pașoptist în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza* Colecția Opera Omnia, Cartea de Istorie, Editura Tipo Moldova, Iași, 2015.
- NACU, Florin, *European influences in reforming social structures of modern Romania*, in "Sociology, Education Sciences, International Relations", Conference GIDNI 2, "ARHIPELAG XXI" Press, 2015, p.274-278.
- NACU, Florin, *Conceptul de modernizare a României prin discursuri, inițiative și elemente de strategie politică (1859-1914)*, Craiova, Editura Sitech, 2018.

Recenzie

Ionuț Răduică, *Idealism și afectivitate. Fundamente filosofice ale emoțiilor și sentimentelor în modernitate*, Editura Universitaria Craiova/Editura Presa Universitară Clujeană Cluj-Napoca, 2025, 222p.

Ca și natura umană, istoria filosofiei reflectă și confruntarea ontologică, probabil inevitabilă, dintre sensibilitate și rațiune. Dacă în epocile anterioare ale societății tradiționale prevala valoarea axiomatică și rolul primordial al rațiunii în detrimentul afectivității, în epoca modernă a societății contemporane asistăm la o schimbare de paradigmă filosofică și psihologică, care evidențiază tot mai pregnant rolul predominant și decisiv al afectelor în activitățile diverse aferente civilizației umane evolute. Astăzi, apelul explicit la emoții, pasiuni sau sentimente în abordările cotidiene nu mai implică acea reticență provenită din hegemonia apriorică a rațiunii, de vreme ce conflictul milenar dintre sensibilitate și rațiune a devenit anacronic în viziunea filosofică și în explicația psihologică. Conflictul patologic dintre aceste două însușiri ontologice s-a transformat într-o relație complementară normală, ce vizează exercitarea echilibrului intelectual și emoțional atribuit omului modern. Raportul sintetic și complementar dintre sensibilitate și intelect nu mizează pe minimalizarea rolului rațiunii, ci mai curând pe accentuarea rolului pozitiv al afectelor și emoțiilor prin prisma unei gândiri critice raportate la istoria unei filosofii a sensibilității umane.

O asemenea abordare se regăsește în recenta carte a lui Ionuț Răduică, cadru didactic la catedra de Filosofie a Universității din Craiova. Intitulată sugestiv *Idealism și afectivitate. Fundamente filosofice ale emoțiilor și sentimentelor în modernitate*, cartea prezintă într-un mod sistematic fundamente filosofice ale sentimentelor și emoțiilor în modernitate, așa cum enunță și subtitlul ei. Deși se adresează în primul rând specialiștilor din domeniu, ea este accesibilă și recomandabilă și cititorului neavizat, care manifestă interes sau măcar curiozitate pentru subiectul tratat. Structurată în unsprezece capitole distincte, pentru că reunește unsprezece studii publicate în principal în reviste de specialitate, lucrarea tratează despre sensibilitate în special din perspectiva paradigmelor multiple ale idealismului filosofic modern. Excepție face anticul și nu tocmai idealistul Aristotel, dar a cărui viziune despre sentimentul fericirii reprezintă o premisă necesară și o conexiune legitimă cu viziunile celorlalți protagoniști

ai volumului, și anume: Leibniz, Kant, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Mill, Plessner și Blumenberg.

În intenția autorului, volumul își propune să redea o istorie cât mai obiectivă a emoțiilor umane prin analiza tezelor cele mai importante a celor mai reprezentativi filosofi de orientare idealistă și nu numai. Ipoteza susținută relevă faptul că schimbarea radicală a concepției despre rolul sensibilității coincide cu afirmarea idealismului filosofic. În acest context al dinamicii filosofiei sentimentaliste și idealiste, danezul Kierkegaard este considerat un reper deosebit de important al paradigmei idealist-romantice a emoțiilor, dar care nu ar fi fost posibilă fără contribuția inovatoare a germanilor Kant sau Schopenhauer. Astfel de conexiuni ideatice formează curentul idealismului, care străbate secole, conține nume celebre, prezintă versiuni diferite și oferă soluții potențiale la probleme emoționale și intelectuale reale ale omului care simte, gândește, speră și aspiră. În general la fericire, orice ar însemna sau implica ea.

Primul capitol investighează din perspectivă aristotelică relația dintre sentimentul fericirii și conceptul polisemantic de cunoaștere, pentru a ajunge la concluzia că fericirea este asociată cu virtutea morală sau intelectuală și este identificată cu înțelepciunea ori contemplația. Concluzia este dedusă și în urma unei analize etimologice și semantice a conceptului aristotelic de fericire, care reprezintă un scop în sine pentru om. Fericirea în accepțiunea Stagiritului necesită un mecanism sufletesc și intelectual complex, care să distingă corect între fericirea autentică și una aparentă, chiar dacă conceptul este unul perceput subiectiv. Mecanismul invocat subsumează specificul afectivității și al rațiunii într-o dialectică complementară ce generează o relație de concordanță sau de cooperare reciprocă. Aristotel este desemnat ca un precursor filosofic al tematicii sensibilității, și al raportului ei implicit cu intelectul, pe care au dezvoltat-o filozofii moderni până au ajuns la ideea caracterului ideal al sentimentelor.

În al doilea capitol se abordează concepția lui Leibniz referitoare la natura și rolul afectivității prin prisma armoniei prestabilite dintre suflet și trup. Interesul lui Leibniz pentru subiectul sensibilității derivă din tiparul universalist al viziunii sale filosofice, menționează autorul. În cadrul teoriei leibniziene a armoniei prestabilite, raportată la specificul relației dintre suflet și trup, se acordă sentimentelor și emoțiilor un rol operațional destul de însemnat. Importanta funcție acordată afectivității avea dubla menire de a pregăti cadrul propice progresului moral și intelectual al indivizilor umani și de a anihila sau măcar atenua maniera predilect deterministă în

care erau interpretate emoțiile, pasiunile și sentimentele omenești. Substanțialismul radical al filosofului din Hanovra pare astfel îndreptat împotriva determinismului excesiv și permite ipoteza că sentimentele nu sunt defel coercitive față de liberul arbitru uman ca generator de acțiuni. Altfel formulată, ipoteza relevă că, deși emoțiile și sentimentele sunt corelate cu teoria predilectă a substanței, ele nu produc acțiuni fataliste sau deterministe. Nici chiar Dumnezeu, ca substanța sau monada supremă, nu dictează monadelor inferioare calea de urmat, ci le oferă posibilitatea de a decide dacă îi imită sau nu atributele divine și acțiunile perfecte. Monada umană decide în mod liber și după propriile sentimente. În interpretarea leibniziană, sentimentele stimulează intelectul să-și clarifice impresiile confuze și determină voința să aleagă în cunoștință de cauză. Afectivitatea ajută astfel cunoașterea rațională să treacă de la pasivitate la activitate sau de la stări confuze la percepții clare. Emoțiile și sentimentele sunt parte a cunoașterii raționale, ce posedă valențe științifice și repercusiuni morale.

Capitolele trei și patru sunt dedicate viziunii kantiene sintetice mai complexe. Viziunea lui Kant despre sensibilitate se intersectează cu filosofia lui distinctivă despre intelect, rațiune și morală. O primă dilemă vizează statutul unor emoții ca postulate practice care țin de sfera eticii. Se admite că sentimentele de natură empirică pot ajunge la concluzii morale eronate, așa încât se subliniază necesitatea rațiunii în demersul de a orienta emoțiile. Sinteza dintre sensibilitate și intelect leagă emoțiile empirice de principiile a priori universale și necesare, care guvernează experiența. Astfel că filosoful german demonstrează interdependența dintre sensibilitate și rațiune prin semnalarea faptului că intelectul pur ar fi lipsit de conținut fără contribuția empirică. Căci tocmai dificultatea de a sesiza efectele emoțiilor în acțiunile morale denotă necesitatea validării lor practice. Dar desemnarea sentimentelor ca postulate practice rămâne problematică în potrivirea lor dezirabilă cu legile intelectului. În acest sens, se dă exemplul sentimentului proprietății, care poate fi trăit atât în acord cu rațiunea, în spiritul legilor morale, cât și în dezacord cu aceasta, atunci când este resimțit ca sentiment al averii.

Totuși în accepțiunea kantiană, sensibilitatea este subordonată rațiunii. De vreme ce moralitatea derivă mai degrabă din rațiune și voința liberă decât din impulsuri emoționale, el susține că emoțiile naturale, precum fericirea, trebuie să se conformeze principiilor morale raționale pentru a putea fi valide. În analiza lui, fericirea este prezentată drept concretizarea strict rațională a armoniei în viața personală și socială. Deși este printre

primii care subliniază pregnant că emoțiile trebuie să servească intelectului și sferei etice practice, Kant se distinge ca un susținător condiționat al sferei emoționale prin ideea că rigorile la care sunt supuse sentimentele trebuie să fie la fel de înalte ca acelea care sunt asociate judecăților intelectului. Aceste exigențe cumulate îi oferă omului posibilitatea de a fi fericit. Dar îi pretind și demnitatea de a fi fericit. Pretenție care îl introduce pe om în sfera moralei.

Viziunea lui Schopenhauer, studiată în capitolul al cincilea, revelează diversitatea impresionantă a emoțiilor și sentimentelor pe fondul înțelegerii mai profunde a relației mai directe dintre subiectul cunoscător și propriul trup. Intuițiile legate de experiențele senzoriale ale trupului în reprezentarea spațiului și timpului constituie o etapă necesară în procesul cunoașterii, care permite funcționarea gândirii reflexive sub impulsul voinței primordiale. Dar reprezentările reflexive sunt superioare celor senzoriale, iar ele provin din natura rațională a intelectului, nu din experiența pur senzorială împărtășită cu animalele. În acest context, autorul pune problema esenței sentimentelor și emoțiilor. Ele nu fac parte practic din intelect, dar intelectul este constrâns să le folosească în obiectivările morale, estetice, artistice sau literare ale voinței. Concluzia enunță că sentimentele sunt în slujba voinței, ca esență universală a umanității. Voința are nevoie să manifeste și să transmită afectivitatea către intelect prin intermediul trupului. Deși Schopenhauer nu susține rolul pur epistemologic al sensibilității, îi atribuie un rol condiționat în relația cu conceptul său distinctiv de voință, după modelul relației kantiene dintre intelect și sensibilitate. Din acest motiv poate fi considerat și el un susținător condiționat sau moderat al sentimentelor și afectelor.

Kierkegaard vine însă cu o schimbare radicală de abordare filosofică. Datorită stilului său romantic, teoria idealistă a sensibilității pe care o concepe se înscrie într-o paradigmă existențialistă, ce implică subiecte precum viața, moartea, suferința, depresia, tristețea, plânsul, angoasa sau pasiunea. În accepțiunea sa, sentimentele au valoare în sine, dar și o manifestare paradoxală în sensul că sentimentele opuse interacționează după o dialectică de tip hegelian ca teză și antiteză ce generează o sinteză superioară. Este vorba de sentimentul ca paradox, pe care Ionuț Răduică îl tratează în capitolul al șaselea al cărții sale. Sentimentele și emoțiile, ca și gândirea, sunt doar ca niște extensii ale totalității ontologice reprezentate de individul uman. Dacă mintea este un instrument mai degrabă sintetic decât analitic în raport cu realitatea pe care o percepe, afectele intră în

contradicție unele cu altele ajungând să vizeze opusul, negația sau paradoxul celor inițiale. În timp ce unele sentimente sunt predispuse să dobândească acest caracter paradoxal, altele sunt paradoxale de la început sau prin chiar natura lor. În dialectica hegeliană pe care o preferă ca metodă filosofică, Kierkegaard înzestrează treptat sentimentele obișnuite cu opusul lor afectiv în așa fel încât fiecare dintre ele ajunge la negația lor specifică, fără a le anula însă natura concretă și valoarea intrinsecă. Chiar atunci când fericirea devine tristețe, sentimentul fericirii își păstrează natura specifică și valoarea morală, religioasă sau psihologică. În viziunea mai radicală a filosofului danez, sentimentele și emoțiile sunt entități ideale care facilitează stări sufletești sau idei idealiste.

Capitolul al șaptelea tratează problema sentimentului la Nietzsche plecând de la premisa că gândirea acestuia despre sentimente nu se blochează într-un tipar imuabil, ci arată o logică mai flexibilă decât pare la prima vedere. Autorul analizează comparativ diferitele opere nietzscheniene cu scopul de a surprinde variațiile interpretative pe care le comportă sentimentele în viziunea oscilantă a filosofului german. În *Nașterea tragediei* se subliniază contrastul sentimental dintre două mentalități estetice și două paradigme culturale reprezentate de zeitățile grecești Apollo și Dionysos. Se evidențiază antiteza dintre natura impersonală și subiectivitatea personală ca agent al sentimentelor și dintre sentiment ca fundament al acțiunii sau rezultat al ei. În *Dincolo de bine și de rău* sentimentele capătă un statut diferit pe fondul consacrării tezei lui despre voința de putere. Concepția acestui principiu controversat pleacă de la sentimentele care se află la baza intelectului și a sufletului și care generează mișcarea voinței spre acțiune. Voința de putere este în fond o stare afectivă, un sentiment de autodeterminare și de dominare asupra altuia. Omul se identifică prin sentiment cu voința și cu calitatea ei specifică ori absolută. Sentimentul libertății, de exemplu, este o condiție indispensabilă actului de cunoaștere la care aspiră voința de putere.

Oscilația interpretativă a filosofului se observă și în *Genealogia moralei* unde susține ideea că emoțiile și sentimentele nu pot avea un statut pozitiv în filosofie și știință pe considerentul imperfecțiunii subiectivității umane cu care sunt asociate. Nietzsche pare că revine aici la scepticismul față de sentimente arătat prin alte argumente în *Nașterea tragediei*, în pofida faptului că în *Dincolo de bine și de rău* face apologia sentimentelor. El este interesat să infirme sistemul de valori tradiționale și de prejudecăți comune ale omului supus paradoxului unei existențe absurde. În *Amurgul idolilor*,

Nietzsche ironizează sentimentele umane considerate normale, pe care le asociază cu incapacitatea oamenilor de a fi sinceri sau de a conștientiza sistemul defectuos de valori la care aderă din inerție. El suspectează autenticitatea sentimentelor comune ale poporului, obiectând că sentimentele publice nu sunt adecvate cunoașterii, experienței personale sau sistemelor de valori clasice de natură morală, religioasă, artistică, culturală sau filosofică. Singurele sentimente ce pot avea o contribuție creativă sunt cele suprimate sau interzise din cauza prejudecăților sociale.

Un susținător modern vehement al sentimentelor este și filosoful empirist britanic John Stuart Mill, căruia Ionuț Răduică îi dedică capitolele opt și nouă ale volumului său de eseuri și articole. În viziunea lui Mill, afectivitatea joacă un rol deosebit de mare, atât în viața individului, cât și în cea a societății. În celebrul său eseu *Despre libertate*, el îl prezintă pe omul liber ca posesor al unor sentimente și emoții diverse, pe care le întrebuințează în propriul interes, dar nu și împotriva intereselor semenilor săi. În opinia sa, sentimentele și afectele exprimă energia vitală a individului și a societății în care trăiește. Condiția necesară este ca această energie să se conformeze la principiile individualismului politic pe care l-a promovat gânditorul britanic. Individualismul politic ca și utilitarismul etic se fundamentează pe sentimentele sau emoțiile umane, pe experiența personală sau colectivă și pe gândirea critică. Cum sentimentele sunt amestecate după diferite criterii, rămâne dilema morală dacă individul sau societatea reușesc să le identifice și să le manifeste pe cele cu adevărat utile prin care să ajungă la maxima dezvoltare personală și colectivă. Adică, la principiul fericirii.

Importanța și rolul sentimentelor din perspectiva idealismului modern își găsesc o paradigmă și în idealismul matur al lui Helmuth Plessner, pe care autorul o analizează în capitolul al zecelea. Sub influența lui Edmund Husserl, Plessner își îndreaptă cercetarea către paradigma fenomenologică. Studiind fenomenologia expresiilor corporale, el se concentrează pe expresiile râsului și plânsului într-o lucrare omonimă din 1941. Plecând de la ipoteza că expresiile corporale nu sunt simple calități ale trupului, ci adevărate fenomene organizate și corelate subiectivității umane în scop epistemologic, el abordează fenomenul plânsului ca o expresie unică a interacțiunii mai tensionate dintre suflet și trup. Spre deosebire de expresiile trupesti, plânsul cel compulsiv, ce se manifestă ca o erupție necontrolată a trupului, este destul de dificil de înțeles din exterior. El se deosebește prin intensitate de emoțiile obișnuite ale trupului și poate uni

experiențele interioare și exterioare printr-o implicare personală, care permite depășirea limitelor biologice și psihologice ale naturii umane. Plânsul este descris ca o expresie intimă și cumva irațională, care comportă dubla dimensiune a transcendentului și imanentului manifestată în planul idealist și în cel concret. Interesant este faptul că omul poate mai degrabă să plângă de fericire decât să râdă că este fericit. Astfel, conchide autorul, Helmuth Plessner se distinge și el ca un apologet al afectivității umane din ipostaza de reprezentant al idealismului târziu.

De la fenomenologia lui Plessner, Ionuț Răduică trece în ultimul capitol la așa-numita metaforologie a lui Hans Blumenberg, ca teorie potențial revoluționară care recurgea la metafore pentru a explica și contextualiza ideile istorice. În opinia lui Blumenberg, metafora reprezenta un factor esențial în procesul interpretării realității, de vreme ce avea o tradiție istorică și o conotație hermeneutică. Exista supoziția că în acest demers interpretativ metaforologia ar propune o abordare mai flexibilă a cunoașterii bazată pe analiza contextului și a motivațiilor care determină apariția acestora. Autorul mărturisește că relevanța demersului lui Blumenberg în structura volumului său constă în legătura solidă dintre metafore și emoții, ce se datorează atât naturii lor ideale comune, cât și suprapunerii lor, fie și parțiale, în practică.

Cartea universitarului Ionuț Răduică se dovedește una foarte interesantă prin structură și tematica abordată, atractivă prin conținutul capitolelor eseistice și accesibilă prin stilul colocvial. Ea constituie un demers literar reușit și se recomandă singură. Cartea analizează evoluția interpretărilor filosofice asupra sentimentelor și emoțiilor prin intermediul unora dintre cei mai importanți gânditori moderni. Excepție face doar anticul Aristotel, care poate fi însă considerat un modern avant la lettre. Studiul acestor paradigme interpretative ale idealismului filosofic vizează desigur și interacțiunea inevitabilă dintre sensibilitate și rațiune. În speranța unui raport cât mai echilibrat și eficace între ele. Scopul asumat și mărturisit al autorului este ca aceste fundamente teoretice de natură filosofică ale emoțiilor și sentimentelor să faciliteze abordări noi în contextul dezirabil al unei societăți mai dinamice, mai maleabile și poate mai fericite. Adică, al uneia, dacă nu ideale, măcar idealiste! Și ca să-i acordăm autorului un binemeritat și normal ultim cuvânt, îl cităm afirmând că: „Numai prin raportul dintre rațiune și sentimente putem ajunge la o viziune mai profundă și mai cuprinzătoare asupra omului complet”.

Emanuel Florescu (Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania)

AUTHORS/CONTRIBUTORS

Anton ADĂMUȚ

"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi
11, Carol I Boulevard, Iași, Romania
<https://www.uaic.ro/>; antonadamut@yahoo.com;

Ana BAZAC

Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Romanian Academy
125 Calea Victoriei Street, 1 sector, 010071, Bucharest, Romania
<https://acad.ro/>; ana_bazac@hotmail.com;

Lino BIANCO

University of Malta
L-Università ta' Malta Msida, MSD 2080, Malta
<https://www.um.edu.mt/>; lino.bianco@um.edu.mt;

Eugenia BOGATU

State University of Moldova
60 Alexei Mateevici Street, Chisinau, Moldova
<https://usm.md/>; bogatue@yahoo.com;

Marius CUCU

Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania
University Street, no 13, Suceava 720229
<https://usv.ro/>; mariuscucu35@yahoo.com;

Emanuel FLORESCU

Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania
University Street, no 13, Suceava 720229
<https://usv.ro/>; emanueldflorescu@yahoo.com;

Pilar GIMÉNEZ

"Francisco de Vitoria" University
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800, 28223 Madrid, Spain.
<http://www.ufvinternational.com/>; p.gimenez.prof@ufv.es ;

Oana LENȚA

Ștefan cel Mare University of Suceava, Romania
University Street, no 13, Suceava 720229
<https://usv.ro/>; oanalenta@yahoo.com;

Piotr MAGIER

John Paul II Catholic University of Lublin, Poland,
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
<https://pracownik.kul.pl/piotr.magier>; piotr.magier@kul.pl ;

Florin F. NACU

"C.S. Nicolăescu-Plopșor" Institute for Research in Social Studies and Humanities,
68, Unirii Street, 200345, Craiova, Romania Craiova, Romania
<https://npissh.ro/>; florinnacu86@yahoo.com ;

Adriana NEACȘU

University of Craiova, Romania

13 A. I. Cuza Street 200585, Craiova, Romania

<http://www.ucv.ro/>; neacsuclvira2@gmail.com;

Florian OLTEANU

University of Craiova, Romania

13 A. I. Cuza Street 200585, Craiova, Romania.

<http://www.ucv.ro/>; f_olteanu19811901@yahoo.com;

Gianluigi SEGALERBA

IEF – Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra

Largo Porta Férrea 6o andar, 3000-515 Coimbra, Portugal

<https://www.uc.pt/fluc/ief/>; gianluigisegalerba@gmail.com;

CONTENTS

Anton ADĂMUȚ, <i>Augustine: Hierós or Makários? (to Romanians and not only!)</i>	5
Marius CUCU, Oana LENȚA, <i>Gnosticism and Existentialism from the Perspective of Ioan Petru Culianu's Hermeneutics</i>	35
Adriana NEACȘU, <i>Bonaventura - On the Steps of Illumination of the Mind in Our Ascension to God</i>	55
Emanuel FLORESCU, <i>The Ethical Paradigm of Sentiment in David Hume</i>	76
Lino BIANCO, <i>Truth May Not Be Self-Evident, but It Is Demonstrable: A Pragmatic Proposition Grounded in the Philosophy of Logic of Geach and Quine</i>	103
Gianluigi SEGALERBA, <i>Rights, Liberalism, Multiculturalism</i>	114
Ana BAZAC, <i>Model and Analogy: Historical Epistemic Relations</i>	142
Piotr MAGIER, <i>Computational Education in the Perspective of Personalistic Philosophy of Education: Problems and Interpretations</i>	174
Pilar GIMÉNEZ, <i>Returning to the Essentials: Ethics, Humanism, and Responsibility in University Education</i>	191
Eugenia BOGATU, <i>Pragmatic Reasons for Social Education in the Republic of Moldova</i>	217
Papers presented at the National Colloquium PHILOSOPHY AND EDUCATION, Edition I, May 29, 2024, Organized by the UNIVERSITY OF CRAIOVA, FACULTY OF SOCIAL SCIENCES	
Florian OLTEANU, <i>From philosophy to ideology and political regime</i>	237
Florin F. NACU, <i>Eugen Lovinescu and the Theory of Synchronism at Centennial</i>	252
Review	
Ionuț Răduică, <i>Idealism și afectivitate. Fundamente filosofice ale emoțiilor și sentimentelor în modernitate (Idealism and affectivity. Philosophical Foundations of Emotions and Feelings in Modernity)</i>	262
(Emanuel FLORESCU)	262
AUTHORS/CONTRIBUTORS	269
CONTENTS	271