

A n a l e e

Universității din Craiova

Seria:

---

F i l o s o f i e

Nr. 56 (2/2025)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 56 (2/2025)  
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. 56 (2/2025)  
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/](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 Cacciatore**, University of  
Naples "Federico II"

**Giuseppe Cascione**, University of Bari

**Gabriella Farina**, "Roma Tre" University

**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; neacsuelvira2@gmail.com

webpage: [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](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

Adriana NEACȘU, <i>Zeul Helios – imagine, mesager și supleant al Unului în viziunea teurgică a Împăratului Iulian</i>	5
Ana BAZAC, <i>Entre élan et dénouement: Le télos de la participation</i>	27
Ismael ABAD BAYO, <i>Entre el realismo y el idealismo en el pensamiento de Edmund Husserl y Edith Stein</i>	44
Adrian HAGIU, <i>Thomas Kuhn și geometria hiperbolică</i>	63
Darius PERSU, <i>Cunoașterea realității din perspectiva realismului constructivist</i>	80
Laura Mihaela MANCĂ-PĂTRAȘCU, <i>Rațiunea suficientă, implicația și cauzalitatea - de la validitate formală la adevărul înțelesului</i>	95
Micah Thomas PIMARO Jr, Edor J. EDOR, Emmanuel E. ETTAH, Ncha Gabriel BUBU, Mary Julius EGBAI, Esther Orok IRONBAR, <i>Linguistic Norms and the Struggle for Epistemic Authority</i>	111
Kathrin BOUVOT, Gianluigi SEGALERBA, <i>Notes on Amartya Sen's Interpretation of Cultural Identity</i>	148
Kateryna SHEVCHUK, Dmytro SHEVCHUK, <i>Aesthetic Experience in the Wartime: The Role of Performances and Performatives</i>	172
Laura MARTÍN MARTÍNEZ, Inés MARTÍN CRUZ, Javier RODRÍGUEZ TORRES, <i>Identidad, responsabilidad y afecto: una lectura filosófica de la experiencia fraterna en familias con tea</i>	187
<i>Recenzie</i>	
Adriana Neacșu, <i>Metafizică și etică</i>	
Andreea-Bianca PIȚURCĂ	209
AUTHORS/CONTRIBUTORS	215
CONTENTS	217



# ZEUL HELIOS – IMAGINE, MESAGER ȘI SUPLEANT AL UNULUI ÎN VIZIUNEA TEURGICĂ A ÎMPĂRATULUI IULIAN

Adriana NEACȘU<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i56.112>

**Abstract:** *Concerned to find the most suggestive correspondences between the traditional gods of the Graeco-Roman pantheon and the concepts of Neoplatonic philosophy, the Emperor Julian focused his attention on the Sun God, Helios. Due to his double dimension, the visible one, and the invisible one, expression of the divine essence, the God Helios is, from Julian's perspective, the ideal candidate to exemplify the parallelism between sensible world and supersensible world, and to demonstrate their deep unity.*

*In the hymn that Julian dedicated to him, God Helios takes over all the functions of the One or the Good, that is, of the Principle, which, due to its status as Absolute, cannot come into direct contact with the lower levels of reality, but only through mediation. For this, the One creates Helios, who is its own image, the reality closest to itself and able to act on its behalf, as if it were acting itself. Helios is somewhat like Hermes, the messenger of Father Zeus to all the other gods, but, at the same time, he is the eminently active arm of Zeus, for the message is identical with the deed.*

*In fact, when Julian attributes to Helios all divine virtues, when he gives him the title of "King", with direct reference to his role as symbol of imperial power, he tries to transfer to him, and to the whole system of traditional gods, the aura of majesty and all the authority that the Empire still had in the eyes of its subjects and, in this way, to help stop the decline of the old religion and the rise of Christianity.*

**Keywords:** *Emperor Julian, God Helios, the One, the Good, Neoplatonism, theurgy, the intelligible world, the sensitive world.*

## Iulian – împărat și neoplatonist teurg

La jumătatea veacului al patrulea al erei noastre, la aproape o sută de ani de când Plotin a început să își scrie tratatele care vor forma ulterior celebrele *Enneade*, și după ce Iamblichos i-a imprimat neoplatonismului o turnură accentuată spre teurgie, școala a reușit să-l atragă în rândurile sale

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania.

pe tânărul Flavius Claudius Iulianus<sup>2</sup>, acela care va deveni ultimul dintre împărații romani puternic atașați deopotrivă de ideea înțelepciunii filosofice și de religia politeistă<sup>3</sup>, cea care dominase timp de milenii întreaga viață spirituală și culturală a antichității greco-romane.

De fapt, atașamentul acestuia față de zei nu mai constituia în epoca respectivă deloc o normalitate, ba chiar dimpotrivă, a fost o adevărată surpriză, dat fiind faptul că familia imperială din care el făcea parte trecuse la creștinism deja de aproape o jumătate de secol<sup>4</sup>, iar, prin urmare, Iulian a fost crescut el însuși conform preceptelor acestei noi credințe<sup>5</sup> care, nu peste multă vreme, la sfârșitul aceluiași veac al patrulea, va fi impusă în calitate de singură religie oficială în stat<sup>6</sup>.

Deocamdată însă, acest deznodământ părea să nu reprezinte o fatalitate, așa încât Iulian, sfidând destinul, convins că viitorul era în continuare de jucat, a încercat să restabilească vechea ordine spirituală, pe care o considera singura perfectă, deopotrivă rațională și morală, a cărei răsturnare credea că n-ar conduce decât la haos și, prin urmare, la cele mai mari nenorociri atât pentru oameni cât și pentru întregul univers. În acest scop, metodele lui au fost mai puțin cele de constrângere, pe care le avea la îndemână în calitate de împărat, dar pe care le-a folosit cu maximă moderație,<sup>7</sup> cât mai ales acelea de convingere, făcând apel la argumente și

---

<sup>2</sup> Conform mărturiei lui Porfir, Plotin a început să scrie în anul 254, iar Iulian, elev al lui Maximus din Efes, care, la rândul său, îl avusese drept magister pe Iamblichos, a fost inițiat de profesorul său în misterele teurgiei în anul 351, adică la vârsta de douăzeci de ani.

<sup>3</sup> De fapt, în afara unor împărați iubitori de filosofie și de filosofi (vezi cazul împăratului Gallienus, protector și prieten al lui Plotin), istoria nu mai cunoaște în acest sens decât un singur caz celebru, cel al împăratului Marcus Aurelius, modelul declarat de viață și de domnie al lui Iulian, cel care urca pe tronul imperial cu exact 200 de ani înaintea acestuia, dar care a avut norocul unei domnii mult mai lungi decât el.

<sup>4</sup> Constantin cel Mare, unchiul său, s-a creștinat în anul 312.

<sup>5</sup> În copilărie, educația lui Iulian i-a fost încredințată episcopului Eusebiu de Nicomedia, o rudă a mamei sale, iar Iulian era un foarte bun cunoscător al Bibliei.

<sup>6</sup> Prin Edictul de la Tesalonic, din 28 februarie 380, semnat de împărații Teodosie cel Mare, Grațian și Valerian al II-lea.

<sup>7</sup> Iulian nu a interzis creștinismul și nu i-a persecutat pe creștini. Deși a luat măsuri care revigorau cultul zeilor tradiționali și urmăreau centralizarea acestuia, ba chiar i-a favorizat în anumite momente pe păgâni, el a dezavuat atacurile resentimentare

încercând să realizeze un dialog în termeni principali cu adversarii săi.<sup>8</sup> Aceste argumente i-au fost furnizate de filosofia neoplatonică, cea care, începând cu Porfir, se angajase în lupta teoretică dintre păgânism și creștinism, caracteristică perioadei Antichității târzii<sup>9</sup>, iar odată cu Iamblichos, a dezvoltat un sistem speculativ din ce în ce mai sofisticat pentru justificarea pleiadei de zei care făceau obiectul religiei populare, precum și a practicilor de cult răspândite în întreaga lume greco-romană.

Iulian a aderat plin de entuziasm și în mod necondiționat la această elevată poziție intelectuală, care părea atât de riguroasă și de incontestabilă din punct de vedere rațional, dar care, în același timp, se contura ca o puternică armă politică, capabilă să contracareze principala mișcare de dizidență desfășurată timp de câteva secole în cadrul societății și care era pe punctul să devină dominantă. Această mișcare, creștinismul, era în principal una de natură religioasă, dar Iulian a intuit fără greș că ea puna în pericol însăși baza ideologică a Imperiului Roman și, implicit, instituția imperială. De aceea el a asimilat filosofia neoplatonică în profunzime, deși pe ascuns, încă din perioada formării sale timpurii, iar apoi a promovat-o în permanență, în mod deschis, în paralel cu practicarea sânguincioasă a jertfelor și ritualurilor de tip teurgic, din momentul în care intrat în conflict declarat cu vărul său, împăratul Constanțiu al II-lea<sup>10</sup> și, mai ales, după ce a dobândit puterea imperială<sup>11</sup>. De fapt,

„Iulian însuși s-a dovedit a fi un teurg soteriologic, cel puțin un adept înflăcărat, chiar dacă nu un practician. El nu era un teurg autorizat, dar avea o oarecare pregătire pentru a aprecia cerințele teoretice ale instituției în creștere

---

ale păgânilor împotriva creștinilor. De asemenea, reacția lui la batjocura locuitorilor în majoritate creștini, dar frivoli, din Antiohia față de ținuta și modul lui de viață auster, precum și a faptului că purta barbă, nu a fost deloc una dură, ci doar aceea de a scrie un pamflet sau o satiră împotriva lor, intitulată *Misopogon*.

<sup>8</sup> În afară de opiniile împotriva creștinismului din diverse lucrări ale sale, Iulian a scris un întreg tratat, și anume *Contra Galileenilor*, în care, folosind argumente strict raționale, a combătut religia creștină și a încercat să demonstreze superioritatea celei greco-romane.

<sup>9</sup> Nu există unanimitate a specialiștilor în ceea ce privește delimitarea precisă a acestei perioade, dar cele mai generoase poziții o plasează între secolele al II-lea și al VIII-lea ale erei noastre.

<sup>10</sup> La începutul anului 360.

<sup>11</sup> Iulian a devenit împărat în luna decembrie a anului 361 și a murit în luna iunie a anului 363, la 32 de ani.

a teurgiei. Educația sa în școala neoplatonismului atenian a fost un șoc și o revelație. (...) Teurgii Maximus și Priscus l-au folosit pe Iulian la fel de mult cum i-a folosit și el pe ei. Ceea ce aveau în comun era preocuparea pentru practica misterelor și puterea pe care se așteptau să derive din aceasta.”<sup>12</sup>

Pentru a realiza nivelul implicării lui Iulian în filosofia neoplatonică, trebuie evidențiat faptul că acesta a desfășurat pe plan mental un proces complex de autoclarificare, încercând să înțeleagă prin forțe proprii, pentru a-i lămurii mai bine și pe ceilalți, care sunt mecanismele concrete de funcționare a ordinii universale concepută de către filosofii neoplatonici adepți ai teurgiei, în care zeii comuni se dovedesc a fi similari sau identici cu principiile intelectuale cele mai abstracte, iar tehnicile folosite în cadrul practicilor de cult asigură, la un nivel infinit superior în comparație cu simpla rațiune, comunicarea sufletului teurgului cu aceștia, purificarea și înălțarea lui către divin.<sup>13</sup>

Aceasta este o cheie importantă prin care putem interpreta imnurile pe care Iulian le-a compus în cinstea Cybelei, zeița-mamă a tuturor zeilor, și a Zeului Soare. Chiar dacă ele sunt, la o primă privire, lucrări ocazionale, prilejuite de festivitățile populare dedicate anual acestor zeități, este clar că textele respective nu reprezintă acte de reverență gratuite față de ele, și nici măcar simple exerciții de școală, în care principiile ei doctrinare să fie aplicate mecanic, neproblematic, la anumite cazuri concrete.

De fapt, în cadrul lor, chiar dacă se prezintă cu modestie pe sine drept un amator, care are în spate în permanență umbra călăuzitoare a

<sup>12</sup> John P. Anton, “Theourgia – Demiourgia: A Controversial Issue in Hellenistic Thought and Religion”, in Richard T. Wallis, Editor, Jay Bregman, Associate Editor, *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 21-22.

<sup>13</sup> La drept vorbind, era clar că majoritatea oamenilor nu erau capabili să înțeleagă și să rezoneze la argumentele filosofice speculative în favoarea politeismului. În mod firesc, Iulian nu putea spera să aibă succes cu argumentația sa decât în cercurile, destul de restrânse, de intelectuali. Dar probabil că el nutrea convingerea că, pe de o parte, aceștia din urmă ar fi avut forța să influențeze masele prin activitatea și exemplul lor (dovadă *Fragmentul dintr-o Scrisoare către un preot*, care vorbește pe larg despre felul în care preoții păgâni trebuie să-și îndeplinească datoria), iar, pe de altă parte, că, înlăturând constrângerile aplicate vechii religii de către predecesorii săi și promovând-o în mod deschis de la înălțimea puterii supreme în stat, masele însele vor reveni destul de ușor la practicile tradiționale de cult.

„inspiratului”<sup>14</sup> Iamblichos, „eroul glorios”<sup>15</sup>, „cel iubit de către zei”<sup>16</sup>, Iulian regândește termenii filosofiei neoplatonice așa cum îi fuseseră ei predați anterior, urmărind să le confere mai multă concretețe, mai multă vivacitate, mai mult dinamism, iar în felul acesta să îi impună cu o mai mare forță de persuasiune și de impact în fața unor suflete dornice deopotrivă de înțelegere conceptuală și de trăirea experienței intime, inefabile a contopirii cu divinitatea. Dar atunci când face acest lucru, în mod evident, Iulian nu are nicio clipă conștiința vreunei „trădări” sau „devieri” de la doctrină, ci numai pe cea a efortului său permanent de explicitare, precum și a limitelor capacității proprii în acest sens, care, însă, nu îl descurajează vreodată în demersul pe care el îl întreprinde.

„Acest discurs, prietene Sallustius, l-am compus în cel mult trei nopți, în armonie cu tripla putere creatoare a zeului, pe cât posibil așa cum mi-a trecut prin minte. (...) Și să-mi îngăduie puternicul Helios ca și eu să ajung la o cunoaștere nu mai puțin desăvârșită a lui însuși și să-i pot instrui pe toți oamenii, în general, dar mai ales pe cei care sunt vrednici să învețe.”<sup>17</sup>

Și, cu siguranță, Iulian se menține în cadrele autentice ale neoplatonismului, doar că își ia libertatea să îi „pună la lucru” principiile în felul său propriu, pentru a le testa capacitatea funcțională în diverse contexte și a le folosi astfel cu cât mai mult succes în vederea atingerii scopului pe deplin împărtășit cu toți reprezentanții târzii ai acestuia: salvarea culturii antice. Pe această cale împăratul-filosof reușește să contureze o viziune originală, care îmbogățește neoplatonismul cu încă un chip distinct și, fără să-i submineze unitatea, contribuie la diversitatea și, implicit, la forța de atracție specifică acestuia.

În cele ce urmează, voi încerca să evidențiez rolul pe care Zeul Helios îl joacă în viziunea teurgică neoplatonistă a lui Iulian, și, ca urmare, să o conturez pe aceasta din urmă din perspectiva lui.

### **Zeul Helios – rege „secund” al realității**

Așadar, preocupat să găsească cele mai sugestive corespondențe între zeii tradiționali ai panteonului greco-roman și conceptele filosofiei

---

<sup>14</sup> Julian, *Hymn to King Helios, dedicated to Sallust*, in *Complete Works of Julian*, translation by Wilmer C. Wright. Hastings : Delphi Classics, 2017, p. 173.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

neoplatonice, Împăratul Iulian și-a concentrat atenția în primul rând asupra Zeului Soare, Helios, al cărui cult fusese strâns legat de puterea imperială secole de-a rândul înainte de creștinarea lui Constantin cel Mare, unchiul său, și ale cărui serbări încă se mai desfășurau cu mare fast în rândul populației rămasă fidelă vechii religii politeiste.

Datorită dublei sale dimensiuni, cea vizibilă, reprezentată de cel mai spectaculos dintre corpurile cerești, și cea invizibilă, expresie a esenței divine, Zeul Helios este, în viziunea lui Iulian, candidatul ideal pentru a exemplifica paralelismul dintre lumea sensibilă și cea suprasensibilă, pentru a demonstra unitatea profundă a acestora și pentru a justifica în mod rațional o ordine cosmică perfect coerentă și benefică, asigurată de providența divină, care este unică, dar care, în același timp, este multiplu structurată ca urmare a pluralității zeilor.

De aceea, în imnul pe care Iulian i l-a dedicat, Zeul Helios preia, practic, toate funcțiile Unului sau Binelui, adică ale Principiului, care, datorită statutului său de Absolut, nu poate să intre direct în contact cu nivelurile inferioare ale realității, care îi sunt subordonate, ci numai în mod indirect, prin mediere. Pentru asta, Unul îl creează pe Helios, care este propria sa imagine, realitatea cea mai apropiată sieși și care este capabilă să acționeze în numele său, ca și cum ar acționa el însuși.

„Acest univers divin și cu totul frumos (...) este păzit de Regele întregului univers, care este centrul tuturor lucrurilor care există. El, prin urmare, dacă este corect să-l numim Supra-Inteligibilul sau Ideea Ființei, iar prin Ființă înțeleg întreaga regiune inteligibilă, sau Unul, deoarece Unul pare cumva a fi anterior tuturor celorlalte, sau, pentru a folosi numele lui Platon pentru el, Binele; în orice caz, această cauză necompusă a întregului (...) a produs, ca mediator între cauzele mediatore și intelectuale, creatoare, pe Helios, cel mai puternic zeu, pornind de la sine și sub toate aspectele asemănător cu sine.”<sup>18</sup>

Fiind un produs cu totul special al Binelui sau al Unului, Helios are sarcina să mențină unitatea întregii creații, sarcină care este la fel de importantă ca și procesul creator, căci ea exprimă trăsătura esențială a Unului și menține creația sub semnul Unului. Astfel, Unul poate să își exercite controlul deplin asupra creației, care rămâne, în permanență, cuprinsă de către Unu, etalându-se în limitele acestuia și fără să treacă vreodată dincolo de el.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 148.

„Deci, la jumătatea distanței dintre această dublă perfecțiune uniformă – vreau să spun că un fel de unitate menține împreună într-un tot ceea ce există în lumea inteligibilă, în timp ce celălalt fel de unitate unește toate lucrurile din lumea vizibilă într-una și aceeași natură perfectă – între acestea, spun eu, se află perfecțiunea uniformă a Regelui Helios, stabilită printre zeii intelectuali. (...) Așadar, aceste existențe, care sunt două cauze de legătură, una în lumea inteligibilă, în timp ce cealaltă apare în lumea percepției senzoriale, Regele Helios le combină într-una singură, imitând puterea sintetică a celei dintâi printre zeii intelectuali, având în vedere că el pornește din ea și subzistă înaintea celei din urmă, care se percepe în lumea vizibilă.”<sup>19</sup>

Helios este, oarecum, asemenea lui Hermes, mesager al Tatălui Zeus către toți ceilalți zei, dar, în același timp, brațul eminent activ al acestuia, fiindcă mesajul este totuna cu înfăptuirea. De aceea el parcurge fără niciun fel de opreliște toate nivelurile de realitate, toate cele trei lumi evidențiate de Iulian (și preluate de la Iamblichos): inteligibilă, inteligentă și sensibilă, acționând peste tot cu autoritate incontestabilă și constituindu-se ca un veritabil liant, deopotrivă pe orizontală și pe verticală, atât în interiorul fiecărei lumi cât și în mod transversal, de la una la cealaltă, fiindcă „natura lui intermediară, în diferitele ei forme, este legată atât de cel mai înalt, cât și de cel mai de jos”<sup>20</sup>.

Pentru a face cât mai verosimilă și credibilă această performanță, Iulian îi conferă lui Helios virtuți superioare de metamorfoză, așa încât el se poate adapta fiecărui nivel de realitate în interiorul căruia acționează. Făcând parte, de drept, din categoria zeilor inteligenți, aflată la mijloc între zona sensibilă și cea inteligibilă, Helios se manifestă cu aceeași forță atât în ultima dintre lumi, în calitate de Zeu Soare vizibil, cât și în cea dintâi, căci substanța lui este aceeași cu substanța Unului, de vreme ce el este „cel care din veșnicie a pornit din substanța generatoare a Binelui”<sup>21</sup>. Apropierea dintre Principiu și Helios, imaginea celui dintâi, este atât de mare, încât Iulian, la începutul imnului, vorbește despre Soarele vizibil ca fiind Helios „al treilea ca rang”<sup>22</sup>, ceea ce arată că, la nivel inteligibil, el aproape că îl identifică pe Helios cu Binele sau Unul.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 149.

Cu toate acestea, identitatea lor nu este perfectă, așa încât, de fapt, în spatele capacității prodigioase de generare și de coeziune a lui Helios stă forța supremă, ineputabilă a Unului. Numai că acesta trebuie să își mențină detașarea față de tot ceea ce urmează după sine și să rămână discret, în umbră, lăsându-și substitutul să guverneze „la vedere” întregul univers. În felul acesta Iulian scurtcircuitează<sup>23</sup> procesul neoplatonician tipic: ordonat, în trepte, de trecere de la nivelurile superioare de realitate la cele inferioare, și apoi în sens invers, înlocuindu-l cu un permanent du-te-vino, în toate direcțiile, al unei singure ființe privilegiate în raport cu toate celelalte: Zeul Helios, imaginea Principiului, adevărata cauză eficientă a lumii.

„Atunci trebuie să declarăm că Regele Helios este unul<sup>24</sup> și provine dintr-un singur zeu, chiar din lumea inteligibilă care este ea însăși una<sup>25</sup>; și că el se află în mijlocul zeilor intelectuali, poziționat în mijlocul lor prin orice fel de mijlocire care este armonioasă și prietenoasă și care se unește cu ceea ce este despărțit; și că el reunește într-unul pe ultimul și pe cel dintâi, având în

---

<sup>23</sup> La rândul său, Andrew Smith vorbește despre o „telescopare” în cadrul *Imnului către Regele Helios*. Dar el vede în asta o încercare a lui Iulian de a-i conferi diverse atribuții Unului, plasându-l, pe rând, pe diverse paliere ontice inferioare, dar menținându-l, în același timp, pe planul absolut transcendent. (Andrew Smith, „Julian’s Hymn to King Helios: the economical use of complex Neoplatonic concepts”, Nicholas J. Baker-Brian and Shaun Tougher *Editors*, Emperor and Author. The Writings of Julian the Apostate, Swansea: The Classical Press of Wales. 2012, pp. 229-237) Însă, din punctul meu de vedere, Unul, în niciun caz, nu „coboară” din sfera sa absolută, tocmai pentru că atribuțiile sale multiple sunt preluate de către Helios, zeul cu cea mai mare mobilitate, care intervine cu aceeași forță, promptitudine și dezinvoltură în toate zonele subinteligibile.

<sup>24</sup> Am renunțat la scrierea cu majusculă a lui „one”, din traducerea folosită, care riscă să sugereze o identificare nepotrivită a lui Helios cu Unul, în condițiile în care imediat mai jos Helios este postulat ca o realitate derivată.

<sup>25</sup> Am renunțat și aici la scrierea cu majusculă a lui „one”, care ar sugera o identificare, de data asta, a lumii inteligibile cu Unul. Or, chiar dacă această lume este una singură, și ea este tot o creație a Unului, ulterioară lui. Dar, dată fiind apropierea ei foarte mare de Unu, lumea inteligibilă poate fi înțeleasă ca o zonă care gravitează în jurul acestuia, Unul fiindu-i centrul. În aceste condiții, Iulian poate să spună, vorbind într-un limbaj mai puțin riguros, că Helios provine dintr-un singur zeu aflat în lumea inteligibilă, înțelegând prin acest „zeu” pe Unul. În realitate, Helios provine din Unu, dar acesta este situat de drept în zona supraineligibilă.

propria persoană mijloacele de deplinătate, de legătură, de viață generativă și de ființă uniformă; și că pentru lumea pe care o putem percepe el inițiază binecuvântări de tot felul, nu numai prin intermediul luminii cu care o luminează, împodobind-o și dându-i splendoarea, ci și pentru că el cheamă la existență, împreună cu el însuși, substanța îngerilor Soarelui; și că, în cele din urmă, în sine, el cuprinde cauza negenerată a lucrurilor generate și, mai departe, și înainte de aceasta, cauza eternă și permanentă a vieții trupurilor nepieritoare.”<sup>26</sup>

Așadar, Zeul Helios este un zeu inteligent, dar având un statut cu totul aparte. El este Mediatorul și Mesagerul prin excelență, pentru că este imaginea cea mai autentică a Unului, pe care acesta o propagă, în locul său, în toate sferile realității, pentru a-i suplini prezența și a-i exercita forța de acțiune. De aceea, spre deosebire de toți ceilalți zei inteligenți, el este atotputernic și nu are niciun corespondent în pleiada zeilor inteligibili. Corespondentul său la nivelul suprem este chiar Unul.

Helios nu se situează în lumea inteligibilă, pentru că acolo, dată fiind extrema ei proximitate cu Unul sau Binele, acesta este cel care îi este centrul și, prin urmare, o organizează și o conduce în mod direct, nemijlocit, chiar dacă se plasează dincolo de ea sau deasupra ei. În cadrul acestei lumi, Unul nu are nevoie de niciun substitut, deci nici de vreo imagine sau de vreun intermediar. În schimb, tot ce se etalează dedesubtul lumii inteligibile, pentru că nu mai poate avea contact direct cu Unul, se raportează la Helios ca la un substitut al Unului sau Binelui. De aceea Iulian îl și numește pe Helios „adevăratul fiu al Binelui”<sup>27</sup>.

Practic, în sfera inteligentă, ca și în cadrul lumii sensibile, Helios este suveranul sau regele. Pentru zeii inteligenți, el joacă același rol pe care îl îndeplinește Unul față de zeii inteligibili, adică este centrul în jurul căruia ei gravitează, primind în felul acesta din partea lui existență, ordine, frumusețe, unitate și perfecțiune, pe care el însuși, în calitate de imagine a Unului, le deține la un nivel superior.

„Iar el însuși, în întregime, de vreme ce este fiul a ceea ce este cel dintâi și cel mai mare, și anume Ideea Binelui, și subzistă din veșnicie în regiunea substanței sale permanente, a primit și stăpânirea asupra zeilor intelectuali și el însuși distribuie zeilor intelectuali acele lucruri a căror cauză este Binele pentru zeii inteligibili. Acum, Binele este, presupun, cauza frumuseții,

---

<sup>26</sup> Julian, *Hymn to King Helios*, ed.cit., pp. 157-158.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 160.

existenței, perfecțiunii și unității zeilor inteligibili, conectându-i și iluminându-i cu o putere care lucrează spre bine. În consecință, Helios dăruiește aceste calități și zeilor intelectuali, deoarece a fost numit de către Bine să-i stăpânească și să-i guverneze, chiar dacă ei au apărut și au luat ființă împreună cu el și asta s-a întâmplat, presupun, pentru ca acea cauză care se aseamănă cu Binele să poată călăuzi zeii intelectuali către binecuvântări pentru toți și să poată reglementa toate lucrurile conform rațiunii pure.”<sup>28</sup>

În plus, în virtutea splendorii sau a „strălucirii” sale raționale, Helios le conferă tuturor zeilor intelectuali „facultatea de a gândi și de a fi înțeleși de gândire”<sup>29</sup>, facilitându-le, astfel, cunoașterea lumii inteligibile. Putem, de aceea, să spunem că „iluminarea” pe care el le-o acordă acestora reprezintă însuși adevărul; căci datorită acestei iluminări sau „lumini” pot ei accede la inteligibil, așa cum, datorită luminii soarelui, ochii pot vedea lucrurile sensibile. Dar în felul acesta Helios transmite forța creatoare, plină de viață, de la zeii inteligibili către zeii intelectuali, care, în calitate de cauze demiurgice directe, o vor exercita apoi asupra lumii sensibile, sub atenta lui supraveghere și coordonare.

Este evident faptul că aceste forțe de dominare și de acțiune Helios nu le poate primi de la niciunul dintre zeii inteligibili, după cum nici de la totalitatea lor, ci doar de la Unul, din a cărui substanță sau esență el provine / emană în mod nemijlocit, și căruia i se subordonează în mod direct și permanent, implementând pura raționalitate a Binelui într-o sferă situată mai jos decât imediata lui proximitate. În felul acesta Helios ocolește sau transgresează lumea inteligibilă, adică acel nivel de realitate care, din punct de vedere strict ontic, se bucură de o demnitate superioară în raport cu sine, dar față de care el se dovedește a fi independent.

Într-o anumită privință, Helios este investit cu un rol chiar mai important decât cel al lumii inteligibile, de vreme ce nu rămâne cantonat pe un singur palier de existență, cel al realității inteligente, de care el ține de drept, ci are sarcina expresă ca, în calitate de mesager și reprezentat sau substituit al Unului, să parcurgă toate nivelurile realității, acționând în maniere diverse, deopotrivă pe orizontală și pe verticală, generând, mediind, transgresând și conferind tuturor elementelor din cadrul lor atributele stabilite de către Unu.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 148-149.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 161.

„Căci, fiindcă este adevăratul fiu al Binelui și din el și-a primit soarta binecuvântată în plinătatea desăvârșirii, el însuși împărtășește cea binecuvântare zeilor intelectuali, dăruindu-le o natură binefăcătoare și desăvârșită. Aceasta este atunci una dintre lucrările lui. Iar o a doua lucrare a zeului este cea mai perfectă distribuire a lui de frumusețe inteligibilă printre formele intelectuale și imateriale. (...) Trebuie deci să afirmăm că urmașul negenerat, în frumusețea sa inteligibilă și eternă, călăuzește cauza generatoare în lumea vizibilă, pe care acest zeu a chemat-o la existență și o ține lângă el și îi atribuie și rațiunea perfectă. (...) Pe lângă acestea, o altă activitate minunată a lui Helios, Regele a Toate, este aceea prin care el le conferă un destin superior raselor mai nobile – mă refer la îngeri, daimoni, eroi și acele suflete divizate care rămân la nivelul modelului și al arhetipului și nu se abandonează niciodată ele înseși trupurilor.”<sup>30</sup>

În urma acestei activități permanente și intense, Zeul Helios, funcționând ca un veritabil liant sau ca o punte de legătură între toate treptele de realitate, este cel care reușește să asigure coeziunea, unitatea și armonia întregii existențe, pe care o menține, astfel, sub tutela și sub auspiciile Unului, căruia îi reconfirmă, în fiecare clipă, statutul de principiu unic, transcendent și absolut. De aceea am putea spune că, în virtutea excelenței sale, datorată relației privilegiate pe care o are cu Unul sau Binele, Zeul Helios acoperă sau cuprinde în sine toată sfera realității inteligente. Pentru că, în fond, așa după cum zeii inteligibili etaleză cu aproximație conținutul ascuns, inefabil al Unului, zeii inteligenți nu sunt, nici ei, nimic altceva decât diverse funcții ale lui Helios, care este imaginea cea mai apropiată a Unului – funcții pe care acesta le dezvoltă și le individualizează, conferindu-le o oarecare autonomie în privința acțiunii lor asupra lumii sensibile.

„Cu toate acestea, forțe clar perceptibile coboară în această lume și de la ceilalți zei intelectuali. Or, ce înseamnă asta? Nu îi excludem pe ceilalți atunci când afirmăm că lui Helios i-a fost atribuită conducerea? Nu, mai degrabă, cred că este corect să crezi în invizibil, pe baza a ceea ce este vizibil. Căci, așa cum acest zeu pare să completeze și să adapteze lui însuși și universului puterile pe care ceilalți zei le-au acordat pământului pentru toate lucrurile, tot așa trebuie să credem că există și relații între zeii invizibili; modul lui de raportare fiind cel al unui lider, în timp ce modurile de raportare ale celorlalți sunt în același timp în armonie cu ale lui.”<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 160-161.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 153-154.

Tocmai pentru că zeii intelectuali sunt funcții ale lui Helios, Iulian este îndreptățit să afirme că ei sunt emanați în același timp și împreună cu Zeul Helios<sup>32</sup>, din aceeași esență primară și, deopotrivă, substanță creatoare a Unului, aflată la începutul sau la apogeul manifestării sale. Pe de altă parte, în ciuda identității generice a naturii lor, Zeul Helios are o esență proprie, autosuficientă, distinctă de cea a tuturor celorlalți zei intelectuali, iar acest lucru se datorează tocmai funcției sale specifice, cu adevărat unice, pe care deja am amintit-o: aceea de mediator între toate nivelurile de realitate, cărora, prin apropierea și cuprinderea lor comună în aria forței de iradiere a Unului, le asigură indestructibila unitate, dar fără să suporte niciun fel de amestec din partea niciuneia dintre ele.<sup>33</sup>

În plus, tocmai pentru că, practic, guvernează asupra tuturor în numele Unului sau Binelui, investit fiind de către acesta cu o putere neîngrădită, Helios este cu adevărat liber, nesupus niciunei constrângeri din partea niciunui alt zeu, fie el sensibil, intelectual sau inteligibil, ci, dimpotrivă, capabil să exercite constrângeri, cel puțin asupra zeilor sensibili și a celor inteligenți.

### **Soarele – corespondent al Zeului Helios în lumea vizibilă**

Situat, în mod formal, în zona inteligentă, alături de ceilalți zei inteligenți, dar investit din punct de vedere funcțional cu o demnitate superioară și unică, Zeul Helios străbate în lung și-n lat diversele straturi ale realității, având drept supraordonat direct și corespondent în Absolut pe Unul. În lumea vizibilă, corespondentul său este Soarele, cel mai important dintre zeii sensibili și demiurgul acestei lumi. De fapt, Soarele sensibil, ca disc vizibil, luminos, este însuși zeul Helios, autenticul demiurg, care-și conferă sieși o altă haină decât cea inteligentă, haina materialității. Raporturile dintre Soare și zeii sensibili sunt similare aceloră dintre Helios și zeii inteligenți, căci Soarele, situat în centrul universului sensibil, le conferă tuturor a ceea ce este benefic daruri: existență, perfecțiune, frumusețe, coeziune, toate trimise din partea Unului.

„Helios, Regele a Toate, chiar cel care din veșnicie a plecat din substanța generatoare a Binelui: chiar cel care este cel mai mediator dintre zeii intelectuali mediatori; care îi umple de continuitate și frumusețe nesfârșită și supraabundență, de putere generativă și rațiune perfectă, cu toate

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 154.

binecuvântările deodată și independent de timp! Și acum el luminează propriul său sălaș vizibil, care din veșnicie se mișcă ca centrul întregului cer, și dă o parte de frumusețe inteligibilă întregii lumi vizibile și umple cerurile întregi cu același număr de zei pe care îi conține în sine în formă intelectuală. <Iar> acest Helios vizibil este cauza pentru zeii vizibili a tot atâtea binecuvântări pe cât am spus că puternicul Helios le dă zeilor intelectuali.”<sup>34</sup>

De altfel, așa după cum zeii intelectuali sunt funcții ale „puternicului Helios”, tot așa și zeii sensibili sunt funcții ale Soarelui, așa încât Iulian își permite să identifice Soarele și, implicit, pe Helios, cu toți ceilalți zei importanți ai panteonului greco-roman: Zeus, Hades, Serapis, Apollo, Dionysos, Asclepios, Atena sau Afrodita. Prin lumina care se răspândește peste tot prin intermediul razelor sale, Soarele face legătura între lumea vizibilă și sfera invizibilă a realității inteligente, căci lumina nu este ceva corporal, ci doar forma, calificată de Iulian drept „divină”, pe care o îmbracă diafanul, adică materia simplă, inefabilă, necorporală, care pătrunde, totuși, în toate corpurile din univers, deoarece stă la baza elementelor acestora, în calitate de formă comună a lor.<sup>35</sup> Aceste elemente, pe care tradiția greacă le-a identificat încă de la Anaximandros drept structuri ale „apeiron”-ului, sunt în număr de patru: apa, aerul, focul și pământul. În plus, în acord cu fizica vremii, inspirată de Aristotel, Iulian adaugă un „al cincilea element”, substanță sau corp, căruia nu-i conferă un nume propriu, dar care poate fi echivalat cu ceea ce alți filosofi au numit „entelechie” sau „eter”.

Despre diafan Iulian ne spune că el este adus din starea de potență în act tot datorită luminii, forma sa, care, în felul acesta, îi conferă și vizibilitate, o proprietate pe care ea o acordă, de altfel, tuturor lucrurilor lumii sensibile. În schimb, celui de al cincilea element, Iulian îi conferă o putere aparte, aceea de a susține întreaga lume, căreia îi asigură unitatea, împiedicând degradarea și evadarea elementelor ei din univers. Acest al cincilea element deține, astfel, calitatea de temei sau păzitor imediat al lumii sensibile, dar el are, de fapt, în spatele său, fundamente mult mai puternice decât sine: lumea inteligibilă și Unul. Ceea ce este, însă, important este legătura esențială dintre acest al cincilea element și razele soarelui, deoarece, practic, ele sunt totuna.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 172, 149.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 149.

„Acest univers divin și cu totul frumos, de la cea mai înaltă boltă a cerului până la limita cea mai de jos a pământului, este ținut împreună de providența continuă a zeului, a existat din veșnicie negenerat, este nepieritor pentru toate timpurile viitoare și este păzit imediat prin nimic altceva decât Substanța a cincea, a cărei culme sunt razele soarelui. <Căci> nu este vizibilă și în ceruri, călătorind pe orbita ei, natura celei de-a cincea Substanțe, care leagă și comprimă împreună toate părțile, ținând împreună lucruri care, prin natura lor, sunt predispuse să se împrăștie și să se îndepărteze unele de altele?”<sup>36</sup>

Prin urmare, în conformitate cu viziunea filosofică a lui Iulian, am putea să desfășurăm următorul raționament: lumea sensibilă are drept fundament al cincilea element, cel care o susține, mai mult decât celelalte patru, în mod direct, nemijlocit; în cea mai înaltă sau concentrată formă de manifestare a lor, razele soarelui produc cel de al cincilea element; (sau: în forma sa cea mai pură, cea mai înaltă, adică în manifestarea sa culminantă, al cincilea element nu este altceva decât razele de soare); deci esența sau principiul celui de al cincilea element îl reprezintă razele soarelui, adică lumina. În concluzie: lumea este făcută din lumină, lumea este, în esență, lumină.

Dar izvorul, sau, mai degrabă, sediul, ori receptacolul acestei lumini vizibile, chiar dacă necorporale, nu este altul decât Soarele, „avatarul”, în cadrul cosmosului material, al „puternicului Helios” din sfera inteligentă. De aceea, Soarele, dincolo de faptul că are rolul ordonator principal la nivelul cerului și al pământului, datorită capacității lui generatoare fără limită, prin care îi conferă forme materiei sensibile, precum și datorită infinitelor binefaceri pe care le răspândește asupra tuturor ființelor din univers, poate fi socotit drept părinte al acestei lumi și, prin urmare, într-un mod pe deplin justificat, „tatăl comun al întregii omeniri”<sup>37</sup>.

Interesant este faptul că, în calitate de „părinte”, Soarele cosmic nu este în întregime răspunzător decât de corpul nostru, pentru că sufletul nu poate ține în mod strict de lumea materială, iar Iulian ne spune că sufletele nu provin doar de la Soare ci, totodată, de la ceilalți zei.<sup>38</sup> Într-adevăr, în virtutea laturei lor spiritual-cognitive, mediul propriu al sufletelor nu poate fi decât zona inteligentă, acolo unde, după modelul din *Phaidros*, sufletele ar putea să stea sub tutela diferiților zei, în „cortegiul” cărora se

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 148, 155.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

încolonează pentru a realiza expediții periodice către Ființă<sup>39</sup>. Pe de altă parte, în calitate de entități complexe, locul de drept al sufletelor este lumea inteligibilă, zona privilegiată de unde ele coboară pe pământ printr-un act creator al lui Helios, și către care Soarele, identificat de Iulian cu Hades, le înalță ulterior pe cele meritorii, după ce le-a desfăcut de legăturile cu viața terestră.<sup>40</sup>

De fapt, acela care patronează întreaga zonă aflată sub lumea inteligibilă este Helios, zeul care, combinând în sine, într-o manieră proprie, cele două forțe de coeziune distincte aflate la extremitățile realității – cea din sfera inteligibilă și cea care acționează în cadrul cosmosului – realizează autentică și complexă mediere între lumea inteligibilă și cea sensibilă. Rezultă de aici că cel care este cu adevărat „tată”, deopotrivă al oamenilor și al universului, este chiar Helios, zeul unic, atotputernic, imaginea cea mai autentică a Unului și „trimisul” acestuia de-a lungul tuturor palierelelor realității, fiind investit cu rolul de a-l suplini în atribuții și de a-i impune raționalitatea absolută. Iar în aceeași măsură în care este „tată”, Zeul Helios este și suveran, adică rege. De aceea el și este identificat de Iulian cu Zeus.<sup>41</sup> Astfel, din punctul său de vedere, „există o stăpânire egală și identică a lui Helios și a lui Zeus asupra creației separate care este anterioară substanțelor, în regiunea cauzelor absolute care, separate de creația vizibilă, au existat anterior acesteia”<sup>42</sup>. Mai mult decât atât:

„...și fenomenele lumii noastre mărturisesc, de asemenea, acest lucru. Pe unele forme el le desăvârșește, pe altele le face, sau le împodobește, sau le trezește la viață, și nu există un singur lucru care, în afară de puterea creatoare derivată din Helios, să poată ieși la lumină și la naștere. (...) Pentru că răspândirea razelor sale peste tot universul și puterea unificatoare a luminii sale dovedesc că este maestrul lucrător care dă existență individuală la tot ceea ce este creat.”<sup>43</sup>

Prin urmare, „puternicul Helios” este izvorul real sau generatorul deopotrivă al clarității sau luminării inteligente, de o maximă puritate, și al luminii vizibile, care posedă, la rândul ei, o puritate divină, nedegradabilă,

---

<sup>39</sup> Platon, *Phaidros*, 246a-247e, traducere Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere IV*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 442-445.

<sup>40</sup> Iulian, *op.cit.*, p. 151.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 151, 159-160, 165.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 155-156.

astfel încât nu suportă amestecul cu lucrurile sensibile – amândouă fiind, în egală măsură, propriile sale activități. Sau, cu alte cuvinte, lumina răspândită de Soarele sensibil în univers nu este altceva decât maniera specifică prin care permanenta iluminare din cadrul sferei inteligente se manifestă în lumea noastră.

Datorită tuturor acestor virtuți ale sale, intens active și esențial mediatizatoare, Zeul Helios ne apare ca fiind locțiitorul sau substitutul Unului sau Binelui în toate sferile plasate sub sfera inteligibilului, deci un fel de co-regent al acestuia, autenticul rege „secund” al întregii realități.

### **Structura sau sistemul realității**

Având în vedere multiplele aspecte care ni s-au dezvăluit în cadrul analizei naturii și a funcțiilor Zeului Helios, putem să schițăm acum structura sau sistemul realității așa cum se configurează el în viziunea lui Iulian. Astfel, se observă că avem de-a face cu mai multe niveluri de realitate, subordonate ierarhic. În primul rând, este vorba de:

**Unul** sau **Binele**. Acesta este, din punct de vedere metafizic, realitatea primordială, absolută, deplină, suverană și temeiul a tot ce există. Unul este centrul unic, simplu, necompus, monada care concentrează în sine întreaga realitate, cuprinzând în substanța sa tot ceea ce el însuși va etala ulterior prin creație, adică prin emanație. Ca urmare a acestui proces creator-revelator, în jurul Unului, ca niște cercuri concentrice din ce în ce mai largi, se reliefează toate celelalte niveluri de existență, care, din acest punct de vedere, pulsează și se rotesc în jurul lui, dar, din perspectiva demnității lor ontice, se poziționează sub el.

Datorită faptului că Unul este cea mai pură sau cea mai înaltă expresie a tot ceea ce este, el este însăși Ideea de Ființă, iar Ființa este totalitatea ființelor inteligibile, adică lumea inteligibilă. Cu alte cuvinte, Ființa este inteligibilul total. Prin urmare, Unul este deasupra inteligibilului total, deasupra Ființei, este principiul Ființei. În virtutea statutului său de Principiu, el le conferă tuturor ființelor unitate, deci coeziune, bunătate, frumusețe, forță și perfecțiune, în limitele tipului de existență pe care fiecare îl reprezintă. De altfel, el însuși deține sau exprimă la nivelul suprem toate aceste atribute, și, de aceea, el este modelul absolut pentru fiecare. Iar pentru că nicio ființă nu poate exista în lipsa acestor atribute, fie ele deținute la un nivel minim, prin acest dar al atributelor enunțate mai

sus, Unul le acordă existență tuturor ființelor și le susține pe toate în existență.

Unul se situează în vârful sau deasupra lumii inteligibile, pentru că rămâne întotdeauna inefabil, ascuns, inaccesibil oricui, așa încât tot ceea ce se poate afla despre el nu se obține decât în mod indirect, prin cercetarea lumii inteligibile, care, prin însăși statutul și natura ei, se lasă accesată de inteligență. În același timp, el este centrul imediat al acestei lumi, pentru că este temeiul ei, creatorul ei, iar ea nu se poate detașa cu adevărat de el, nefiind altceva decât un satelit menit să graviteze continuu în jurul său.

**Lumea inteligibilă.** Aceasta este locul propriu sau lăcașul zeilor inteligibili și formează primul cerc din jurul Unului, permanent contiguu acestuia. Ea este prototipul absolut pentru lumea sensibilă, deoarece aici se află esențele tuturor lucrurilor, esențe care participă la natura divină și joacă rolul de cauze, forme ideale sau modele raționale primare pentru lucruri. De aceea lumea inteligibilă posedă o inepuizabilă energie vitală, creatoare, care este transmisă, prin intermediari, în primul rând prin Zeul Helios, până la ultimile zone ale lumii sensibile.

Lumea inteligibilă reprezintă desfășurarea esenței autentice a Unului, dezvăluirea sau etalarea întregului său conținut absolut, dar într-o formă încă foarte apropiată de acesta, de superconcentraționismul lui primar, deci la nivelul strict, al purului inteligibil. Ea se prezintă ca un fel de dedublare a Unului sau ca o aparentă multiplicare a acestuia, dar care rămâne sub strictul lui control, fiind cuprinsă în continuare de către Unu și plasată la un nivel inferior acestuia.

Prin urmare, acest prim cerc din jurul Unului este întregul inteligibil, adică Ființa, care este plurală, multiplă, cuprinzând totalitatea ființelor inteligibile, fiind perfect accesibilă cunoașterii realizate de către zeii inteligenți. În același timp, în ciuda pluralității sale, în cadrul Ființei se manifestă cu putere forța de coeziune a Unului, și de aceea Ființa se bucură de o unitate profundă, manifestată la cel mai înalt nivel. Așadar, în calitate de întreg inteligibil, fiind anterioară, ca întreg, tuturor elementelor sale, lumea inteligibilă este una și unitară. Iar în virtutea acestei depline unități, care îi strânge într-un tot diversitatea părților componente, lumea inteligibilă este perfectă.

În cadrul lumii inteligibile, alături de cauzele inteligibile, stau zeii inteligibili. Care este, mai precis, rolul acestora?

*Zeii inteligenți*, avându-l în frunte pe Helios în calitate de conducător și mediator al lor, constituie cel de al doilea cerc din jurul Unului, plasându-se imediat sub lumea inteligibilă și desupra cerului sensibil. Prin specificul lor, ei nu sunt vizibili. Ordinea lor o reproduce, la un nivel inferior, pe cea a zeilor inteligibili; totuși, ei nu formează împreună o lume, ci sunt doar, în sfera metafizică, o dedublare de natură reflexiv-cognitivă a zeilor inteligibili, adică reflexiile sau imaginile lor pe planul inteligenței active, auto-cunoscătoare, cu alte cuvinte, conștiința lor de sine.

Deoarece acest act auto-reflexiv al subiectului înseamnă punerea sa ca obiect al său, el presupune un recul inevitabil, o detașare de sine, iar rezultatul lui constituie un alt nivel de realitate, subordonat, desigur, celui pe care îl vizează, dar, cu toate acestea, analog, de vreme ce fiecare zeu inteligent își are drept corespondent un zeu inteligibil, „situat” în lumea inteligibilă, și reciprocă. De aceea zeii inteligenți reprezintă un sistem distinct, cu o individualitate proprie, rămânând undeva în partea inferioară sau la extremitatea zonei metafizicului.

În același timp, ordinea zeilor inteligenți este perfect analogă și cu aceea desfășurată sub ochii noștri de către zeii sensibili ai universului, pe care o preced din punct de vedere ontic și o prefigurează din punct de vedere structural. Iar așa cum în lumea sensibilă Soarele se situează în centrul universului și al tuturor planetelor și astrilor, tot așa zeii inteligibili se grupează în jurul lui Helios, care este punctul lor de reper fundamental și coordonatorul tuturor mișcărilor acestora.

Situându-se între lumea sensibilă și cea inteligibilă, zeii inteligenți au funcția de mediatori, fiind cureaua de transmisie sau instrumentul prin care zeii inteligibili acționează în cadrul lumii sensibile. De fapt, cei care au un rol direct, eminent activ în configurarea și funcționarea lumii sensibile, sunt tocmai zeii inteligenți, care sunt investiți de Iulian cu rangul de cauze eficient-creatoare, adică demiurgice, coordonate de către Helios, adevăratul demiurg. În schimb, zeii inteligibili sunt cauze formale, modelatoare, care primesc acest rol direct de la cauza unică și modelul suprem al tuturor lucrurilor, Unul sau Binele.

*Lumea sensibilă*, înconjurată de zeii sensibili și având Soarele în centrul său, reprezintă ultimul nivel de realitate, formând cel de al treilea cerc din jurul Unului sau Binelui, în care materia este informată conform modelelor existente în lumea inteligibilă. Zeii inteligenți, în frunte cu „puternicul Helios”, sunt cei care intermediază și fac posibilă această informare.

Chiar dacă este de natură materială și supusă devenirii, iar majoritatea lucrurilor corporale din cadrul ei sunt perisabile, lumea, în ansamblul său rămâne, totuși, un întreg coerent și deosebit de stabil. Ea există din eternitate și va exista pentru eternitate, fiindcă este menținută continuu în ființă de activitatea Soarelui și a tuturor celorlalți zei sensibili, activitate coordonată tot de către Soare. De altfel, această lume este și ea una divină, de vreme ce cauza ei este divină, iar în ea se manifestă divinități specifice, adică sensibile.

Astfel, toate corpurile cerești: soarele, planetele, luna, constelațiile, stelele fixe<sup>44</sup>, care înconjoară, practic, lumea, sunt zei sensibili. Ei își au, fiecare, într-o primă instanță, corespondenții în zeii inteligenți, care se situează pe o treaptă de existență imediat deasupra lor. Cum, la rândul lor, zeii inteligenți își au, fiecare, corespondenții în lumea inteligibilă, rezultă că putem admite o corespondență între zeii sensibili și cei inteligibili, ceea ce înseamnă că numărul, sau, mai degrabă, diversitatea zeilor sensibili se suprapune cu cea a zeilor inteligenți și, implicit, a zeilor inteligibili.

La fel ca și lumea inteligibilă, pentru că strânge într-un ansamblu unitar toate elementele care o compun, lumea sensibilă este perfectă. De altfel, conform unei poziții teoretice comune în cadrul Antichității, ea este socotită o ființă vie, care posedă deopotrivă corp, suflet și inteligență, care împreună constituie o singură natură. Numai că, în vreme ce unitatea lumii inteligibile este rezultatul intervenției sau emanației directe a Unului, cea a lumii sensibile se realizează într-o manieră multimediată, fiindcă se datorează celui de al cincilea corp manifest în cadrul universului, și pe care Iulian îl asimilează cu razele soarelui.

Toate aceste structuri de realitate, care își au fiecare locul și rolul foarte bine determinate în cadrul acesteia, formează împreună un întreg armonios și indestructibil, care constituie, dintotdeauna și pentru eternitate, tot ceea ce poate să existe. Iar fermentul, elementul eminent activ al acestei perfecte coeziuni nu este altul decât Zeul Helios, instrumentul prin care se manifestă în mod concret forța și raționalitatea Unului sau Binelui, care reprezintă principiul absolut al existenței.

---

<sup>44</sup> În Antichitatea greacă, astronomii numeau planetele „stele rătăcitoare”, iar, prin opoziție cu ele, celelalte corpuri cerești, „stele fixe”.

## Concluzii

Concluzionând acum analiza noastră asupra concepției Împăratului Iulian privind statutul Zeului Helios în cadrul realității și a raporturilor lui cu principiul tuturor lucrurilor, putem spune că Unul sau Binele este centrul a tot ceea ce există; el este regele a tot, rege suprem, iar Helios este și el tot rege, însă doar unul secund, prin delegație, investit în această funcție de către Unu, care și-a transmis majoritatea atribuțiilor sale lui Helios, rămânând ca el să-l dirijeze din „înalt”, sau din umbră. De fapt, Unul își păstrează exclusiv pentru sine sfera lumii inteligibile, aceea care se bucură de stricta contiguitate cu Unul și care deține cea mai înaltă doză de hieratism metafizic, cu excepția Unului însuși, sau a Binelui, adică a Principiului.

În lumea inteligibilă, dominația Unului nu numai că este totală, ca peste tot altundeva, de altfel, dar ea este și directă, nemijlocită. La acest nivel, Helios, practic, nu există. El nu are, deci, un corespondent direct în inteligibil, asemenea tuturor celorlalți zei intelectuali, căci „omologul” său nu este altul decât însuși Unul sau Binele. În schimb, Helios tronează cu deplină putere, primită de la Unu, asupra întregii realități inteligente și sensibile, ordonând-o, dirijând-o, susținând-o, de foarte multe ori punându-și în acțiune în mod direct capacitatea generatoare, care nu este alta decât tot cea a Binelui, într-una din manifestările sale concrete.

Dacă ne raportăm la concepția lui Plotin, Helios din viziunea Împăratului Iulian concentrează în sine Inteligența și Sufletul (ipostazele Principiului aflate sub Unu), iar, în plus, elemente de graniță cu lumea sensibilă sau chiar ale acesteia: sufletul universului și un zeu cosmic precis: Zeul Soare. În același timp, spre deosebire de Iamblichos, care nu admitea decât două categorii de zei: sensibili și inteligibili, Iulian introduce zeii inteligenți, cu statut intermediar între celelalte categorii, și al căror principal exponent este Helios.

„O altă trăsătură destul de «neortodoxă» a concepției lui Iulian este importanța proporțională a celor trei sfere în comparație una cu alta. Pentru neoplatoniștii «ortodocși» există o ierarhie clară de sus în jos, de la «Unu», aflat deasupra *kosmos*-ului *noetos*, până la lumea noastră a percepției senzoriale, în timp ce pentru Iulian cea mai importantă sferă pare să fie cea din mijloc, adică *kosmos*-ul *noeros*, al cărui centru este Regele Helios: pe el Iulian îl înfățișează ca pe o figură mediatoare supremă care ține împreună

toate cele trei sfere ale lumii și astfel Regele Helios devine cea mai importantă entitate a acestei structuri cosmologice.”<sup>45</sup>

Procedând în felul acesta, pe de o parte, Iulian simplifică și scurtează ierarhia divinului din cadrul tradiției neoplatonice, permițând treceri mult mai directe de la nivelul superior la cele inferioare, dar, pe de altă parte, o complică, acordând o atenție specială ideii de mediere. John M. Dillon consideră că viziunea metafizică pe care o construiește Iulian în imnul său este una inspirată atât de *Oracolele Caldeene* și de scrierile exoterice ale lui Iamblichos, cât și de lucrările medioplatonicului Numenius, iar aceasta este astfel construită tocmai „pentru a evidenția rolul central pe care el dorește să i-l atribuie lui Helios în schema lucrurilor”<sup>46</sup> – ceea ce este adevărat.

În ceea ce mă privește, consider că toate aceste abateri de la linia tradițională de gândire a neoplatonismului evidențiază următoarele aspecte importante:

- în primul rând, faptul că Iulian nu era un neoplatonist profesionist, care să fie atent cu precădere la fidelitatea poziției sale teoretice față de concepția înaintașilor;

- în al doilea rând, că școlile filosofice din Antichitate admiteau în interiorul lor libertatea de gândire, diversitatea de opinii, expunerea personală, „neortodoxă”, a elementelor de doctrină;

- în sfârșit, că punctul său de vedere filosofico-teurgic se conturează dintr-o dublă nevoie: cea de clarificare teoretico-spirituală personală și aceea de rezolvare, în calitate de Împărat și, implicit, de Pontifex Maximum, a crizei religiei politeiste din cadrul epocii sale, care se prefigura, din ce în ce mai pregnant, și ca o criză politică.

De fapt, atunci când Iulian îi atribuie lui Helios toate virtuțile divinului și face din el imaginea privilegiată a Principiului, cauza unică a universului, atunci când îi conferă calificativul de „Rege”, cu referire directă la rolul său îndelungat de simbol al puterii imperiale, el încearcă să îi transfere acestuia, și, în mod evident, întregului sistem al zeilor tradiționali, aura de măreție și autoritatea pe care Imperiul le mai avea încă

---

<sup>45</sup> Heinz-Günther Nesselrath, “Julian’s Philosophical Writings,” in Stefan Rebenich and Hans-Ulrich Wiemer (eds.), *A Companion to Julian the Apostate*, Leiden and Boston, Brill, 2020, p. 61.

<sup>46</sup> John M. Dillon, *The Platonic Heritage. Further Studies in the History of Platonism and Early Christianity*, London and New York, Routledge, 2016, p. 112.

în ochii supușilor săi, iar în felul acesta să contribuie la stoparea declinului vechii religii și a avântului creștinismului. Totodată, este posibil ca speranța lui ascunsă să fi fost aceea ca, printr-un efect oarecum circular, revigorarea vechilor culte să îi confere și mai mult respect public instituției imperiale, care de-a lungul ultimelor secole primise numeroase și puternice lovituri.

#### BIBLIOGRAFIE

- ANTON, John P. 1992. "Theourgia – Demiourgia : A Controversial Issue in Hellenistic Thought and Religion," in *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. Richard T. Wallis, assoc. ed. Jay Bregman. Albany: State University of New York Press. 09-32.
- DILLON, John M. 2016. *The Platonic Heritage : Further Studies in the History of Platonism and Early Christianity*. London and New York : Routledge.
- GWYNN, David M. 2015. *Christianity in the Later Roman Empire : A Sourcebook*. London and New York : Bloomsbury.
- JULIAN, 2017. *Hymn to King Helios, dedicated to Sallust*, in *Complete Works of Julian*. translation by Wilmer C. Wright. Hastings : Delphi Classics, 146-174.
- JULIAN. 2017. *Hymn to the mother of the gods*, in *Complete Works of Julian*, translation by Wilmer C. Wright. Hastings : Delphi Classics, 177-198.
- JULIAN. 2017. *Fragment of a Letter to a Priest*, in *Complete Works of Julian*, translation by Wilmer C. Wright. Hastings : Delphi Classics, 314-329.
- JULIAN. 2017. *Misopogon*, in *Complete Works of Julian*," translation by Wilmer C. Wright. Hastings : Delphi Classics, 363-396.
- JULIAN. 2017. *Against the Galileans*, in *Complete Works of Julian*," translation by Wilmer C. Wright. Hastings : Delphi Classics, 618-658.
- NESSELRATH, Heinz-Günther. 2020. "Julian's Philosophical Writings," in *A Companion to Julian the Apostate*, eds. Stefan Rebenich and Hans-Ulrich Wiemer. Leiden and Boston : Brill, 38-63.
- PLATON, *Phaidros*, traducere Gabriel Liiceanu, în *Platon, Opere IV*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- SMITH, Andrew. 2012. "Julian's *Hymn to King Helios*: the economical use of complex Neoplatonic concepts," in *Emperor and Author. The Writings of Julian the Apostate*, eds. Nicholas J. Baker-Brian and Shaun Tougher. Swansea : The Classical Press of Wales, 229-237.
- SMITH, Rowland. 1995. *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*. London and New York : Routledge.
- TEITLER, H. C. 2017. *The last pagan emperor : Julian the Apostate and the war against Christianity*. New York : Oxford University Press.

# ENTRE ÉLAN ET DÉNOUEMENT: LE TÉLOS DE LA PARTICIPATION

Ana BAZAC<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i56.113>

**Abstract:** *How and why participation is an ontological concept, and even of the Being, what is its specificity as observed in ancient Greek philosophy (as a transition from the static and passive understanding of being part to its conception as an active principle, of taking part), how participation is the condition and result of telos – are the premises.*

*Therefore, the ontological decomposition of the concept of participation reveals its determining force, its telos. And in human ontology, the telos is the nail and highlights a universalizable normative. It is the origin of the impulse to participate. But the power relations divide participation into permitted and forbidden, generating the contradiction between this impulse and an impossible or disfigured participation. The result is that people weigh the calls for participation against its outcome. It is the consequences of participation that stimulate or hinder it.*

**Keywords:** *ontology, the speculative, participation, telos, reason-to-be, impulse, consequences.*

## 1. La participation comme concept ontologique de l'Être

Participation c'est *intervention* dans l'état des choses. L'état des choses nous est donné et alors il semble l'être l'implacable. Mais si on si on veut être partie du donné en tant que *prendre part* au donné, si on veut se mêler dans le donné – venir entre ses éléments – donc si on est une partie du ce qui est donné, alors l'état des choses se transforme depuis son origine inhumaine – parce que en effet l'implacable est en dehors de l'humain, une *potentialité* sans significations – en état ouvert, mouvant, acquérant des significations et avide de significations ; en *actualité*, la seule réalité qui donne le contenu /la chair/ les significations à toutes les formes de la potentialité de l'existence. La participation est ainsi pas seulement – ou même pas d'abord – un concept décrivant le concret/le visible des relations entre les êtres humains, mais l'approche *ontologique* qui va au-delà de ce

---

<sup>1</sup> Division of Logic, Methodology, and Philosophy of Science, Romanian Committee of History and Philosophy of Science and Technology, Romanian Academy.

concret (conçu en nos temps plutôt comme politique, lié d'un jeu marqué par des règles de limitation ou d'extension des gens ayant des fonctions sociétales différentes) : à la compréhension de l'existence même ou de l'Être, si on veut employer la catégorie fondamentale devenue célèbre grâce à Heidegger.

En effet, ni les faits eux-mêmes ni leur connaissance n'ont pas lieu en soi, comme des objectivités données en dehors des fonctions et des conditions concrètes et comme une copie de ces objectivités. *L'oubli de l'Être* c'est-à-dire *de la présence comme telle* au-delà de et en même temps que par les formes diverses ou objets divers (l'oubli or le nihilisme or la métaphysique, comment considérait Heidegger) peut avoir lieu seulement si on oublie aussi les êtres, c'est-à-dire si on les *réduit aux fonctions singulières dans un état de choses implacable*. L'Être comme *raison d'être de l'être* – et pas comme un universel abstrait – est saisi justement parce qu'il nous est présenté comme concepts des entités précises, concrètes.

Ce n'est pas tant la métaphysique (comme quête des principes fondateurs) basée sur ces concepts des entités précises, concrètes qui s'opposerait à la recherche de l'être, mais la manière *spéculative* dont on engendre et les concepts de ces entités et le concept de l'Être. Qu'est-ce que ce terme – manière *spéculative* – veut dire ici ? Il ne suggère ici seulement une déduction des choses – des êtres, des couleurs de l'existence – du principe fondateur (n'importe lequel) mais aussi un dessein exigü, une conception fonctionnaliste étroite dans une structure étroite, menée à servir une « intuition » inconsciente de sa génération historique et sociale concrète, comme si elle serait une donnée neutre et un fait implacable. Mais s'il n'existe pas de l'ontologie neutre, c'est d'autant plus qu'on doit saisir les sens dans lesquels les concepts avaient été conçus.

Dans la tradition philosophique européenne, *être partie de* était différent de *prendre part à*, même si en français – en italien et en roumain, mais pas en espagnol et en anglais – il paraît qu'ils sont identiques parce qu'on dit *faire partie de*. En fait ces traits ontologiques étaient même opposés. Les parties d'un système étaient – après ce qu'on les découvrait – ses éléments constitutifs inévitables par les relations précises, donnant une représentation cohérente mais réductrice du système et de ses éléments. C'était un structuralisme mal conçu : les éléments servaient seulement pour leur unique fonction précise ou leurs quelques fonctions précises et le système semblaient être composés d'éléments isolés, liés seulement par les relations des fonctions.

L'imagination européenne traditionnelle de la société est l'exemple typique : les individus *faisaient partie* de la société, mais *prenaient part* à la construction sociale seulement dans les limites de leurs fonctions précises. Ils n'étaient pas appelés à participer au-delà des limites données par cette vision spéculative. En fait, d'une part, ils participaient quand ils transgressaient ces limites, et d'autre part, justement cette participation était et est considérée par les « élites » possédantes de toujours comme le suprême danger pour l'existence (la cohérence, l'ordre) du système social.

Les grands philosophes avaient montré cette contradiction en différentes manières, mais le résultat n'était pas encourageant. Les esclaves mêmes étaient des êtres qui pouvaient accéder aux vérités, comme Platon l'avait montré en *Ménon*, et pouvaient être les amis des personnes libres – *comme s'ils étaient* des parties dans des contrats (ou justement parce qu'ils pouvaient l'être) – donc pas comme des esclaves mais *en tant que des humains* (libres), observait Aristote<sup>2</sup>: mais en effet ça ne pouvaient changer rien dans leur position sociale et ontologique et ni dans l'attitude et modèle tacite des personnes libres « qui comptaient », y inclus les philosophes. Seulement les hommes libres pouvaient entretenir des relations amicales entre eux : « l'esclave est un outil animé, et l'outil un esclave inanimé »<sup>3</sup>.

Et pourtant la philosophie avait suggéré le dépassement de ce structuralisme mauvais. Les êtres humains participaient justement par les significations qu'ils donnaient au monde : sans la subjectivité humaine le monde n'avait aucun sens, c'était le message depuis Socrate à Kant et Schleiermacher, donc bien avant le constructivisme contemporain et même en dépit de l'origine empiriste des sens. Et en même temps ces significations se mélangeaient, ayant comme fin des concepts et des modèles de leur organisation, donc des *critères* bien différents, même opposés, et des pages de représentation du monde, bien différentes, même opposées.

Ce qui expliquait cette multiplicité était *le mouvement / l'activité*, figure de l'ontique que l'on atteignait et pouvait comprendre seulement comme représentation ontologique. En tant que représentation ontologique, et considérant que le mouvement même implique participation, cette

---

<sup>2</sup> Aristote, *Étique à Nicomaque*, Traduction (1959) J. Tricot, Paris, Éditions Les Échos du Maquis, 2014, Livre VIII, 13, 1161b, p. 187.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

participation même était/l'est bien plus complexe que sa forme indirecte, virtuelle, comme significations construites par les relations interhumaines. Ce sont justement les relations sociales qui montrent que la participation n'est pas un ajout possible ou accidentel au système sociétal, et même un possible ajout dangereux pour son ordre, mais une qualité (structurelle, interne) du système.

## 2. La participation comme concept ontologique actif

Certainement, on peut *l'être partie sans prendre part*, donc sans participer consciemment. La connaissance commune, les sciences et même la philosophie avaient décrit les systèmes de la nature comme composition, une image plutôt statique des choses, où une simple méréologie. Toutefois quand on voulait décomposer les systèmes, on se confrontait avec le problème des *critères* utilisés pour nommer les parties d'un système. Et le concept de critère est déjà une idée *méta*, montrant la complexité de *l'ontos* et la faculté unique du savoir de pénétrer au-delà du visible et en même temps de le faire, en lui évaluant la complexité. Le concept de critère reflète la *position* des gens face à l'existence (et visible et invisible), et un *horizon* (évidemment l'horizon suppose un angle, c'est-à-dire un élément signalant l'existence seulement pour l'homme).

Reprenant Aristote, le mouvement est la transition entre potentialité et actualité et vice versa, la potentialité est la capacité de changement vers des formes tandis que le résultat est l'actualisation, donc le processus de travail en cours sur la potentialité et en même temps l'état complet et stable après avoir ait fait mais ayant en soi la finalité dès le commencement du processus (*entéléchie*). La raison des choses ou leur *raison d'être* ou la raison d'être de l'existence est intégrée dans le processus concret d'existence et de mouvement, donc, des choses concrètes. C'est justement cette raison interne qui est de grande utilité dans l'analyse de la participation.

## 3. De l'ontologie à l'ontologie humaine

On peut concevoir les concepts philosophiques – et les critères, évidemment – d'une manière « neutre » ou « engagée », c'est-à-dire relevant des significations au-delà de la déduction depuis l'origine ou les origines des mots. L'interprétation de Heidegger est bien neutre : la *physis* comme présence est « le principe du mouvement »

et l'essence du mouvement est l'*entéléchie*<sup>4</sup>. Mais si on comprends que l'être (*ousia*) est un concept de pensée ou un sens pensé, alors la manifestation de l'être comme présence (*physis*) a un préalable, l'*eidos* comme *apparence vue* – c'est-à-dire essence intuitive d'un coup, l'*idée de l'entière apparence* – dans le préalable, où il y a (en effet, l'*eidos* les contient) aussi le *télos* comme fin ou perfection qui détermine l'essence du processus de constitution ou transposition de l'*eidos* en présence, ou apparence qui était prévisible dès que l'*eidos* contenait le *télos*.

L'essence de l'être – la présence *constante* – est fixée dès le commencement dans une direction très spécifique ; l'être de tout ce qui est présent dans le caché et l'apparence est saisi dans une fin finie seulement en apparence mais qui montre et le mouvement ou le travail même et l'œuvre ou l'activité : le travail vers le sens de ce qui doit être produit ; cette fin est contenue dans le mouvement même et ce contenu donne la caractéristique de ce mouvement créateur, l'*entéléchie*, justement comment le mouvement est un processus de transformation / de travail (selon la fin posée au commencement), un processus caractérisé comme *energeia*. La forme donne le *télos* parce qu'en essence la forme est *entéléchie*<sup>5</sup>.

Rien n'est fini d'avance mais rien ne peut pas s'achever sans le *télos* préalable. Mais cette image dialectique – si on emploie le sens antique du mot, de classifier, donc de mettre de l'ordre raisonnable par discussions et en dépit des contradictions – saisie par Heidegger est stérilisée par l'effacement aristotélicienne de la *différence* entre situations naturelles et situations artificielles de l'être, où les premières sont générées par le principe interne des parties décrivant ces aspects, mais les secondes sont générées par des causes (entités / êtres) extérieures<sup>6</sup>.

Aristote aussi peut donner l'impression de construction neutre : mais si on n'ignore pas la signification du but, l'universel de l'idée – et cette signification est le principe de l'activité (constitutive, pas accidentelle), ou

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, « Vom Wesen und Begriff der Φυσικ. Aristoteles, Physik B, 1 », (1939), in *Gesamtausgabe*, 1 Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1919-1970. Band 9 *Wegmarken (1919-1961)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 239-301 (ici p. 250 et 295).

<sup>5</sup> Op. cit., pp. 251 267, 270, 271, 284, 286, 287.

<sup>6</sup> Aristote, *Physique*, II, Traduction et commentaire par Octave Hamelin, Paris, Alcan, 1907, 192b, p. 1.

le principe de la vie, disait-il, donc du *logos*, de la *fin* de l'activité<sup>7</sup> – alors on peut voir avec Hegel que cette impression est superficielle. C'est la raison qui donne ou arrive à comprendre l'*essence* – donc ce qui *existe* – ou le *concept* des choses. Son contenu et son caractère concret (le *télos* comme cause tout aussi primordiale comme les causes directes, matérielle, formelle, efficiente) donnent l'importance extraordinaire de la philosophie d'Aristote : celle qui introduit la *responsabilité* de la pensée et des actions dans l'ontologie.

La raison/le *logos* et ainsi l'étant/le substantiel/le général (l'universel)/la fin c'est le Bien : et le Bien du *tout*, de l'*idée* comme de l'*ensemble objectif*<sup>8</sup>.

Mais est-ce que le *concret* du Bien/ de la fin ne tient pas de l'*ontos* ? Le grand problème est ainsi de déployer une ontologie de l'humain où, en questionnant le *télos*, on peut entrevoir le Bien.

#### 4. Le clou de l'ontologie humaine, le *télos*

Le *télos* est une cause spéciale, c'est-à-dire une critique immanente des autres causes (matérielles, formelles, efficaces), une critique du fonctionnalisme étroit et du mode linéaire de comprendre la relation cause – effet. Le *télos* n'est pas seulement une critique des causes séparées entre elles, mais aussi ou surtout une critique de l'interprétation mécaniste, séparée, des causes : le *télos* a toujours en vue le *tout*, le système, ainsi le système des causes.

Mais le *télos* est une cause spéciale aussi parce qu'il attire l'attention sur l'*objectif* des choses. C'est-à-dire pas tant que tout ce que nous connaissons – donc existe (comme présent) pour notre esprit – passe par nos idées, mais plutôt que ce sont les hommes qui donnent les critères selon lesquels la raison d'être des choses est découverte par eux. La vérité requiert, évidemment, une correspondance entre nos idées et les faits, mais c'est nous qui choisissons les points de vue selon lesquels nous saisissons et les faits et leurs analyse et représentations, donc et leur

---

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 19, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, pp. 151, 152.

<sup>8</sup> Op. cit., pp. 152, 166.

image idéale qui donne leur essence. Le *télos* questionne justement *la raison d'être des idées et des points de vue*.

Si la cause finale existe dès le commencement de la pensée et de l'objet, alors le cadre de l'existence humaine est le *plan* : la construction de l'*objectif* et des *voies* de l'implémenter. Souvenons-nous d'Aristote une fois de plus : l'idée d'actualité (d'activité, de création complexe) est antérieure à la faculté de mouvement ou de potentialité. On ne peut pas attendre de l'objectivité des choses le déroulement des événements selon nos désirs. De nouveau, ce sont nos idées et nos faits qui donnent la direction des faits et, certainement, les fins finales.

Enfin, le *télos* montre comment la différence entre l'*ontos* extra humain et l'*ontos* humain est importante. La tendance de transposer les corrélations « techniques », « objectives » du monde des objets inanimés dans le monde des êtres humains a son origine pas seulement dans la tradition moderne<sup>9</sup> des sciences mais aussi ou plutôt surtout dans la logique de la société moderne : on doit contrôler, dominer les humains et la société de la même façon dont on contrôle, domine, juge par réduction les systèmes inertes : sans jugeant les *conséquences*<sup>10</sup> des relations, des institutions et des situations et, certainement, en « inclinant le possible vers des formes souhaitables<sup>11</sup> ».

Les humains construisent et changent et les objectifs et les voies de les implémenter et les systèmes dans leur intégralité selon les conséquences qu'on ne désire plus et selon d'autres qu'on veut le moins à partir de ce moment présent-là.

## 5. La participation dans la lumière du *télos*

En laissant de côté la représentation *métaphysique* de la participation – *l'être partie* par l'intermède des significations créés de manière inhérente à une déploiement inéluctable et préétablie – la participation est *politique*, à

---

<sup>9</sup> Certains la considèrent mécaniste.

<sup>10</sup> Ana Bazac, "Three concepts in the history of the knowledge of the world (cause, consequence, telos) and a conclusion", *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 7, No. 2, Spring 2017, pp. 155-77.

<sup>11</sup> A. Jorn, « Les situationnistes et l'automatisme », *Internationale situationniste*, 1, juin 1958, p. 23. C'est « le rôle de la dialectique de l'esprit ».

savoir une manifestation des membres de la société *qua* membres de la société, mais en même temps comme membres *des classes* concrètes et comme partisans des *idéologies* concrètes. Donc, la participation politique

- a, consciemment ou pas, un caractère *de classe*,
- est *asymétrique* du point de vue et de la *puissance* d'une certaine participation envers d'autres et du *nombre* des participants des diverses classes et idéologies,
- et son *intermittence* ou *permanence* reflètent la position des classes participantes et les rapports de force et les idéologies les soutenant et promouvant.

*Tout d'abord*, la participation politique est « empirique », c'est-à-dire répondant directement aux besoins et intérêts ponctuels qui sont au font des besoins et intérêts de classe, et justement cette espèce de participation est considérée tout d'abord quand on discute les problèmes de la participation. La conception des objectifs et des voies comme émanant de situations concrètes *hic et nunc*, et seulement de ces situations : la participation comme « copie » ou réponse copie des situations réelles, sans tenir compte ici des points de vue selon lesquelles les situations réelles sont décrites.

De nos jours la tendance de participation politique « empirique » – et ici nous nous contentons de signaler seulement celle des classes dominées – est aussi puissante qu'avant : *d'un côté*, traditionnellement mais générée par le caractère « nationale » du capitalisme des premières révolutions industrielles, la participation par des grèves pour salaires, emplois, conditions de vie et de travail – et conjoncturellement par des grèves et des manifestations pour la paix – et certainement par le but d'entrer dans les parlements et les gouvernements, se continue aujourd'hui dans le cadre de la même idéologie « présentiste » et *hic et nunc*. C'est une participation *réformiste*, « dans le système », donc visant des changements anti capitalistes en maintenant la logique du système qui en fait, d'une part ne permet pas ces changements anti capitalistes (du moins elle ne les permet pas dessus d'un certain seuil et quantitatif et qualitatif) et d'autre part, intègre cette participation réformiste dans le fonctionnement du système.

*D'autre côté*, les mêmes classes dominées avaient participé d'une manière *anti réformiste*, mais la radicalité, disons la révolution, visées avaient été de deux sortes.

L'une était celle nommée par Marx *lumpen*, une fausse radicalité<sup>12</sup> parce qu'elle était seulement la forme utilisée par les classes possédantes pour mieux atteler l'indignation, les situations et les intérêts des classes dominées dans le système et par les transformant en masse de manoeuvre d'une faction dominante contre autre factions dominantes<sup>13</sup>. Cette fausse radicalité – si elle n'a jamais comporté la transformation, voire l'abolition du *système* des relations structurelles (propriété privée, exploitation et concurrence internes et internationales, profit réalisé par l'expansion des valeurs d'échange) et donc la transformation de la logique économique des valeurs d'échange en logique économique des (simples) valeurs d'usage, mais seulement le changement d'une équipe dirigeante avec une autre ou seulement un changement du *régime* politique, de la *forme* des relations entre les classes opposées comme aussi entre les factions et les institutions dominantes – avait correspondu à la décadence et au nihilisme saisis par Nietzsche : le nivellement de la conscience de masse et du savoir de la masse pour qu'ils puissent être privés de toute volonté autonome<sup>14</sup>. En fait, cette fausse radicalité est une soupape pour libérer les sentiments de la masse trahie par le réformisme et en même temps séparée de la radicalité de classe prolétarienne : si même les tendances des dirigeants des partis communistes étaient réformistes – aussi en éloignant la théorie, qui de communiste est devenue « académique », des classes populaires<sup>15</sup> – il est

---

<sup>12</sup> Par exemple, celle des supporters des néo-libéraux « démocrates » mais aussi celle des supporters du conservatisme : les deux orientations politiques promouvant au fond le même darwinisme social selon lequel « les plus forts survivent, les autres sont tout simplement superflus ».

<sup>13</sup> Le *lumpen* est composé de parties des classes inférieures mais aussi de parties des classes moyennes supérieures, A. Serwer, *The Capitol Rioters Weren't 'Low Class'*, January 12, 2021, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2021/01/thoroughly-respectable-rioters/617644/>.

<sup>14</sup> Voir aussi P. Vignola, "Symptomatology of Collective Knowledge and the Social to Come", *Parallax*, 23:2, 2017, pp. 184-201.

<sup>15</sup> Voir l'excellent F. Giliani, *Il mito di Gramsci 'l'Occidentale'. Egemonia, guerra di movimento e di posizione: cosa resta di Gramsci nel 'gramscismo'?*, 08 Dicembre 2020, <https://www.marxismo.net/index.php/teoria-e-prassi/movimento-operaio-italiano/502-il-mito-di-gramsci-l-occidentale-egemonia-guerra-di-movimento-e-di-posizione-cosa-resta-di-gramsci-nel-gramscismo>. (Mais aussi Ana Bazac, « Gramsci et Mounier sur "la guerre de position" », *Romanian Review of Political Science and International Relations*, 1, 2011, pp. 81-94).

facile de détourner la masse « nihiliste » mais désireuse de radicalité révolutionnaire vers des révolutions fascistes d'un type ou d'autre<sup>16</sup>. Un moyen est justement le désordre induit, fomenté, la subvention et l'incitation des terroristes, l'impression du chaos « demandant » une main forte, l'abolition des droits démocratiques au nom de la sécurité et de l'ordre.

*L'autre* avait été la participation révolutionnaire *contre le système*: cette participation n'est pas liée seulement aux pays arriérés – c'est comment et la vulgate dominante et celle réformiste l'avaient clamé – et, en donnant la raison ultime, toujours ajournée, de toutes les protestations et manifestations, est démontrée par toute l'histoire et tout le présent où, même si dans des enclaves favorisées le système puisse donner l'impression que le réformisme fonctionne encore, les contradictions et les problèmes le font malgner pour l'espèce humaine, pour la vie et pour l'équilibre de la Terre. La participation révolutionnaire vise justement l'ordre : rationnel, pour le bien de la société entière et de chaque individu.

*Puis, en allant au-delà de l'expérience directe* (des réponses *hic et nunc* aux situations concrètes) la participation politique *doit être* conçue du point de vue du *télos* : ce n'est pas l'activité comme telle de protester, de manifester qui doit être visée, mais le *pourquoi, le but* de cette activité. De cette manière, la *raison d'être* de la participation politique est au-delà des conséquences directes, surtout si pour les classes subalternes en effet *ces conséquences ne sont pas atteintes vraiment*<sup>17</sup>. Et si nous voyons que ce sont justement les conditions générales – comme la paix et le contrôle démocratique et humaniste de la nature – qui ne sont jamais atteintes par la participation « empirique », nous comprenons encore une fois que, philosophiquement, on doit pénétrer au-delà des apparences, reproduisant en effet la *négation* de l'empirisme allant des apparences vers des idées de protestations sans finalité ; cette négation est la tournure kantienne « de la vérité contre

---

<sup>16</sup> Mais toutes sont basées sur « sophophobie », D. Ugresic, *An Archaeology of Resistance*, November 16, 2020, <https://www.nybooks.com/daily/2020/11/16/an-sarchaeology-of-resistance/>.

<sup>17</sup> Évidemment il y a des objectifs qui peuvent être atteints (comme récemment *Indian court suspends new agriculture laws after mass protests*, 12 Jan 2021, <https://www.theguardian.com/world/2021/jan/12/indian-court-suspends-new-agriculture-laws-after-mass-protests>) mais l'implémentation de la mesure officielle est seulement différée.

l'apparence »<sup>18</sup> ou des idées et des significations comprises par une analyse dialectique complexe de la totalité sociétale contre des apparences immédiates d'un intolérable jamais dépassé.

Cette tournure kantienne ne concerne pas seulement l'aspect méthodologique mentionné, mais aussi l'aspect *méta* de cette méthodologie. Ce aspect *méta* a été développé plutôt après Kant mais dans son sillage : chez Marx, le raisonnement est défini comme *spéculatif* quand la théorie est *séparée* de la pratique, c'est-à-dire quand le raisonnement considère cette théorie séparée comme la Vérité et quand il n'est pas poussé *jusqu'au bout*, jusqu'aux conséquences multiples en pratique, sur la vie des êtres humains. Chez Hegel, le concept de *spéculatif* (en effet, de la *positivité logique de la philosophie*) concernait la *nécessité logique* mise en évidence de manière réaliste par l'analyse des phénomènes, mais considérée comme le seul raisonnable, le schéma des choses établi dialectiquement comme la Vérité, donc dépassant ce que la vie même de la société soit et fait.

Avant, comme pionnier moderne, Kant avait construit un système théorique où l'ontologie vue de manière constructiviste se continua avec l'éthique de l'impérative catégorique, ou mieux, en est venue à contenir la norme morale de l'impérative catégorique<sup>19</sup>. Cette continuité ou inclusion était liée au *télos* aristotélicien<sup>20</sup>, évaluée par Hegel justement comme raison ou « *opération conforme à un but* » comme chez Aristote<sup>21</sup>, et illustre l'image ou l'ontologie unitaire et cohérent de l'*ontos* humain. Le normatif inclus dans l'ontologie par Kant n'avait rien de spéculatif s'il était seulement normatif et si ce normatif était *universalisable*. Et même si le vrai de Hegel était *le tout* « *s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement* »<sup>22</sup>, le caractère spéculatif de la paradigme constructiviste logique où « dans le

<sup>18</sup> C. De Pascale, "La rivoluzione kantiana della dialettica", *nel* (A cura di Alberto Burgio), *Dialettica: Tradizioni, problemi, sviluppi*, Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 123-151 (ici, 150).

<sup>19</sup> Ana Bazac, "Our Most Important Everyday Use of Kant: The Categorical Imperative", *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, N. 54 (2/2024), pp. 47-99.

<sup>20</sup> Ana Bazac, "The philosophy of the *raison d'être*: Aristotle's *telos* and Kant's categorical imperative", *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 6, No. 2, 2016, pp. 286-304.

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, T. I, trad. fr. Jean Hyppolite 1939, Paris, Aubier, rééd. Paris, Aubier, Éditions Mouton, 1970, p. 20.

<sup>22</sup> Op. cit., p. 18.

*concept* seul la vérité trouve l'élément de son existence »<sup>23</sup> avait exclu justement ce normatif ontique et ontologique universalisable. L'inclusion de ce normatif – un *télos* humain universalisable – a eu lieu précisément dans le système marxien : basé aussi sur le constructivisme, la dialectique et la complexité de l'ontologie humaine, mais où l'unité ou l'interdépendance de la théorie et de la praxis avait permis et demandé la conception de *l'universalisable*.

## 6. Élan et déploiement de la participation : entre objectivité froide et le *télos*

La cause *télos*, spéciale entre les causes ou les idées de causes, met en évidence une fois de plus la différence entre le déterminisme objectif physique et chimique – et celui de la biologie pré- humaine – parfaitement compréhensibles par les causes matérielles, formelles et efficientes et, d'autre part, la complexité sociale jamais réductible au jeu de ces causes mais explicable justement par l'entrelacement des tant des *télos*, au-delà des causes mentionnées. *More metaphysico*, si le *télos* existe dès le commencement tout ce qui se passe ultérieurement est ce qu'il devait l'être. Mais si on pense de manière *réaliste*, dans le sillage d'Aristote, de Kant et Marx, alors seulement les *résultats* comptent en nous éclairant et les intentions primaires (et les modèles d'action construites afin de les réaliser) et les liaisons entre ces intentions et modèles et leurs résultats.

L'action de se joindre aux activités des autres hommes est nommée participation. Son résultat est que l'individu devient partie de l'activité commune et même que cette activité devient dépendante de la participation des participants.

L'*appartenance* de l'individu aux systèmes des activités sociales et de leur finalité génère le désir de participer, un besoin *sous-entendu* parce que la conscience de ce besoin ne vient pas uniquement de l'extérieur de la situation – *comme si* l'individu, une entité absolument indépendante et isolée, serait obligé de prendre part – mais tout d'abord est la conscience de l'interdépendance mutuelle *sine qua non* des êtres humains dans leurs actions et ainsi, de la dépendance absolue des actions de la participation de chaque être humain.

---

<sup>23</sup> Op. cit., p. 8.

C'est l'origine de l'*élan* de participer. Personne ne doute que la participation est normale, tout au contraire on s'inquiète devant la rétraction des gens, devant leur refus de s'impliquer.

*Être partie* de la société : ça existe quand on se contente de remplir ses tâches dans le cadre de la société. L'*élan* de participer est ici passif. C'est seulement quand « l'*oïkeiopragia* », la division sociale des fonctions existante dans la gestion de la société existante ne correspond pas aux intérêts, aux besoins et aux représentations de la vie humaine, quand la simple participation passive ne suffit pas, l'*élan* de participer se manifeste comme *intervention directe* dans la politique, c'est-à-dire comme réfutation du simple *être partie*.

Mais cet *élan* de *prendre part* activement en politique est encadré et limité par les relations de pouvoir (de *domination – soumission*), relations de *classe* entre classes opposées et entre groupes opposés de la même classe : tout ça aussi internationalement. La division de la participation politique dans la société basée sur *domination et soumission* entre celle *permise* (donc possible) et celle *interdite* ou impossible est la base d'une énorme contradiction : entre l'*élan* de participer et l'impossibilité de le faire, avec tous les appels à la participation démocratique. Encore une fois, c'est l'exemple de la participation de type réformiste social-démocrate (même si au commencement ni ce type n'était pas permise). Si néanmoins la participation politique directe et active des classes et des groupes subalternes a lieu de manière pacifique mais en dépassant par ses objectifs les limites permises, elle est considérée dangereuse « pour le tissu social » et « l'ennemi » pour la défaite duquel tous les moyens sont acceptés et promus.

Donc, la division de la participation politique dans la société basée sur *domination et soumission* entre celle *permise* (donc possible) et celle *interdite* ou impossible est la base d'une énorme contradiction : entre l'*élan* de participer et l'impossibilité de le faire, avec tous les appels à la participation démocratique.

Le résultat est que les gens mettent en balance ces *appels* et le *dénouement* de la participation dans le cadre démocratique. Ce sont les *conséquences* de la participation qui la stimulent ou freinent. Le concept qui décrit cette dépendance de la participation de ce qui se passe après est le *télos*, et justement le *télos* explique la tournure radicale de la participation politique. Mais les différentes espèces de tournure radicale ne sont pas similaires et les dénouements des différentes espèces de tournure radicale

montrent l'importance décisive des *critères* de distinction entre ces espèces. Ce qui est cardinal ici est montré par les résultats qui concernent *et l'individu* quelconque qui participe à la politique *et la société* dans son ensemble : c'est-à-dire par la possibilité d'achever le *télos* humain au niveau de chaque individu et de la société entière.

### **7. La participation et l'universalisable : comment leur convergence n'est pas spéculative**

La clé de la conception réaliste sur la participation est la *raison d'être* de la participation, et cette raison d'être est le *contenu* concret de la participation. En termes philosophiques, les objectifs de la participation politique de toute sorte (dans le système, contre le système, pour des acquis ponctuels, pour des transformations radicales) peuvent être résumés comme des *raisons d'être qui peuvent ou ne peuvent pas devenir universalisables*, donc si celles-ci sont réalisés aux frais d'autrui, y compris en portant atteinte à leur dignité. C'était l'idée révolutionnaire de Kant, promue dans l'éthique de l'impératif catégorique. Hegel avait avancé l'universalisable dans la logique dialectique, mais la différence énorme entre ce type d'universalisable et la vie réelle des hommes demandait d'aller plus loin afin de creuser « le secret » de la *possibilité* de l'universalisable dans cette vie réelle. Marx avait « creusé » ce « secret » et il est en même temps très simple et très compliqué.

La cause *télos* dirige toutes les causes parce qu'elle les fonde, leur donne *leur* raison d'être. Cette *raison d'être* est d'une tout à fait autre qualité que les autres causes : elle les intègre, envisageant le *tout* / le *système* à lequel participent toutes ces causes.

Concernant l'homme, c'est justement comme raison d'être et du système individu et du système société que cette cause *télos* est *universalisable*. Si la raison d'être des actions d'un individu contredit jusqu'à l'annulation la raison d'être / la raison de la vie, et de la vie digne qui se développe comme ensemble des conditions propices à montrer l'unicité irremplaçable d'un autre individu, la première n'est pas universalisable. Et si la raison d'être des actions d'un individu ou des cohortes d'individus contredit jusqu'à l'annulation la raison d'être de la société humaine / de la vie (la survie) de la société et de la nature, la susdite raison d'être n'est pas universalisable mais est réductrice et maligne.

L'histoire nous a montré que les actions humaines pour le dessein de la survie et pour les ambitions qui donnent les raisons de la vie et des desseins étaient loin de l'exigence éthique de l'universalisabilité des *télos*. Mais est-ce que ça veut dire que cette universalisabilité et la rigueur de l'universalisable soient des simples fantaisies ?

La confrontation des théories et des concepts avec l'histoire renvoie non seulement à leur raffinement, mais aussi à leur pouvoir de critiquer l'objet qu'ils saisissent. Si la raison d'être de la manifestation ou de la protestation est d'obtenir les choses pour lesquelles on manifeste ou d'annuler les autres considérées intolérables, inacceptables, comment peut-on penser que les manifestations ou les protestations d'aujourd'hui seraient parfaitement suffisantes et parfaitement promues par des théories qui, soigneusement mettant des confinements, estiment qu'ils soient encore suffisants pour la logique sociale ?

Des manifestations comme les « gilets jaunes » ou le mouvement des paysans en Inde sont non seulement nécessaires mais aussi des *étapes* vers la réalisation de leur buts ; autrement, donc sans être clairement considérés comme des étapes, leur raison d'être est dissoute, annulée. Mais la conception que les protestations pour le bien de cette forme soient suffisantes et respectables, car en allant au-delà de cette forme est dangereux et destructeur, est justement le point de vue politique qui annule l'utilisation logique des concepts.

Bien entendu les attentes et les espérances de la participation politique peuvent être légitimées par le *contenu* des *objectifs* de cette participation. Mais si on veut légitimer ce contenu on doit l'évaluer philosophiquement : si les objectifs politiques sont *universalisables*, donc si et comment ces objectifs politiques sont aussi moraux, la moralité elle-même étant évaluable du point de vue de l'*universalisabilité* morale.

Autrement dit, l'exigence de l'universalisabilité des actions humaines implique l'énoncé clair du critère de *raison d'être* de ces actions et certainement la lutte des différentes raisons d'être d'une même action. À leur tour, ces raisons d'être sont et doivent être examinées du point de vue de leur universalisabilité. Et si l'on ne peut laisser cet examen à la seule spontanéité, cela signifie qu'une étape décisive dans le développement de la participation humaine est l'éducation des *valeurs* qui permettent aux actions d'atteindre le possible universalisable. Les projets de participation vont ainsi au-delà d'une « optimisation collective de l'égoïsme » : vers des

actions morales de type kantienne<sup>24</sup>. Toute ingénierie sociale doit avoir en vue cette exigence.

### BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE. *Physique*, II, Traduction et commentaire par Octave Hamelin, Paris, Alcan, 1907, 192b, p. 1.
- ARISTOTE. *Étique à Nicomaque*, Traduction (1959) Jean Tricot, Paris, Éditions Les Échos du Maquis, 2014, Livre VIII, 13, 1161b, p. 187.
- BAZAC, Ana. « Gramsci et Mounier sur “la guerre de position” », *Romanian Review of Political Science and International Relations*, 1, 2011, pp. 81-94.
- BAZAC, Ana. “The philosophy of the raison d’être: Aristotle’s telos and Kant’s categorical imperative”, *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 6, No. 2, 2016, pp. 286-304.
- BAZAC, Ana. “Three concepts in the history of the knowledge of the world (cause, consequence, telos) and a conclusion”, *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 7, No. 2, Spring 2017, pp. 155-77.
- BAZAC, Ana. “Our Most Important Everyday Use of Kant: The Categorical Imperative”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, N. 54 (2/2024), pp. 47-99.
- DE PASCALE, C. “La rivoluzione kantiana della dialettica”, *nel* (A cura di Alberto Burgio), *Dialettica: Tradizioni, problemi, sviluppi*, Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 123-151.
- GILIANI, F. *Il mito di Gramsci ‘l’Occidentale’. Egemonia, guerra di movimento e di posizione: cosa resta di Gramsci nel ‘gramscismo’?*, 08 Dicembre 2020, <https://www.marxismo.net/index.php/teoria-e-prassi/movimento-operaio-italiano/502-il-mito-di-gramsci-l-occidentale-egemonia-guerra-di-movimento-e-di-posizione-cosa-resta-di-gramsci-nel-gramscismo>.
- HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l’esprit*, T. I, Traduction par Jean Hyppolite (1939, Paris, Aubier), Paris, Aubier, Éditions Mouton, 1970, pp. 8, 18, 20.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 19, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, pp. 151, 152, 166.
- HEIDEGGER, Martin. « Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1 », (1939), in *Gesamtausgabe*, 1 Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1919-1970. Band 9 *Wegmarken (1919-1961)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 239-301.

---

<sup>24</sup> Y. Quiniou, « La dialectique du nécessaire, du possible et de la valeur dans l’idée de la révolution » (p. 217-225) dans *Dialectiques aujourd’hui*, Paris, Éditions Syllepse et Espaces Marx, 2006, p. 223.

- INDIAN court suspends new agriculture laws after mass protests, 12 Jan 2021, <https://www.theguardian.com/world/2021/jan/12/indian-court-suspends-new-agriculture-laws-after-mass-protests>.
- JORN, A. « Les situationnistes et l'automation », *Internationale situationniste*, 1, juin 1958, p. 23.
- SERWER, A. *The Capitol Rioters Weren't 'Low Class'*, January 12, 2021, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2021/01/thoroughly-respectable-rioters/617644/>.
- UGRESIC, D. *An Archaeology of Resistance*, November 16, 2020, <https://www.nybooks.com/daily/2020/11/16/an-sarchaeology-of-resistance/>.
- VIGNOLA, P. "Symptomatology of Collective Knowledge and the Social to Come", *Parallax*, 23:2, 2017, pp. 184-201.

# ENTRE EL REALISMO Y EL IDEALISMO EN EL PENSAMIENTO DE EDMUND HUSSERL Y EDITH STEIN

Ismael ABAD BAYO<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i56.114>

**Abstract:** *The aim of this article is to clarify and delimit the influence of idealism and realism on both Edmund Husserl and his disciple Edith Stein. German philosophical thought at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century was strongly influenced by neokantianism of an idealist nature. In the study and reading of Edmund Husserl's works, one notices a certain flirtation, sometimes contradictory, between the realist and idealist currents, to the point where his position dissipates at times. Nevertheless, it is clear that, in the last stage of his career, he leaned towards an idealist position, which caused division among his disciples. As a consequence, two very marked phenomenological currents emerged: the realist and the idealist.*

*In the case of Edith Stein, it seems clear that she always leaned towards philosophical realism; undoubtedly, when she embraced the scholasticism of Thomas Aquinas. Nevertheless, she does not renounce phenomenology or the influence of and respect for Husserl. We will see, then, in addition to Husserl's intellectual evolution, in which specific philosophical concepts master and disciple take different perspectives affected by a realist and idealist vision.*

**Keywords:** *Husserl, Stein, idealism, realism, neokantianism, knowledge, phenomenology, ontology, metaphysics, experience, subject, object.*

## Introducción

### Realismo vs Idealismo

Entre el realismo y el idealismo filosófico las diferencias no son solo nominales o superficiales. Se trata de dos maneras profundamente distintas de enfrentarse a las cosas. Dos posiciones difícilmente compatibles en un sentido filosófico, que ha generado líneas de pensamiento y propuestas intelectuales de sumo interés e importancia a lo largo de la historia y, por consiguiente, de sumo interés para el ser humano.

---

<sup>1</sup> Universidad Francisco de Vitoria (Madrid, España).

Antes de adentrarnos en el análisis de Husserl y Stein, ubicaremos brevemente a estas dos corrientes en sus orígenes y en sus propuestas conceptuales para luego confrontar a maestro y discípula rigurosamente.

### **Realismo**

¿Qué el realismo filosófico? En filosofía, no conviene dar las cosas por sentadas en ningún caso. Ciertamente, intentar abarcar todo el significado y trascendencia del realismo filosófico es imposible en este artículo; me centraré en lo más característico y en los modos más representativos de entenderlo.

El realismo es la “creencia en que existe un mundo externo (realismo ontológico) y puede ser conocido (realismo epistemológico). Esta tesis pueden ser una simple afirmación ingenua y acrítica, si no se fundamentan más que en la aparente evidencia de los sentidos (realismo ingenuo) o bien incluyen una fundamentación más o menos crítica”.<sup>2</sup>

Lo anterior nos delimita, al menos, con tres tipos de realismo: ontológico, epistemológico e ingenuo.

El realismo argumenta la existencia de un mundo real independiente del pensamiento y de la experiencia. Esta afirmación es del todo ontológica ya que de ella se deriva que las cosas son. A su vez, implica necesariamente, una teoría del conocimiento y de la percepción propia que puedan explicar que las cosas no son como parecen ser.

Los pensadores realistas buscaron referencias en la filosofía clásica, no obstante, será en la Edad Media cuando la corriente realista se haga presente con el objeto, entre otros, de distanciarse de los nominalistas que no creían en los conceptos universales. Así pues, los realistas del medievo consideraban filósofos realistas a Demócrito, Platón y Aristóteles. Por esto se acuñó el término ‘realismo platónico’, precisamente por tener la convicción de la existencia de conceptos universales. Aristóteles representaría el realismo moderado, pero como hemos visto con anterioridad, compartirán espacio con el realismo ingenuo, crítico o el natural.

El realismo moderado es el que se impondrá durante el medievo. Creen en la existencia de los universales, aunque no como algo material sino conceptual. Dentro de esta tendencia realista, por ejemplo, se enmarca Tomás de Aquino que tendrá una influencia notable en Edith Stein.

---

<sup>2</sup> <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Realismo>.

Si hay algo que ha ocupado a la filosofía de todos los tiempos es la cuestión de la existencia y cómo la percibimos. La clave diferencial de todas estas maneras de entender la existencia, la realidad y al ser humano reside en la concepción ontológica y gnoseológica, esto es, si el mundo externo existe con independencia del ser humano y si ese mundo puede ser conocido por el hombre. El realismo hace frente a lo anterior de un modo muy distinto de los que defienden que la materia es inexistente si el ser humano no es capaz de advertirla, o de aquellos que priorizan la idea de los objetos frente a su existencia real.

El pensamiento realista está resuelto en que los objetos materiales, con independencia de la relación que puedan tener con el ser humano, existen. Esto es, con independencia de que esté observando un ordenador, el ordenador existe, no necesita de mi observación para tener existencia; ni mucho menos, le daré la existencia cuando lo observe. El ser humano, en todo caso, será capaz de conocer la realidad a través de los sentidos que será su primera toma de contacto.

En cuanto al cómo somos capaces de conocer, el realismo asevera que el individuo es un agente pasivo. Cada uno va adquiriendo conocimiento según su capacidad e interés. Lo importante recae en lo que se aprende, no en la circunstancia del individuo concreto para poner en juego el conocimiento. Rafal Gamba, refiriéndose al Doctor Angélico explica:

“El hombre, que posee además el entendimiento agente o facultad intelectual, puede adquirir las ideas o conceptos universales (el hombre, el caballo), que son desconocidos para el animal. El entendimiento agente crea un medio en el cual se realiza la intelección racional: del mismo modo que la visión de las cosas materiales no puede verificarse más que en la luz, que es su medio adecuado, el cognoscente que no posee entendimiento agente no puede captar ideas”. (Gamba, 1981, p. 151)

No puede captar las ideas. Esto es clave, pues el objeto está ahí, con independencia del individuo. A éste le toca captar, no crear la existencia del objeto.

### **Idealismo**

El idealismo sostiene la primacía ontológica y gnoseológica en las ideas pues consideran que éstas tienen una existencia autónoma y que son más reales en grado que los objetos materiales. Asimismo, las ideas son la forma más perfecta de acceder al conocimiento.

Son varios los autores y de épocas muy distantes a los que se les incluye en esta corriente: Platón -que será también referencia, curiosamente, para algunos realistas-, Descartes, Berkeley, Leibniz y Kant, entre otros.

“Leibniz es tal vez el primer idealista en sentido estricto; en Descartes, el idealismo está aún lastrado de realismo y de ideas escolásticas, y Spinoza no es propiamente idealista en lo que tiene de más peculiar, aunque si lo sea el marco ideológico de su tiempo, en el cual se le plantean problemas. Leibniz se verá obligado a plantear con rigor las grandes cuestiones de la época, y tendrá que alterar esencialmente la idea de la física y el concepto mismo de sustancia, en el cual, desde Aristóteles, se ha centrado siempre la filosofía”. (Marías, 2017, pp. 229-230).

No sería riguroso aseverar que el idealismo niega el mundo material, por ejemplo, Kant y sus discípulos entienden la existencia del mundo material y la presuponen. Además, asientan la forma en que conocemos el mundo, mas no su existencia. Empero, el idealismo en todas sus derivas confluye en que para alcanzar la verdad de las cosas y poder conocerlas rigurosamente y con propiedad, debemos prestar atención a las ideas y no solo a los objetos sensibles y materiales.

En el fondo sostienen que la realidad verdadera es intangible o inexperimentable. Recordemos que la doctrina de Platón defiende que la realidad material no es sino una copia imperfecta del mundo de las ideas el cual es eterno y perfecto, sin estar sometido a cambios.

Epistemológicamente, los seres humanos podemos conocer la idea que pueda residir en un mundo independiente del ideal o propiciado por la mente. Sólo podemos conocerlo por medio del intelecto. Por esto Kant se rindió a la posibilidad de conocer lo que las cosas son en sí.

El idealismo que más interesa a este estudio es el alemán por lo que influye directamente tanto a Edmund Husserl como a Edith Stein, ambos alemanes y cercanos al periodo influyente de esta corriente. Surgirá en la Alemania de los siglos XVIII y XIX y su mayor representante fue Immanuel Kant.

Según Kant, el mundo existe, pero no puede ser cognoscible en su totalidad por el hombre. Es por esto por lo que a Kant se le etiqueta de materialista e idealista al mismo tiempo. No es posible acceder a lo que las cosas son en sí (noumenon). Por el contrario, los objetos de la experiencia toman su origen hipotético de noumenon siendo fenómenos como resultado de un proceso de unión intelectual que se aplica a la multiplicidad sensible percibida por los sentidos.

Kant acuñará su doctrina como idealismo o subjetivismo trascendental asentado en su principal obra: *Crítica a la Razón Pura* (1781). Asevera que los “pensamientos sin contenido son vacíos y que las intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant, 1979, p.93) esto es, que ambas cosas son interdependientes para el conocimiento de cualquier cosa. Por consiguiente, los objetos son el resultado del trabajo de esa interdependencia de la sensibilidad que aporta lo dado a ella por el noúmeno y la razón que aplica las categorías puestas por el sujeto para unificar lo mucho que se percibe sensiblemente.

“El ser no es real, sino trascendental. Inmanente es lo que permanece en, *immanet, manet in*. Trascendente es lo que excede o trasciende de algo. Trascendental no es trascendente ni inmanente. La mesa tiene la cualidad de ser, pero todas sus demás cualidades también son; el ser penetra y envuelve todas, y no se confunde con ninguna. Las cosas todas están en el ser, y por esto sirve de puente entre ella. Esto es el ser trascendental” (Marías, 2017, p. 269).

No sucede como en el realismo, esto es, que lo real tiene el ser, y es por esto, a su vez, por lo que existe, por lo que es real. En el idealismo, el ser no es considerado como real sino como trascendental. He aquí la diferencia ontológica de la que hablábamos con anterioridad, crucial para la diferenciación de una y otra corriente. Por lo mismo, se puede afirmar que en sentido epistemológico no se puede conocer la cosa en sí como afirma Kant.

El conocimiento ni es por un lado trascendente, pues conocería las cosas externas, ni tampoco es inmanente porque tan solo conocería las ideas; es pues, trascendental, conoce los fenómenos que es lo mismo que decir las *cosas en mí*. He aquí la distinción que hace Kant entre el fenómeno y el noúmeno (la cosa en sí).

Kant defiende que los noúmenos, las cosas en sí, son inaccesibles para el ser humano; no somos capaces de conocerlas ya que, en el momento de conocerlas, ya están en mí y, por consiguiente, impregnadas de mi subjetividad. Por otro lado, los noúmenos están fuera del espacio y del tiempo. Las cosas que se nos presentan y sus manifestaciones no son otra cosa que los fenómenos:

Frente a este panorama surge una pregunta medular: ¿Es lícito afirmar que Kant no hizo metafísica en sus trabajos? No sería correcto una afirmación radical frente a esta cuestión. En sus obras más destacadas, en sus críticas, especialmente en su obra *Crítica de la Razón Pura*, Kant

desarrolla una metafísica para llegar a la conclusión de que no es posible hacer metafísica. Esto, sin lugar a duda, favorece su incompreensión o malinterpretación:

“Podemos considerar tres momentos capitales de lo que ha sido Kant para la filosofía posterior: el idealismo alemán, el neokantianismo y el momento presente [...] Fichte viene a decir esto: “A Kant no se lo ha entendido bien, yo lo he entendido, quizá mejor que Kant mismo”. Toma un punto de vista distinto del de Kant para explicar a este, y entonces Fichte y los demás idealistas hacen sus filosofías respectivas. Lo hacen, pues, con Kant, lo que Kant no hizo; dicho en términos generales: los tres grandes idealistas -Fichte, Schelling y Hegel- pretenden hacer la metafísica que Kant no llegó a hacer”. (Marías, 2017, pp. 289-290)

Surgirá el movimiento *neokantiano*. El nombre es de por sí una declaración de intenciones, pues no son exactamente kantianos en cuanto tal.

“Como este neokantismo no es simplemente kantismo, tiene que haber habido algo en medio, que justifique esa partícula ¿Qué es esto? El positivismo (desde los años 1835-40 hasta 1880, aproximadamente). Por lo tanto, los neokantianos son positivistas que dejan de serlo, que vienen del positivismo; esto es lo que determina la índole de la filosofía neokantiana” (Marías, 2017, p. 290)

Recordemos que el positivismo niega cualquier posibilidad a la metafísica. Su interés se centra en las ciencias experimentales y positivas. Entienden la filosofía como una teoría de ciencia positiva. El objeto de Kant en su *Crítica a la Razón Pura* es delimitar las posibilidades del conocimiento; idear una teoría filosófica de la ciencia, concretamente las matemáticas y la física de Newton y rechazar, por imposibilidad, la metafísica tradicional. Esto es lo que a solo atienden los neokantianos, permeados de positivismo con tendencias a convertirse o reducir la reflexión filosófica a una teoría de la ciencia positiva. Kant es mucho más que eso, así como el idealismo alemán.

Kant se cuestiona si la metafísica es posible como ciencia. Llegará a la conclusión de que no es posible. No obstante, no negará la metafísica como un afán del ser humano, con una tendencia natural confirmada por el paso del tiempo y el devenir de los siglos, por consiguiente, algo inscrito en la naturaleza del ser humano que le hace tener reflexión metafísica.

## Husserl, padre de la fenomenología y maestro de Edith Stein

La influencia de Kant en todas sus derivas tales como el neokantismo, cobran una notable influencia en el pensamiento alemán del siglo XIX e inicios del XX. Por consiguiente, interpelará necesariamente tanto a Husserl como a Stein y su entorno.

Con el fallecimiento de Hegel en 1831 vendrá un tiempo de crisis filosófica. Crisis tan profunda capaz de haber podido enterrar a la propia filosofía. Gran parte de esta crisis viene provocada por el cansancio y el hastío que provoca el abuso dialéctico del idealismo alemán. Surgirá, pues, la necesidad de atenerse a las cosas, a la realidad misma y dejar en reposo las construcciones mentales para descubrir la realidad tal cual es.

“Husserl procede esencialmente de Brentano, por tanto, su tradición filosófica es la de este: católica, escolástica y, en suma, griega. A esto se le añade la influencia de Bolzano, la de Leibniz muy expresamente y la de los ingleses, sobre todo Hume; y, desde luego, el kantismo [...] En torno a Husserl se ha constituido la escuela fenomenológica, notable por su rigor, precisión y fecundidad que tuvo como órgano desde 1913 el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anuario de filosofía e investigación fenomenológica). Entre los fenomenólogos se encuentran los más importantes filósofos de Alemania, sobre todo Scheler y Heidegger, que representan una posición original dentro de la fenomenología” (Marias, 2017, p. 393)

Husserl, arrancará con la fenomenología tras la publicación de su famosa obra: *Investigaciones lógicas* (1900). Publicación que dará lugar al nacimiento de esta corriente de pensamiento. Su motivación inicial será refutar las propuestas del *psicologismo* que ostentaba dar solución a los problemas planteados por la teoría del conocimiento y de la ciencia quedando también sometido a los lazos del positivismo.

Para el psicologismo, el ser humano es un objeto más entre los objetos que hay en la realidad del mundo. No obstante, se trata de un objeto de una notable singularidad y excepcionalidad ¿Qué es lo que le convierte en peculiar? La conciencia y la vida anímica que consideran una realidad sustancial. La psicología positivista buscaba hacer una física del alma, algo que le reprochará con mucha firmeza Husserl ya que pensaba que era un grave reduccionismo considerar exclusivamente a la persona desde un punto de vista empírico, anegando otras realidades sumamente importantes y propias de la condición humana.

“El relativismo específico hace esta afirmación: para cada especie de seres capaces de juzgar, es verdadero lo que según su constitución o según las leyes de su pensamiento deba tenerse por verdadero...la constitución de una especie es un hecho. Y de hechos sólo pueden sacarse hechos. Fundar la verdad en la constitución de una especie...significa darle, pues, el carácter de un hecho. Pero esto es un contrasentido. Todo hecho es individual, o sea, determinado en el tiempo. Pero hablar de una verdad temporal sólo tiene sentido refiriéndose a un hecho afirmado por ella (caso de que se una verdad de hecho) más no refiriéndose a ella misma”. (Husserl, 2006, pp. 113-114).

El problema reside, según Husserl, en la falta de claridad de lo que es un concepto. Propone un viaje filosófico al fondo del concepto considerándolo como tal y libre de consideraciones acerca de su naturaleza o realidad. De este modo se podrán provocar conexiones puras entre conceptos en un ‘espacio’ de asilamiento completo y soledad entre los entes conceptuales idénticos a sí mismos.

Husserl estaba convencido de que debía de hacerse una teoría del conocimiento puramente conceptual evitando todo conocimiento previo o influencia; un empezar de cero y libre de influencias o experiencias previas. Es aquí donde aparece la suspensión del juicio o *epoché*, conocida también como *reducción fenomenológica*.

Para estudiar las vivencias en cuanto tal es imposible emplear conocimientos previos, por consiguiente, se ha de modificar el modo habitual de experimentar tales vivencias. En toda vivencia, según Husserl, entra en juego el sujeto y el objeto, entidades separadas que a través del conocimiento se ponen en juego y se relacionan. Por lo tanto, en la esencia de las vivencias hay una parte subjetiva (*noesis*) por la actividad de la conciencia que se ejerce con intencionalidad, y un lado objetivo (*noéma*):

“El árbol pura y simplemente, la cosa de la naturaleza es todo menos esto percibido, el árbol, en cuanto tal, que es inherente como sentido preceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido -el sentido de esta percepción, algo necesariamente inherente a su esencia -no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto”. (Husserl, 2013, pp. 296-297).

La fenomenología considera fenómenos válidos aquellos que se den originariamente como cimiento para la posterior interpretación e intelección:

“No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios: que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la intuición originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que ella se da”. (Husserl, 2013, p. 129).

Volver a las cosas mismas será la frase más acuñada en la fenomenología. Husserl defenderá que la filosofía se ha de sostener en las intuiciones primordiales de nuestra vida porque “no pueden satisfacernos significaciones que toman vida -cuando la toman- de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las ‘cosas mismas’”. (Husserl, 2006, p. 218). En este contexto se entrelazan las vidas del profesor Husserl y la alumna Stein.

### **Primer contacto de Stein con la fenomenología**

Hay un primer momento crucial en la vida intelectual de Stein: el encuentro con el profesor *William Stern*. Deseaba asistir a sus clases semanales. Aspiraba inicialmente a doctorarse en Psicología, pero “esta ciencia estaba todavía en pañales: ...le faltaba el necesario fundamento de ideas básicas claras, y que esta ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos”. (Stein, 2005, p. 331). Y es que para nuestra autora, la psicología de Stern, era una psicología sin alma.

Las clases de Filosofía impartidas por Höniswald, filósofo neokantiano, tampoco terminan de llenar a Stein. Fue preparando una ponencia para el seminario de psicología donde se topó con varias referencias de un filósofo que le marcaría especialmente su pensamiento: Edmund Husserl.

Las vacaciones navideñas de 1912 las dedicará a leer la obra de Husserl, *Investigaciones lógicas* (1900)<sup>3</sup>. Muy pronto se sentirá atraída por la fenomenología. Su amigo Georg Moskiewicz le animará a cambiarse de universidad donde imparte clases su admirado Husserl. Con la convicción de que la psicología no llenaba sus expectativas -esa ciencia no le podía proporcionar una explicación clara de lo que es el ser humano- más su intenso flechazo por la fenomenología, motivarán el cambio de universidad.

---

<sup>3</sup> Título en el idioma original: *Logische Untersuchungen. Erste Teil: Prolegomena zur Reinen Logik*.

A mediados del mes de abril de 1917, la joven Edith Stein llega a Göttingen para comenzar sus estudios, al menos por un semestre, en compañía de Husserl y su círculo fenomenológico. La materia que cursó con Husserl estaba relacionada con la última publicación del éste: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913).<sup>4</sup>

Estos cambios supusieron para Stein una transformación en su mentalidad y en su modo de concebir la existencia. Es una época de profunda búsqueda donde se irá configurando la persona que llegará a ser.

Mos, amigo muy querido de nuestra autora y también estudiante de Göttingen, fue un elemento clave para introducir a Stein en la “Sociedad Filosófica de Göttingen”. Esta sociedad fue fundada por estudiantes procedentes de Múnich y discípulos de Theodor Lipps, profesores de psicología; no obstante, todos atraídos por la doctrina y la persona de Husserl.

Se forjaron unos vínculos afectivos muy fuertes. De hecho, los mejores amigos de Stein procederán de este círculo: Roman Ingarden, Hewing Conrad-Martius -su mejor amiga- y Hans Lipps.

Por este grupo, Stein pudo establecer contacto con las primeras lanzas del pensamiento filosófico de aquella época, algo que le marcaría para toda su vida; tanto, que será el comienzo del recorrido hacia su conversión al catolicismo.

Su forma de colocarse ante la realidad dará un giro muy pronunciado pues se verá liberada de todo prejuicio racionalista para adquirir una actitud de apertura intelectual.

### **La cuestión del “Yo”**

En la tesis doctoral de Edith Stein, *Sobre el problema de la Empatía* (1917), ya se aprecian diferencias con su maestro. Concretamente, en un concepto nada baladí: el “Yo”, que, hoy por hoy, le queda un largo camino de desarrollo y profundización.

En las *Investigaciones Lógicas* (1900), Husserl considera el “yo” como algo impersonal entendido como que puede ser el “yo” de cualquier individuo. Este “yo” tiene sus funciones propias, tratadas asimismo a modo general y común: percepciones, juicios, elecciones, deseos, etc. Nada nos

---

<sup>4</sup> Título en el idioma original: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*.

habla el autor de cómo se configura el “yo” de la persona y como ese “yo” se relaciona con otros:

“Cuando Husserl al fin las plantea, gradualmente se mueve hacia una concepción del “yo” como trascendental, autosuficiente y autoconstitutivo, cuya relación con los objetos que se presentan a la conciencia puede definirse sin ninguna referencia a la multiplicidad de egos que pertenecen al mundo real”. (MacIntyre, 2008, p. 177).

El tratamiento del “yo” que Stein hace en su tesis doctoral no nos permite confirmar que lo entiende de la misma manera general que expone su maestro. Para Stein el “yo” individual está configurado en gran parte por la relación empática con los otros “yoes”.

“La conciencia que tenemos de nosotros mismos, explica, se constituye en buena parte a través de la conciencia empática de los otros, y nuestra orientación hacia ellos y de aquí hacia nosotros mismos depende de las situaciones de nuestro cuerpo en relación con el cuerpo de los otros y de nuestra conciencia y sensibilidad corporal. Si Stein tiene razón, ningún “yo” puede tener autosuficiencia y las propiedades autoconstitutivas que Husserl atribuye al yo trascendental”. (MacIntyre, 2008, p. 178).

Prueba de lo anterior es el acento que Stein pone en definir que los objetos perceptibles que se nos dan a la conciencia son los mismos para todas las personas, para mi “yo” y para el “yo” de quien esté junto a mí. Esto es algo que entronca muy de cerca con la percepción realista: objetos independientes de cualquier conciencia particular. Son, pues, objetos que se presentan en un tiempo y un espacio concreto que localizamos a través de los sentidos corporales y “por la relación espacio-temporal con otros cuerpos, incluyendo los cuerpos de otros sujetos que perciben. Los objetos de percepción se constituyen sobre la base de la conciencia de los otros y los juicios de percepción presuponen la existencia de otros preceptores”. (MacIntyre, 2008, p. 178).

El “yo” de Stein es ni más ni menos que mi vida en el sentido más profundo; mi vida y no la de ningún otro, la de cada cual. Es ahí donde se suceden las distintas experiencias de todo tipo: físicas, emocionales, psíquicas, volitivas, espirituales, intelectuales, etc. El estudio del “yo” le servirá a Stein para justificar el concepto tradicional de acto y potencia en *Ser finito y eterno* (1936)<sup>5</sup>, pues es ahí donde transitan, en el ‘yo’.

---

<sup>5</sup> Título en el idioma original: *Endliches und ewiges sein*.

“En este campo nos encontramos con un ente sustraído a la corriente de la vida del yo y presupuesto por él: a saber, sobre las esencias de experiencia (Erlebnis-Wesenheiten). En relación con las unidades de experiencia que llegan y que pasan, ellas son de hecho un primer ente. La vida-del-yo sería un caos inexplicable en el cual nada podría distinguirse si las esencias no se realizaran en él. Estas contribuyen a unificar el yo, a estructurarlo, a diversificarlo; le dan también el sentido y la inteligibilidad” (Stein, 2007, p. 674)

Las experiencias del “yo”, para que sean tales, han de ser comprendidas. De otro modo, no serían tales. Es por esto por lo que Stein habla de *sentido*. Este sentido se puede dar por las esencias, que son unidades de sentido, las cuales no están sometidas a los vaivenes del yo, no dependen de él. Afirma que “sentido y comprensión van de la mano. Sentido significa lo que puede ser comprendido, y comprender significa captar-el-sentido. Comprender (intelligere) lo inteligible (intelligibile) es el ser mismo del *espíritu*, por lo que ha recibido el nombre de intelecto (intellecctus)” (Stein, 2007, p. 674), esto es, captar la unidad de sentido, la esencia.

La cuestión del sentido también es clave para el pensamiento fenomenológico. El sentido principal del ser es, precisamente, el sentido ya que “nos encontramos aquí, por decirlo así, con la fuente primera del sentido y de la inteligibilidad. *Sentido -lógos-*: ¿qué significa esta palabra? No podemos ni explicarlo, ya que es el fundamento último de toda la expresión y de toda explicación...El último fundamento en el sentido comprensible en sí y por sí”. (Ibidem).

Es en este punto donde llegamos al concepto de *esencialidad* o *esencia simple en sentido puro*. Se trata de una *unidad* de sentido o la condición última de conocimiento que no se puede definir, como explica en la anterior cita, sino que tan sólo se nos muestra. Es, pues, la primera evidencia y su fundamento para ser evidenciada porque se remite a sí misma. Este será el conocimiento último y, por consiguiente, las esencias simples. A lo anterior se le ha conocido con el nombre de *atomismo lógico* del que bien se ha servido la fenomenología: “Hay esencias deducidas que se remontan a esencias más múltiples y que deben hacerse comprensibles a través de éstas (por ejemplo, ‘agridulce’). Pero las últimas esencialidades simples ya no pueden ser deducidas las unas de las otras”. (Ibidem, p. 675)

### Puntos diferenciales entre Husserl y Stein

“Todavía no me he atrevido a contarle al maestro estas herejías...” (MacIntyre, 2008, p. 179). En este pequeño extracto de una carta enviada a su colega Ingarden del 3 de febrero de 1917, Edith Stein declara abiertamente con su término ‘herejías’, que hay determinadas cuestiones de las que se está distanciando de su maestro Husserl e, incluso, le provoca un reparo considerable a la hora de manifestárselo.

Pero ¿a qué ‘herejías’ fenomenológicas se refiere nuestra autora? Principalmente, se trata de un acercamiento notable al pensamiento aristotélico. “Sin embargo, constituye también, aunque Stein todavía no se diera cuenta, un pensamiento tomista, que anticipa algunas de sus tesis que va a descubrir con posterioridad en las *Quaestiones Disputatae de Veritate* (1256-1259) de Santo Tomás de Aquino, que reflejan la dirección de su propio pensamiento hacia algo de lo que todavía no era plenamente consciente” (*Ibidem*, p. 180).

Lo anterior no debemos interpretarlo como una desbancada o negación de la fenomenología por parte de Stein sino, más bien como la evolución en el pensamiento de nuestra autora que comienza a distanciarse en algunas cuestiones de su maestro Husserl; no obstante, siempre desde la fenomenología y sin salirse de ella. Husserl, comienza a instalarse en premisas idealistas que hacen que no sólo Stein, sino otros pensadores, discípulos también de Husserl, se distancien del maestro hacían una tendencia fenomenológica realista. Tal es el caso de Max Scheler, Adolf Reinach, Conrad-Martius, entre otros.

Edith Stein tomará como base para iniciar su reflexión crítica a Husserl el concepto de *doble esencia* que aparece en la obra de su maestro *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913)<sup>6</sup>. Ahora explicaremos qué es eso de la doble esencia y como lo interpretan ambos autores. La *esencia* para la fenomenología es el centro nuclear del ser que se manifiesta a la conciencia. Es, además, considerada de dos modos -de ahí la doble esencia-: como *esencia fenomenológica pura*, extraída del acto de intuición que es capaz de captarla y, en segundo lugar, como *esencia real*, esto es, perpetrada en el objeto particular:

---

<sup>6</sup> Título e idioma original: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*.

“Husserl habla en las *Idenn* de la posibilidad de extraer el quid de una cosa individual de la experiencia por la percepción de las esencias (Wesensanschauung) o por la ideación. Esta percepción particular y diferente de toda experiencia toma su contenido en el hecho de la experiencia sin considerarlo como posición de experiencia (Erfahrungssetzung) (a saber, la aceptación de la cosa como algo real) [...] Para Husserl la generalidad forma tanto parte de la esencia en cuanto tal, a pesar de los grados de generalidad dentro del campo de la esencia indicados igualmente por él. La posibilidad de tal concepción descansa decididamente sobre la doble esencia de la esencia que nos ha sido impuesta. No considera más que un solo lado, a saber, el ser esencial y rompe al mismo tiempo el lazo de esencia con la realidad que, sin embargo, no se adhiere a ella exteriormente, sino que le es inherente”. (Stein, 2007, p. 693)

Stein deja claro en este texto que Husserl toma una postura idealista en cuanto a la interpretación de la realidad. Prestemos atención a la afirmación que la autora hace cuando asevera que “la esencia nos ha sido impuesta”. Esto es una premisa clave para el pensamiento fenomenológico. Básicamente, lo que quiere decir, es que la esencia es descubierta por el sujeto sin que éste la proporcione. Por consiguiente, tampoco se puede imputar la esencia a ningún fenómeno psíquico del sujeto pues es anterior a éste y lo convierte en algo trascendental. Está presente en el acto, no es producto del mismo. La esencia señala, pues, un espacio trascendental no empírico que es descubierta por el sujeto. “La doble esencia de la esencia, viene dada por su esencialidad, por su puro ser esencial, de una parte, y de otra, por su respecto a la realidad, es decir, por su realización” (Haya, 2008, p. 822).

Stein deja de manifiesto la posición idealista que está adoptando Husserl y, además, la autora se desvincula en pos del realismo: “Este corte hecho al principio de la separación entre el hecho (Tatsache) y la esencia nos permite comprender sin duda la finalidad de Husserl, es decir, su interpretación idealista de la realidad.” (Stein, 2007, p. 693). Stein reconoce la doble esencia, la diferencia entre ella y su maestro es que el último hace un sesgo entre ambas, de ahí su interpretación idealista de la realidad, y Stein considera ambas.

La posición más acertada para nuestra autora es el realismo, no obstante, se puede observar en el transcurso de su evolución intelectual ciertas incoherencias en forma de ambigüedades hacia un sentido u otro que veremos más adelante.

Una vez descubierto y estudiado a Tomás de Aquino, Stein realiza un serio intento por hacer compatible la fenomenología realista con la tradición metafísica escolástica. Hace una relectura del Aquinate desde la fenomenología e intenta aplicar la validez del método fenomenológico a esta corriente. De hecho, se tratará de la novedad y originalidad que aporta la autora junto a la reivindicación del vigor de la metafísica aristotélico-tomista. Una línea de pensamiento que, de ningún modo, hubiera adoptado Husserl. Stein defenderá el realismo gnoseológico desde la concepción de la doble esencia como plenitud de la misma y reconocerá el hecho de que su maestro lo descubrió. Nunca renegará Stein de su fenomenología.

En su obra *Ser finito y ser eterno* (1950<sup>7</sup>) será donde argumente cómo es la fundamentación del ser real en el ser esencial. Asimismo, se trata de un ejercicio no sólo fenomenológico sino, además, estrictamente metafísico. Husserl entiende su fenomenología como un método puro trascendental sin más -y sin menos-. Se fundamenta en desligarse de toda experiencia previa, de toda referencia adquirida por los actos psíquicos para llegar a la esencia. Este proceso será llamado *epoché*. En este acto no hay ninguna posición metafísica ni ontológica, es tan solo una condición trascendental para que sea posible llegar a la esencia. En realidad, Husserl lo que busca es reivindicar su método como una filosofía primera, previa incluso a la metafísica.

Esto nos puede dar una clave importante ya que a la metafísica se le considera primera, no por ser pura, precisamente porque no se puede llegar a los fundamentos últimos dejando de lado la realidad y su reseña al ser. He aquí la posición nuclear del realismo filosófico. Si por una parte separamos el método y la realidad, nos abocamos a una imposibilidad metafísica y nos situamos en un idealismo gnoseológico. La no separación es clave para la distinción entre el idealismo y realismo; entre la posición de Husserl y la de Edith Stein.

Es pertinente volver a la cuestión de las esencias para no inducir a error o confusión pues, en algún caso, pareciera estar Stein rozando el idealismo. Nuestra autora defiende que “las esencias no deben ser confundidas, y esto va de por sí, con las cosas reales llamadas según ellas. La esencia yo no es un yo vivo y la esencia alegría no es una alegría vivida” (Stein, 2007, p. 675). Sin duda, este planteamiento nos puede parecer profundamente idealista al interpretar que lo principal en la realidad es la

---

<sup>7</sup> Título en el idioma original: “*Endliches und ewiges Sein*”.

idea o lo que se puede definir de la realidad. Por lo tanto, el ser puro es inteligibilidad y sentido ¿No es esto *noema* puro? La idea y no la realidad, que no necesita del acto de pensar para ser, es la esencia pura ¿Cómo resuelve esto la autora? ¿Es esto acaso un idealismo trascendental como el de Kant; el idealismo absoluto de Hegel, o más bien Stein lo que busca es un realismo puro de la idea? Analicemos esta cita de la autora que, sin duda, aporta luz:

“El peligro de interpretar esencialidad por concepto es tal vez todavía más grave (que la confusión anteriormente acusada entre esencia y realidad). Sería un gran malentendido. Formamos los conceptos destacando los signos característicos de un objeto. Tenemos cierta libertad para formarlos; las esencialidades no las formamos nosotros; sino que las descubrimos. Pero en eso no tenemos ninguna libertad: depende de nosotros buscar, pero no encontrar” (Ibidem).

En todo caso, no se puede incluir a Stein en una línea conceptualista que se enmarca en el idealismo inmanentista. En Husserl sí que se da tal idealismo pues terminó por no dar prioridad a la evidencia del contenido ideal frente a los procesos de la conciencia absoluta. En nuestra autora, las esencias, entendidas como contenidos ideales, se sustentan en el Lógos divino. No sólo eso, sino que, además, en Dios, el ser real y el ser de la esencia son lo mismo. De este modo, Stein se aparta de toda inmanencia filosófica. Es por esto por lo que escribe:

“Y de las últimas esencias, que son simples, no podemos quitar nada de ninguna manera. Por eso no pueden ser *definidas* como conceptos. Las palabras empleadas para conducirnos a ellas tienen así -como decía Max Scheler- únicamente el significado de un puntero: vea usted mismo y comprenderá lo que yo quiero decir. *Yo, vida, alegría*, ¿quién podría comprender lo que significan estas palabras sin haberlas experimentado por sí mismo? Pero al experimentarlas, no se conoce solamente su *yo*, su *vida*, su *alegría*, sino que comprende también lo que son el *yo*, la *vida*, la *alegría* en general. Y solamente porque lo comprende, puede conocerse y comprender su *yo*, su *vida* y su *alegría* en cuanto *yo, vida y alegría*”. (Ibidem, pp. 675-676).

Deja, pues, claro que las esencias simples no son de ningún modo conceptos. La diferencia radica en que éstos se construyen por el sujeto a partir de un objeto dado; las esencias simples no, más bien las encontramos sin ningún tipo de constitución por parte del conocimiento. Lo anterior está en sintonía con el pensamiento aristotélico-tomista ya que afirma que el conocimiento es inerrante respecto de lo simple. Que haya elementos

cognoscitivos mínimos es una confirmación del realismo filosófico ya que hace posible la posición de realidad del conocimiento. Esto declara que antes de cualquier construcción del sujeto ante un objeto, le es dado lo real mínimo que queda ajeno a su proceso. Tanto para Tomás de Aquino como para Aristóteles la intuición de lo simple está libre de error. El error se da en la composición y en la división, que es, de por sí, un acto donde está implicado el sujeto. Es por esto por lo que se puede asemejar lo *simple* -entendido como unidad formal indivisible en la tradición-, al concepto fenomenológico de contenido intencional.

### Conclusiones

Si uno advierte donde concluye el pensamiento de Husserl, notablemente inmanentista, por consiguiente, idealista y alejado de toda metafísica, de igual modo que sucede con algunos seguidores suyos más radicales que su maestro -tal es el caso de Heidegger que criticará y abandonará la metafísica-, y el abrazo de Stein a la metafísica aristotélico-tomista sin renegar de la fenomenología en su vertiente realista, se nos hace obligado descender a los detalles de la separación pues, es evidente, a groso modo, los distintos apeaderos donde descansan sus respectivos pensamientos aun partiendo de un tronco común.

Husserl se divorcia de la metafísica, si es que alguna vez estuvo con ella. Stein se suma a la metafísica de corte tradicional permeándola del pensamiento moderno y adecuándolo, a su vez, al realismo. El primero se quedará en una posición propia del idealismo trascendental del que tanto renegó al principio; la segunda, en un realismo ontológico o metafísica realista.

Se advierte también en Stein dos fases respecto a su maestro: una primera muy crítica y la siguiente más condescendiente y comprensiva hasta el punto de, en ocasiones, no tener clara su posición. Stein, simpatizaba con alguna posición idealista.

Husserl llegará a confirmar que no somos capaces de reconocer la realidad en sí sino como nos aparece, su representación; se trata de una construcción de nuestra subjetividad. Por lo tanto, la realidad es construcción subjetiva del sujeto. En su obra *Ideas* defiende que no tenemos otro acceso al conocimiento de un objeto investigado que por medio de su *sentido*. Debemos explorar la *génesis* de este sentido, su origen, que no es otra cosa que el yo trascendental. La observación *inmanente* descubre el

sentido en la conciencia o cómo ella constituye el sentido. En definitiva, un ser *para mí* que me es posible concebirlo, pero que no es *en sí*.

Ese *para mí* significa que recae en mi conciencia y tomo conciencia de su realidad ontológica. Empero, ese objeto existe antes de que yo tome conciencia de él. La conciencia es pues la condición necesaria para percibir el objeto, pero no para que exista. Se puede enmarcar también en un idealismo epistemológico donde prima la conciencia en la luz que aporta para la cognición.

No obstante, la conciencia no construye el sentido de las cosas, sino que descubre el sentido que le es revelado por el propio objeto. La conciencia es condición necesaria para comprender un ser, pero no para que exista.

En Kant, el idealismo metafísico es un idealismo metafórico. Considera, como también Husserl, que la realidad es un producto de la conciencia humana. La subjetividad es la única entidad absoluta y autónoma de su existencia. La conciencia es necesaria para que el mundo exista.

En la obra de Stein *Introducción a la filosofía* es donde hace su crítica sistemática al maestro. Es una refutación indirecta, sutil y velada a través de sus objeciones directas a Kant y Berkeley. Stein repara en asemejar el pensamiento de Husserl con el de Berkeley.

No obstante lo anterior, hay momentos, en especial durante el periodo de los años 20 y 30, donde hay ciertas incoherencias o debilidades personales en la defensa de su maestro Husserl. Stein salvaguardará a su maestro, muy forzosamente a mi juicio, explicando que el idealismo de Husserl es una conclusión personal del autor y que, en ningún caso, se trata del fruto de sus investigaciones fenomenológicas.

En el congreso de Junsy (1932), argumentó que las *Investigaciones Lógicas* y las *Ideas*, obras ambas de Husserl que representan la primera etapa y su segunda etapa con tendencia más claramente idealista, son compatibles y no hay ruptura en su pensamiento. Ciertamente, de algún modo, descoloca al estudiar el desarrollo de su pensamiento, pero quizá haya otras causas más allá de lo intelectual que hagan a Stein justificar así a su maestro.

Fuera lo que fuere, queda claro que Husserl se orienta hacia un idealismo trascendental muy próximo al planteamiento de Kant y su discípula abraza una ontología realista fundamentada en la tradición aristotélico-tomista. Quizá, la diferencia fundamental entre ambos se trate

de que para Husserl el sentido de las cosas depende de la existencia de una comunidad de mónadas, entendiendo éstas como una concretización del yo trascendental y dándolas el rango del único ser absoluto; para Stein, el sentido de las cosas depende de Dios, que es el único ser absoluto.

### BIBLIOGRAFÍA

- GAMBRA, Rafael (1981). *Historia sencilla de la Filosofía*. Ed. Rialp (Madrid).
- HAYA, Fernando (2008). *El marco fenomenológico y el realismo metafísico en el pensamiento de Edith Stein*. Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra (Pamplona).
- HUSSERL, Edmund (2006). *Investigaciones Lógicas I*. Alianza Editorial (Madrid).
- HUSSERL, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Ed. UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica. Colección Filosofía contemporánea (México).
- KANT, Emmanuel (1978). *Crítica a la Razón Pura*. Ed. Alfaguara (Madrid).
- MACINTYRE, Alasdair (2008). *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*. Ed. Nuevo Inicio. (Granada).
- MARÍAS, Julián (2017). *Historia de la Filosofía*. Ed. Alianza Editorial (Madrid).
- STEIN, Edith (2007). *Obras completas III. Escritos Filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*. Ed. Monte Carmelo. Espiritualidad. El Carmen. (Madrid).

# THOMAS KUHN ȘI GEOMETRIA HIPERBOLICĂ

Adrian HAGIU<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i56.115>

**Abstract:** *In the present study, we propose a discussion from a Kuhnian perspective on the status of revolutions in mathematics in general; and in particular, we will query to what extent we can say that hyperbolic geometry produces such a scientific revolution. Given that this debate already possesses its own intellectual history, we will attempt to substantiate the proposed thesis – namely, that the emergence of hyperbolic geometry indeed triggered a revolution within mathematics, though one that must be interpreted in a particular way – by pursuing four specific objectives: (1) an exposition of Euclid’s ideas; (2) an overview of several historical leaps in the attempt to prove Euclid’s fifth postulate; (3) an incursion into Kuhn’s views on the structure of scientific revolutions; and (4) a reflection on whether Kuhn’s concepts are applicable to the development of hyperbolic geometry. As the nature of this work is both historical and philosophical, we will approach the aforementioned ideas and concepts through descriptive and hermeneutic methods. Furthermore, the present study is significant within the broader landscape of philosophical inquiry as, on the one hand, it not only interrogates the role of scientific revolutions within mathematics but, on the other hand, also offers an opportunity to highlight the philosophical importance of hyperbolic geometry in shaping the very way that people perceive space.*

**Keywords:** *Kuhn, Euclid, scientific revolution, hyperbolic geometry, philosophy of science.*

## Introducere

În literatura de specialitate găsim lucrări în care se discută despre importanța ideilor lui Thomas Kuhn<sup>2</sup> și despre modul în care acestea pot fi aplicate în matematică în general. Este, așadar, prielnică o reflecție asupra

---

<sup>1</sup> “Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi, Romania.

<sup>2</sup> Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, traducere de Radu J. Bogdan, prefață de Mircea Flonta, București, Humanitas, 2008.

geometriei hiperbolice și asupra schimbării înțelegerii spațiului<sup>3</sup> care a survenit odată cu aceasta. Desigur, după cum vom arăta, geometria hiperbolică face parte din geometriile neeuclidiene, adică acele geometrii care contrazic axioma a cincea din setul stabilit de Euclid. Ne interesează numai de cât dacă aceste geometrii neeuclidine – în speță, geometria hiperbolică – au produs o revoluție în matematică, în sensul dat de Kuhn.

Mai simplu, teza lucrării de față este aceea de a justifica, urmând o direcție a criticii lui Kuhn că într-adevăr apariția geometriei hiperbolice a produs o revoluție în matematică, dar această revoluție trebuie interpretată într-un anume fel. Ca atare, obiectivele prezentului studiu sunt următoarele: 1) menționarea ideilor fundamentale (a sistemului de axiome) care se găsesc în „Elementele” lui Euclid; 2) prezentarea câtorva momente importante din istoria geometriei care au condus către o nouă înțelegere a spațiului, adică trecerea în revistă a principalelor idei ale unor matematicieni precum Saccheri, Lambert, Legendre, Lobachevsky, Bolyai, Gauss etc.; 3) întoarcerea către *Structura* lui Kuhn și prezentarea elementelor acesteia și 4) o discuție pe marginea dezvoltării geometriei hiperbolice și contextualizarea dezbarerii cu privire la existența revoluțiilor științifice în matematică.

Vom încerca să argumentăm teza propusă în studiul de față gândind deopotrivă istoric și hermeneutic, cu scopul de a conduce discuția către unele considerații metafizice – pentru că marea provocare a unei revoluții științifice, după cum arată Kuhn în capitolul al X-lea al cărții – capitol problematic, de altfel, și adesea criticat de filosofia științei –, este aceea de a schimba modul în care privim lumea.

### **Dezvoltarea geometriei hiperbolice**

„Elementele” lui Euclid reprezintă primul tratat important de geometrie. Matematicianul antic a reușit să adune laolaltă rezultatele acelor timpuri, propunând însă și unele noutăți. De altfel, în această lucrare apar pentru prima oară formulate axiomele pe baza cărora geometria s-a

---

<sup>3</sup> Recent, Mircea Dumitru și Liviu Ornea, pornind de la teoremele de scufundare ale lui Nash, au vorbit despre preeminența geometriei euclidiene, dovedind, încă o dată, că modelele geometriei neeuclidiene sunt întemeiate în geometria euclidiană (Dumitru, Mircea, Ornea, Liviu, „On the Preeminence of Euclidean Geometry: Nash’s Embedding Theorems”, în *Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 56, pp. 47-57, 2025. <https://doi.org/10.1007/s10838-024-09684-7>).

dezvoltat în următoarele câteva sute de ani. Acest „sistem axiomatic” – în terminologia de astăzi – al lui Euclid a condus la ceea ce noi numim geometrie euclidiană. Evoluția geometriei (în general) are un parcurs mai complicat decât ar părea la o simplă privire. Bogdan Suceavă arată, de exemplu, că noțiunea de curbură (care este esențială înțelegerii geometriei „moderne”) a apărut prima oară în scrierile medievalului Nicole Oresme (1323-1382) și că există asemănări cu ceea ce demonstra Riemann câteva sute de ani mai târziu<sup>4</sup>. De aceea, scopul acestei secțiuni este a lămuri modul în care, plecând de la axiomele lui Euclid, au apărut celelalte tipuri de geometrie, interesându-ne numai de cât geometria hiperbolică.

Euclid (325-265 î.Cr.) a oferit în „Elementele”<sup>5</sup> un mod „a face” matematică. Chiar dacă, așa cum observă Ian Stewart, cele treisprezece cărți ale Elementelor se succed într-o ordine logică, fiind prezentate aspecte atât de geometrie plană, cât și de geometrie în spațiu – punctul culminant fiind demonstrația faptului că există exact cinci corpuri regulate: tetraedrul, cubul, octaedrul, dodecaedrul și icosaedrul<sup>6</sup> –; postulatele gânditorului antic au rămas pentru matematica modernă o provocare. Dincolo de aspectele filosofice ale modului euclidian de gândire și de diversele polemici care au apărut de-a lungul vremii<sup>7</sup>, „Elementele” îi fascinează încă pe matematicieni prin modul admirabil în care au fost organizate și prin faptul că Euclid a dezvoltat geometria plană pornind de la o listă de definiții ale termenilor geometrici, cinci „noțiuni comune” referitoare la mărimi și celebrele cinci axiome<sup>8</sup>, dintre care a cincea a fost cea contestată și

<sup>4</sup> Bogdan Suceavă, „Space and its deformations in the works of Nicole Oresme and Bernhard Riemann”, în *Rev. Roum. Philosophie*, 67, 2, pp. 303–311, București, 2023.

<sup>5</sup> Trebuie spus că nu știm foarte multe despre Euclid, acesta fiind cunoscut mai ales prin lucrările de matematică rămase. De asemenea, trebuie menționat că „Elementele” se găsesc traduse în limba engleză, în trei volume; traducerea fiind semnată de T.L. Heath și publicată în 1908 cu titlul: *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, Cambridge: at the University Press.

<sup>6</sup> Ian Stewart, *Îmblânzirea infinitului. Povestea matematicii*, traducere de N. Gutium, București, Humanitas, 2011, p. 29.

<sup>7</sup> O discuție asupra acestor chestiuni se găsește, în limba română, de pildă, în Marin Țurlea, *Filosofia matematicii*, București, Editura Universității din București, 2002.

<sup>8</sup> John G. Ratcliffe, *Foundations of Hyperbolic Manifolds*, Second Edition, Springer, 2006, p. 1.

contrazisă. În sfârșit, iată cele cinci postulate, adică axiome<sup>9</sup>, parafrazate și adaptate limbajului actual<sup>10</sup>:

1. Pentru oricare două puncte există o dreaptă care le unește.
2. Orice dreaptă poate fi prelungită indefinit.
3. Pentru orice punct dat și orice segment dat, se poate construi un cerc cu centrul în punctul dat și având raza egală cu lungimea segmentului dat.
4. Toate unghiurile drepte sunt egale.
5. Dacă o dreaptă coplanară cu alte două drepte le intersectează și formează cu acestea unghiuri interne, de aceeași parte, cu suma mai mică decât două unghiuri drepte, atunci cele două drepte se intersectează în acea parte a secantei în care suma celor două unghiuri este mai mică decât două unghiuri drepte.

Desigur, nu vom discuta mai departe fiecare axiomă în parte, ci ne vom opri la cea de-a cincea. Se poate observa, de altfel, că enunțul acesteia este ceva mai complicat decât enunțurile celorlalte. Bunăoară, aproape două milenii a existat bănuiala că această a cincea axiomă ar putea fi dedusă din primele patru. Despre câteva încercări în acest sens vom discuta mai jos. Ceea ce este însă interesant de menționat este că există câteva afirmații echivalente cu postulatul al V-lea; de exemplu:

- „1. Printr-un punct nesituat pe o dreaptă se poate duce cel mult o paralelă la acea dreaptă;
2. Două drepte paralele tăiate de o secantă formează cu aceasta unghiuri alterne interne egale;
3. Suma unghiurilor într-un triunghi este egală cu suma a două unghiuri drepte;
4. Două drepte paralele cu o a treia sunt paralele între ele;
5. Toate triunghiurile au aceeași sumă a unghiurilor lor;
6. Prin orice punct interior unui unghi se poate duce o dreaptă care să intersecteze laturile unghiului;
7. Există triunghiuri asemenea, dar neegale;
8. Punctele dintr-un semiplan situate la o distanță dată de o dreaptă dată formează o dreaptă;

---

<sup>9</sup> Euclid, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, Volume 1, trans. by T.L. Heath, Cambridge: at the University Press, 1908, pp. 154-155.

<sup>10</sup> Vasile Oproiu, „Despre postulatul V al lui Euclid”, în *Recreații matematice*, II(1), 2000, pp. 23-26, p. 24.

9. Pentru oricare trei puncte necoliniare există cercul circumscris;
10. Linia mijlocie într-un triunghi este egală cu jumătatea bazei;
11. În orice triunghi dreptunghic este valabilă teorema lui Pitagora<sup>11</sup>.

Cel mai adesea, încercările de a deduce postulatul al cincilea (din primele patru) sau de a-l contrazice au venit ca replică la prima afirmație de mai sus. De altfel, anticipând, tocmai în acest mod a apărut geometria hiperbolică: negând postulatul al cincilea al paralelelor; adică acceptând că printr-un punct exterior unei drepte se pot duce mai multe paralele la dreapta dată (sau nu se poate duce niciuna). Aceste lucruri au fost evidențiate de Lobachevski și de Bolyai, interesante fiind și unele observații timpurii ale lui Saccheri, Lambert și chiar Legendre, asupra cărora ne oprim mai departe.

Giovanni Girolamo Saccheri (1667-1733) a fost un matematician, filosof și teolog italian, care în anul morții sale, 1733, a scris o lucrare de geometrie<sup>12</sup> în care, printre altele, a postulat că una dintre următoarele afirmații trebuie să fie adevărată:

- 1) Suma unghiurilor unui triunghi este egală cu  $\pi$ .
- 2) Suma unghiurilor unui triunghi este mai mică decât  $\pi$ .
- 3) Suma unghiurilor unui triunghi este mai mare decât  $\pi$ .

Acest fapt i-a permis să folosească metoda reducerii la absurd, în sensul că dacă a doua ipoteză și a treia sunt false, atunci prima trebuie să fie adevărată.<sup>13</sup> Totuși, prima afirmație, după cum am constatat mai sus, este echivalentă cu postulatul al cincilea al lui Euclid; iar dacă Saccheri a crezut că a treia afirmație duce la o contradicție în primele patru axiome, se pare că dovezile acestuia au fost întrucâtva greșite, pentru că, altfel, ar fi reușit să demonstreze postulatul paralelelor<sup>14</sup>.

De asemenea, Johann Heinrich Lambert (1728-1777) a fost matematician, fizician și astronom, având diverse contribuții în domeniile amintite. A avut însă și unele contribuții cel puțin interesante în ceea ce numim geometrie neeuclidiană. Bunăoară, în *Theorie der Parallellinien*,

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>12</sup> Gerolamo Saccheri, *Euclid Vindicated from Every Blemish*, Edited and Annotated by Vincenzo De Risi, Translated by G.B. Halsted and L. Allegri, Birkhäuser, 2014.

<sup>13</sup> Jeremy Gray, „Non-Euclidean Geometry – A Re-interpretation”, in *Historia mathematica*, 6, 1979, pp. 236–258, p. 238.

<sup>14</sup> Sverrir Thorgeirsson, *Hyperbolic geometry: history, models, and axioms*, Uppsala University, 2014, p. 4.

lucrare a lui Lambert ce avea să fie publicată postum, în 1786, de către Johann Bernoulli (al treilea)<sup>15</sup> găsim câteva mențiuni importante cu privire la postulatul al cincilea al lui Euclid. Se pare că Lambert ar fi citit lucrarea lui Saccheri, întrucât a susținut, precum matematicianul italian, că dacă suma unghiurilor unui triunghi este mai mare decât  $\pi$ , atunci fiecare triunghi are suma unghiurilor mai mare decât  $\pi$ ; și, mai mult, a derivat o contradicție asupra acestui fapt. Desigur, afirmația „într-un triunghi suma unghiurilor este mai mică decât  $\pi$ ” nu a considerat-o eronată<sup>16</sup>. În sfârșit, mai spunem că Lambert a oferit o formulă pentru a calcula aria unui triunghi hiperbolic<sup>17</sup>. Astfel, produsul dintre aria unui triunghi hiperbolic și o constantă  $C$  este egal cu diferența dintre  $\pi$  și suma unghiurilor triunghiului. Constanta menționată înmulțită cu minus va deveni mai târziu curbura gaussiană a unui plan hiperbolic. Roger Penrose arată că formula indicată seamănă cu o formulă dată de Thomas Hariot (1560-1621) pentru aria unui triunghi sferic, anume: aria unui triunghi sferic este egală cu produsul dintre pătratul razei sferei și diferența (de această dată) dintre suma unghiurilor triunghiului și  $\pi$ <sup>18</sup>.

În sfârșit, Adrien-Marie Legendre (1752-1833) a fost un alt matematician pentru care postulatul al cincilea a fost o provocare. Deși este cunoscut și pentru alte contribuții, cum ar fi, de pildă, transformarea care îi poartă numele, încercările acestuia de a demonstra postulatul amintit au eșuat. Legendre a folosit definiția defectului unui triunghi – dacă suma unghiurilor unui triunghi este mai mică decât  $\pi$ , defectul reprezintă diferența dintre  $\pi$  și suma unghiurilor – pentru a demonstra că, de fapt, suma unghiurilor este egală cu zero. Mai târziu, modelul lui Beltrami a confirmat faptul că Legendre greșise<sup>19</sup>.

Pe de altă parte, Nikolai Lobachevsky (1792–1856) și János Bolyai (1802–1860) au avut idei revoluționare în ceea ce privește postulatul al cincilea al lui Euclid. Aproape în aceeași perioadă, în mod independent, cei doi matematicieni au contestat axioma paralelelor și au reușit să

<sup>15</sup> Jeremy Gray, *Worlds out of nothing: a course in the history of geometry in the 19th Century*, London, Springer, 2011, p. 85.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>17</sup> Roger Penrose, *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*, London, Jonathan Cape, 2004, p. 43.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>19</sup> Jeremy Gray, *Op. cit.*, p. 225.

demonstreze unele rezultate importante. Chiar dacă, odată cu aceștia, Carl Friedrich Gauss (1777-1855) lucra deja și el la o teorie care să contrazică postulatul amintit, dar cel din urmă și-a publicat descoperirile ceva mai târziu. De altfel, se pare că Gauss „descoperise” geometria hiperbolică înaintea celorlalți doi<sup>20</sup>.

Lobachevsky, Bolyai și Gauss au oferit prin cercetările lor o bază sintetică asupra geometriei neeuclidiene; le-a lipsit însă un model analitic pentru o astfel de geometrie. Mai mult, ei nu au demonstrat că această geometrie neeuclidiană este consistentă; acest lucru a fost arătat ceva mai târziu, odată cu apariția unui model. Lobachevsky, de exemplu, a descoperit câteva formule pentru trigonometria neeuclidiană și a constatat că pe baza acestora se poate deduce că geometria neeuclidiană este consistentă<sup>21</sup>; cu alte cuvinte, sistemul axiomatic al acesteia este consistent. Totuși, dincolo de aceste mențiuni trebuie spus că contribuțiile acestuia s-au bazat pe primele patru axiome din sistemul lui Euclid, iar postulatul al cincilea, numit adesea și „axioma hiperbolică”, în acest context, capătă următoarea formulare: „Dată o dreaptă și un punct exterior acesteia se pot construi prin acest punct mai multe paralele la dreapta dată”.

În sfârșit, consistența geometriei hiperbolice, după cum am amintit, a apărut odată cu modelele pentru aceasta, fapt pentru care a fost nevoie de unele contribuții ale lui Euler, Gaspard Monge și, din nou, Gauss (mai ales cu privire asupra noțiunii de curbura)<sup>22</sup>. Modelele au apărut în scrierile lui Eugenio Beltrami (1835-1900), Felix Klein (1849-1925) și Henri Poincaré (1854-1912), spre sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea. Aceștia au creat modele pentru geometria hiperbolică și, ca atare, abia odată cu acestea i-au demonstrat consistența.

Am amintit mai sus despre constanta  $C$  din formula lui Lambert că a condus la ceea ce mai târziu s-a numit curbura. Ne survine, așadar, întrebarea: ce este curbura? Ce este curbura unei curbe, de exemplu? Dar a unei suprafețe? Intuitiv, curbura arată modul în care o curbă din plan, de pildă, este brusc „îndoită”; altfel spus, arată cât de deviată este această curbă într-un punct față de tangenta dusă în același punct. De altfel, se

---

<sup>20</sup> Michael Hvidsten, *Exploring geometry*, Draft: October 18, 2012, p. 265.

<sup>21</sup> J.W. Cannon, W.J. Floyd, R. Kenyon, and W.R. Parry, „Hyperbolic geometry”, MSRI Publications 31, 1997, pp. 59-115, p. 62.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 62.

poate observa că pentru studiul unor curbe (dar la fel și în cazul suprafețelor) noțiunea de curbura este indispensabilă.

Aceasta a fost introdusă de Gauss. Bunăoară, în „Cercetare generală asupra suprafețelor curbe”, Gauss notează în paragraful al VI-lea următoarele: „Pentru studiul relațiilor de cantitate, ni se pare util să introducem, în teoria suprafețelor curbe, câteva noțiuni noi. Dacă o porțiune de suprafață curbă, cuprinsă într-un perimetru determinat, vom spune că are drept *curbură totală* sau *integrală* aria figurii care îi corespunde pe suprafața sferică auxiliară. E bine să facem distincție între această curbura integrală și curbura, oarecum specifică, pe care o vom numi *măsură a curburii* și care înseamnă câtul obținut prin împărțirea curburii integrale a elementului de suprafață adiacent aceluși punct la aria respectivului element și care, deci, indică raportul ariilor infinit de mici care se corespund pe suprafața curbă și pe suprafața sferică”<sup>23</sup>. Desigur, în continuarea acestora, în același studiu, Gauss încearcă să exprime formal aceste lucruri, enunțând și demonstrând câteva rezultate, care mai târziu aveau să fie completate de Georg Friedrich Bernhard Riemann (1826-1866).

Acesta din urmă, pe lângă multele contribuții în matematică (nu doar în geometrie), a observat într-o discuție asupra suprafețelor cu măsura de curbura constantă că „Suprafețele cu măsură de curbura pozitivă se pot construi, întotdeauna, în așa fel ca fragmentele de suprafață să se poată deplasa chiar fără a le îndoi, așa ca pe sferă; acest lucru nu e posibil pe cele cu măsură de curbura negativă. Pe suprafețele cu măsură de curbura zero, în afara acestei independențe de poziție a fragmentelor de suprafață, are loc și independența de poziție a direcțiilor, ceea ce nu se întâmplă pe celelalte suprafețe”<sup>24</sup>. Câțiva ani mai târziu, aceste noțiuni și-au găsit formulări ceva mai riguroase – în sensul că progresul limbajului matematic (formal) lua avânt, dar și studiul varietăților riemanniene avansase –, într-o prelegere a lui Tullio Levi-Civita (1873-1941), din 24 decembrie 1916<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> K.F. Gauss, *Cercetare generală asupra suprafețelor curbe*, traducere de Liviu Ornea, p. 6.

<sup>24</sup> Bernhard Riemann, *Asupra ipotezelor care stau la baza geometriei*, traducere de Liviu Ornea, p. 7.

<sup>25</sup> Tullio Levi-Civita, *Noțiunea de paralelism într-o varietate oarecare și determinarea geometrică corespunzătoare a curburii riemanniene*, traducere de Liviu Ornea.

## Thomas Kuhn și *Structura*

În mare măsură, *Structura* lui Kuhn a provocat discuții, critici, propuneri alternative și, probabil, frustrări din partea unor filosofi ai științei. Este o lucrare despre care s-a spus că este cea mai renumită carte despre știință și că cel mai la îndemână mod „de a descrie importanța cărții lui Kuhn este de a spune că el a spulberat miturile tradiționale despre știință, în special miturile empiriste”<sup>26</sup>. Cu alte cuvinte, pentru că în paginile cărții este justificat faptul că între comportamentul științific – adică activitatea științifică propriu-zisă; ceea ce face un chimist în laborator, de exemplu – și teoriile filosofice ale cunoașterii există o discrepanță.<sup>27</sup> Ceea ce a propus Kuhn prin *Structura* a fost „o nouă imagine a științei, o imagine ce se deosebește din multe puncte de vedere de cea consacrată”<sup>28</sup>. Mai mult, lucrarea este apreciată ca una de ruptură, „o revoluție în însăși istoria și filosofia științei”<sup>29</sup>.

Pe scurt, ideile lui Kuhn sunt dezvoltate în jurul câtorva concepte cheie, precum: știință normală, paradigmă, anomalie și criză și, desigur, revoluție. Știința normală, scrie filosoful, „înseamnă cercetare bazată ferm pe una sau mai multe realizări științifice trecute, realizări pe care o anumită comunitate științifică le recunoaște, pentru o vreme, drept bază a practicii ei”<sup>30</sup>. De asemenea, asupra conceptului de paradigmă există, în primul rând, discuții asupra semnificațiilor acestuia; un interpret al operei kuhniene observând că putem distinge, printre altele, un sens „larg” și un sens „restrâns”. În primul caz, „o paradigmă este un ansamblu de idei și de metode care, atunci când sunt combinate, formează atât o perspectivă asupra lumii, cât și un mod de a face știință”<sup>31</sup>; iar sensul restrâns se referă la realizările concrete ale respectivei științe, la găsirea unor exemple sau

<sup>26</sup> Peter Godfrey-Smith, *Filosofia științei: O introducere critică în teoriile moderne*, traducere de Alexandru Anghel, București, Editura Herald, 2012, p. 122.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>28</sup> Mircea Flonta, „Thomas Kuhn și reorientarea istorică în filozofia științei”, în Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, traducere de Radu J. Bogdan, prefață de Mircea Flonta, București, Humanitas, 2008, pp. 5-49, p. 6.

<sup>29</sup> Radu J. Bogdan, „Kuhn, traducătorul și această carte”, în Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, traducere de Radu J. Bogdan, prefață de Mircea Flonta, București, Humanitas, 2008, pp. 51-53, p. 51.

<sup>30</sup> Thomas Kuhn, *Op. cit.*, p. 72.

<sup>31</sup> Peter Godfrey-Smith, *Op. cit.*, p. 125.

modele, care la rândul lor au rostul de a inspira mai departe dezvoltarea aceluși domeniu științific<sup>32</sup>. O observație importantă: Godfrey-Smith menționează că distincția de mai sus nu a fost făcută inițial de Kuhn, acesta din urmă având în vedere, în primă instanță, paradigma în sens restrâns. E foarte simplu acum de gândit faptul că știința normală este ceea ce se petrece în „interiorul” unei paradigme. Dar ce se întâmplă atunci când o asemenea paradigmă se prăbușește? Ce se întâmplă atunci când viziunea asupra lumii oferită de o anumită paradigmă nu mai satisface, în primul rând, necesitățile teoretice (la limită, intelectuale) ale oamenilor de știință? Răspunsul este simplu: o revoluție științifică. De pildă, este binecunoscută schimbarea de paradigmă furnizată de teoriile lui Copernic. Așadar, trecerea de la o paradigmă la alta este cea mai problematică. Cum are loc o astfel de revoluție? Același Godfrey-Smith sintetizează excelent ideile lui Kuhn: „respingerea unei paradigme se întâmplă numai atunci când (1) s-a ajuns la o masă critică de anomalii și (2) a apărut o paradigmă rivală”<sup>33</sup>.

Prin urmare, în cadrul unei teorii științifice apar chestiuni care nu pot fi rezolvate, probleme care nu își găsesc soluția în acea ordine de principii și idei; uneori aceste probleme sunt organizate sub forma unui puzzle și indiferent de direcția (interioară paradigmei) din care sunt abordate, nu pot fi rezolvate. Astfel apare o criză. Odată ce criza este impusă de necesitățile amintite, oamenii de știință – dar poate cel mai corect ar fi să-i menționăm pe filosofii acelei științe – încep să își pună întrebări cu privire la paradigma curentă. Capacitatea de a rezolva vechea problemă din vechea paradigmă pune bazele unei noi paradigme. Însă lucrurile nu sunt chiar atât de simple precum ar părea la o primă vedere. De altfel, această parte a teoriei kuhniene a fost îndelung contestată. Mai spunem că „teoria kuhniană cuprinde două tipuri de schimbare științifică care nu seamănă cu ceea ce ne-ar fi făcut să ne așteptăm filosofii empiriști ai științei. Schimbarea din interiorul științei normale este ordonată și receptivă la dovezi – însă știința normală funcționează în urma încheierii controverselor asupra ideilor fundamentale. Celălalt tip de schimbare – schimbarea revoluționară – presupune o punere la îndoială a ideilor fundamentale, dar acestea sunt episoade în care evaluarea ordonată a ideilor se prăbușește”<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 145.

## O revoluție în geometrie?

Am arătat mai sus că problema mare a geometriei euclidiene a fost axioma a cincea a setului formulat de Euclid și că de-a lungul istoriei unii matematicieni au suspectat enunțul de posibilitatea demonstrării lui. Așadar, în această privință, am putea afirma că odată ce a fost demonstrat că printr-un punct exterior unei drepte se pot construi o infinitate de drepte paralele cu dreapta dată (cazul geometriei hiperbolice) sau niciuna (cazul geometriei sferice), avem de-a face cu o revoluție în geometrie? Desigur, ar fi o revoluție în sensul secund indicat mai sus, o revoluție care contestă o idee fundamentală a geometriei euclidiene. O altă problemă: putem deduce din cele precizate că avem în fața noastră un progres nu doar al geometriei, ci al matematicii în general?

Să lămurim două chestiuni: Thomas Kuhn scrie că „rezultatul muncii creatoare înseamnă progres”<sup>35</sup>; cu alte cuvinte, pentru acesta, a progresa într-o știință ține de capacitatea de a rezolva problemele acelei științe, iar soluțiile acestor probleme au rolul de a fi cât mai precise în timp<sup>36</sup>. Pe de altă parte, progresul este incomensurabil; în general, trecerea de la o paradigmă la alta o face uitată pe cea veche; câștigăm principii și idei noi asupra științei (și asupra lumii), dar pierdem vechea viziune; revenim la exemplul cu revoluția copernicană: oamenii au pierdut viziunea geocentrică asupra lumii odată cu aceasta. În geometrie însă odată făcută trecerea către „noua” geometrie, geometria euclidiană nu și-a pierdut statutul; după cum am amintit mai sus, există chiar o preeminență a acesteia față de geometriile neeuclidiene. Prin urmare, avem de-a face cu o revoluție în geometrie sau nu? Interesant este faptul că filosofii științei când vorbesc despre revoluțiile din matematică au în vedere numai decât rezoluțiile din secolul al XX-lea. De pildă, Ilie Pârnu arată că „sursa principală a interesului pentru aspectul dinamic al cunoașterii matematice au reprezentat-o marile revoluții din matematica secolului XX: revoluția «structurală», revoluția «categorială», revoluția calculatoarelor, matematizarea cvasi-generală a științelor etc.”<sup>37</sup>. Și înaintea acestora ar mai fi, desigur, revoluția provocată discuțiile asupra fundamentelor matematicii. Richard J. Trudeau constată în prefața cărții despre revoluția

---

<sup>35</sup> Thomas Kuhn, *Op. cit.*, p. 227.

<sup>36</sup> Peter Godfrey-Smith, *Op. cit.*, p. 152.

<sup>37</sup> Ilie Pârnu, *Introducere în epistemologie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 255.

geometriei că geometria neeuclidiană, în speță geometria hiperbolică, i-a adus pe oamenii de știință în ipostaza de a se întreba dacă nu cumva știința era ceva diferit de ceea ce crezuseră ei dintotdeauna<sup>38</sup>. Desigur, pentru acesta, apariția geometriei neeuclidiene reprezintă într-adevăr o revoluție; și trebuie să precizăm că afirmațiile lui Trudeau sunt cele ale unui profesor de matematică.

Într-adevăr, în secolul al XX-lea matematica a fost restructurată și putem vorbi de un progres, dar revenim la întrebarea de mai sus: geometria euclidiană încă este predată în școli, încă sunt propuse probleme noi în diverse reviste de specialitate etc. Cum explicăm acest fapt? Michael J. Crowe a scris în 1975 un scurt articol în care a oferit zece legi asupra schimbărilor din matematică, provocator deopotrivă pentru filosofii matematicii cât și pentru matematicieni, împărțindu-i în două tabere. Cea mai importantă lege din lucrarea menționată este legea a zecea, care afirmă că „În matematică nu au loc niciodată revoluții”<sup>39</sup>. Crowe justifică această lege prin apelul la scrierile unor diferiți matematicieni din perioade diferite, precum J.B. Fourier, H. Hankel sau C. Truesdell. Argumentul acestuia constă într-o distincție între două tipuri de descoperiri: unele care, de fapt, sunt transformări ale vechiului domeniu de studiu, cum ar fi transformarea astronomiei din ptolemaică în copernicană; și unele descoperiri care țin mai curând de formă, adică sunt formate noi direcții de cercetare, deci noi domenii, fără a le anihila pe cele vechi – exemplul la îndemână fiind cel al geometriilor neeuclidiene<sup>40</sup>. Totuși, Crowe remarcă acel „în” din legea de mai sus și afirmă că revoluții pot avea loc dacă vorbim de nomenclatura matematică, de simbolism, de metamatematică sau istoriografia matematicii.<sup>41</sup> Așadar, geometria hiperbolică, nu reprezintă o revoluție „în” matematică; cel mult este o transformare, într-o anumită direcție, a geometriei euclidiene, tocmai pentru faptul că nu o anihilează pe cea din urmă. De altfel, Crowe scrie că teoria lui Kuhn poate fi aplicată în istoria matematicii, dar nu „în” matematică.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Richard J. Trudeau, *The non-Euclidean revolution*, Boston, MA: Birkhäuser Boston, 2001, p. viii.

<sup>39</sup> Michael J. Crowe, „Ten ‘laws’ concerning patterns of change in the history of mathematics”, în *Historia Mathematica*, Vol. 2, 1975, pp. 161-166, p. 165.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 162.

Totuși, există destule critici aduse acestei a zecea lege a lui Crowe. De pildă, Joseph Dauben<sup>43</sup> consideră că inovațiile radicale din matematică o alterează și că deși vechea matematică rămâne, aceasta nu mai este semnificativă, trece pe o poziție inferioară<sup>44</sup>. Mai mult, în introducerea la cartea despre revoluțiile din matematică, Donald Gillies scrie că ne putem plasa într-una dintre cele două tabere, pentru că ar trebui să distingem, așadar, două tipuri de revoluții prin analogie cu revoluțiile politice: 1) revoluția din Rusia ar trebui corelată cu ideile lui Crowe, întrucât vechea paradigmă nu este păstrată și 2) revoluția de tip franco-britanic ar trebui corelată cu ideile lui Dauben, întrucât vechea paradigmă rămâne valabilă, însă într-un stadiu inferior<sup>45</sup>.

O altă replică la articolul lui Crowe, pornind de la *Structura* lui Kuhn, a fost dată de Herbert Mehrtens. Pe scurt, conceptele fundamentale kuhniene sunt analizate din perspectiva aplicabilității în matematică. Astfel, Mehrtens arată prin exemple din istoria matematicii modul în care funcționează aceasta. De pildă, acesta scrie că postulatul al cincilea al lui Euclid este o anomalie care a condus la geometrii noi și la răsturnarea metafizicii geometriei.<sup>46</sup> Totodată, „Elementele” lui Euclid ori, dacă vrem, modul în care acesta „face” matematică, reprezintă pentru Mehrtens o paradigmă exemplară<sup>47</sup>. Interesant este că autorul concluzionează că *patternurile* teoriei kuhniene nu sunt întrutotul aplicabile în matematică, dar multe dintre conceptele amintite au un rol în istoriografia matematicii.<sup>48</sup> Cu alte cuvinte, Mehrtens justifică în mare parte legile lui Crowe.

Karen François și Jean Paul Van Bendegem conchid, în urma unei discuții despre legile lui Crowe, că, pe de o parte, dezbateră despre

<sup>43</sup> Joseph Dauben, „Conceptual revolutions and the history of mathematics: two studies in the growth of knowledge”, în Gillies, Donald, (ed.), *Revolutions in Mathematics*, Clarendon Press Oxford, 1992, pp. 49–71.

<sup>44</sup> Konstantinos Nikolantonakis, „Did we have ‘revolutions’ in mathematics? Examples from the history of mathematics in the light of T.S. Kuhn’s historical philosophy of science”, <https://bibnum.publimath.fr/ACF/ACF08013.pdf>

<sup>45</sup> Donald, Gillies, „Introduction”, în Gillies, Donald, (ed.), *Revolutions in Mathematics*, Clarendon Press Oxford, 1992, pp. 1-14, p. 5.

<sup>46</sup> Herbert Mehrtens, „T. S. Kuhn’s theories and mathematics: a discussion paper on the ‘new historiography’ of mathematics”, în *Historia Mathematica*, Vol. 3, 1976, pp. 297-320, p. 304.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 309.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 312.

revoluțiile matematice depinde în mare măsură de semnificația termenilor „revoluție” și „matematică” și nu contează dacă reușim sau nu să oferim un răspuns afirmativ sau negativ întrebării, cât timp astfel este stimulat studiul practicilor matematice.<sup>49</sup> Pe de altă parte, legile lui Crowe pot fi folosite pentru a compara matematica și științele, cu mențiunea că în matematică pot fi interpretate ca fiind legate de modul în care este gândită o demonstrație.<sup>50</sup> În sfârșit, în încercarea de a clasifica revoluțiile științifice, Ladislav Kvasz consideră că geometria hiperbolică ar fi produs o ruptură epistemică de gradul al treilea deoarece modul în care obiectele matematice sunt construite nu este schimbat<sup>51</sup>; dar, adaugă acesta, o astfel de ruptură epistemică reprezintă totuși o revoluție științifică.<sup>52</sup>

### Concluzii și implicații

Geometria neeuclidiană a avut și are o importanță deosebită nu numai în istoria matematicii, dar și în istoria gândirii. Morris Klein, vorbind despre importanța geometriei neeuclidiene, scria că la fel ca „teoria heliocentrică a lui Copernic, legea gravitației a lui Newton sau teoria evoluției a lui Darwin, geometria neeuclidiană a afectat radical știința, filosofia și religia”<sup>53</sup>. Odată cu geometria neeuclidiană a fost clarificată o distincție presupusă întotdeauna implicită: aceea dintre un spațiu matematic și un spațiu fizic<sup>54</sup>. Pe scurt, obișnuința de a gândi euclidian și verificarea „vizuală” a axiomelor sistemului de la începutul „Elementelor” au oferit oamenilor iluzia că geometria euclidiană descrie „perfect” spațiul fizic. De aceea, „odată cu crearea geometriei neeuclidiene, totuși,

---

<sup>49</sup> Karen François, Jean Paul Van Bendegem, „Revolutions in mathematics. More than thirty years after Crowe's 'Ten Laws'. A new interpretation”, în Benedikt Löwe, Thomas Müller (eds.), *Philosophy of Mathematics: Sociological Aspects and Mathematical Practice*, College Publications, London, 2010. Texts in Philosophy 11, pp. 107-120, p. 118.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>51</sup> Ladislav Kvasz, „On classification of scientific revolutions”, în *Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 30, 1999, pp. 201–232, pp. 221-222.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>53</sup> Morris Klein, „Geometrie și adevăr”, în Viorel Barbu (coord.), *Matematica și cunoașterea științifică*, traducere din limba engleză de Elena Mocanu, Iași, Institutul European, 2011, pp. 115-120, p. 115.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 115.

matematicienii, oamenii de știință și laicii au fost obligați, în cele din urmă, să aprecieze că sistemele de gândire bazate pe declarații referitoare la spațiul fizic sunt diferite de acel spațiu fizic<sup>55</sup>.

De asemenea, importante sunt și aplicațiile ulterioare ale geometriei neeuclidiene, cum ar fi, de exemplu, teoria relativității; fără a mai vorbi aici despre disputele filosofice provocate, într-o primă măsură asupra fundamentelor matematicii, cât mai apoi asupra conceptului de spațiu – mai ales asupra concepției kantiene asupra spațiului (și timpului)<sup>56</sup>. Geometria neeuclidiană – în speță, cea hiperbolică – a atras și atenția artiștilor. Bunăoară, M.C. Escher a creat o întreagă serie de opere bazate pe geometria discului Poincaré și a planului hiperbolic; printre cele mai cunoscute opere fiind cele din seria *Circle Limit*.

Prin urmare, este limpede faptul că impactul geometriei hiperbolice în cultura științifică a fost unul esențial. Desigur, rămâne deschisă disputa, după cum am încercat să schițăm în secțiunea precedentă cu privire la măsura în care apariția geometriei hiperbolice a produs sau nu o revoluție științifică în matematică, unde accentul cade pe „în”. Totuși, credem că putem da dreptate taberei care afirmă că, într-adevăr, teoria kuhniană este aplicabilă progresului geometriei, dar cu acele anumite restricții și rețineri, fiind evidente implicațiile acestei geometrii în viața de zi cu zi a oamenilor și asupra înțelegerii lumii. Cu alte cuvinte, teza formulată în introducerea lucrării de față este argumentată în două direcții: 1) în direcția filosofiei naturale, pentru că schimbă perspectiva asupra lumii, după cum am zis, dar și 2) în direcția instrumentalității geometriei hiperbolice.

## BIBLIOGRAFIE

- BIAGIOLI, Francesca, *Space, Number, and Geometry from Helmholtz to Cassirer*, Springer, 2016.
- BOGDAN, Radu J., „Kuhn, traducătorul și această carte”, în Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, traducere de Radu J. Bogdan, prefață de Mircea Flonta, București, Humanitas, 2008, pp. 51-53.
- CANNON, J.W., W. J. Floyd, R. Kenyon, and W. R. Parry, „Hyperbolic geometry”, MSRI Publications 31, 1997, pp. 59-115.

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 116.

<sup>56</sup> Francesca Biagioli, *Space, Number, and Geometry from Helmholtz to Cassirer*, Springer, 2016, p. 189.

- CROWE, Michael J., „Ten ‘laws’ concerning patterns of change in the history of mathematics”, în *Historia Mathematica*, Vol. 2, 1975, pp. 161-166.
- DAUBEN, Joseph, „Conceptual revolutions and the history of mathematics: two studies in the growth of knowledge”, în Gillies, Donald, (ed.), *Revolutions in Mathematics*, Clarendon Press Oxford, 1992, pp. 49–71.
- DUMITRU, Mircea, Ornea, Liviu, „On the Preeminence of Euclidean Geometry: Nash’s Embedding Theorems”, în *Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 56, pp: 47-57, 2025. <https://doi.org/10.1007/s10838-024-09684-7>
- EUCLID, *The Thirteen Books of Euclid’s Elements*, Volume 1, trans. by T.L. Heath, Cambridge: at the University Press, 1908.
- FLONTA, Mircea, „Thomas Kuhn și reorientarea istorică în filozofia științei”, în Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, traducere de Radu J. Bogdan, prefață de Mircea Flonta, București, Humanitas, 2008, pp. 5-49.
- FRANÇOIS, Karen, Van Bendegem, Jean Paul, „Revolutions in mathematics. More than thirty years after Crowe’s ‘Ten Laws’. A new interpretation”, în Benedikt Löwe, Thomas Müller (eds.), *Philosophy of Mathematics: Sociological Aspects and Mathematical Practice*, College Publications, London, 2010. *Texts in Philosophy* 11, pp. 107-120
- GAUSS, K.F., *Cercetare generală asupra suprafețelor curbe*, traducere de Liviu Ornea. <http://gta.math.unibuc.ro/pages/teachlee.html#note>
- GILLIES, Donald, „Introduction”, în Gillies, Donald, (ed.), *Revolutions in Mathematics*, Clarendon Press Oxford, 1992, pp. 1-14.
- GODFREY-SMITH, Peter, *Filosofia științei: O introducere critică în teoriile moderne*, traducere de Alexandru Anghel, București, Editura Herald, 2012.
- GRAY, Jeremy, „Non-Euclidean Geometry – A Re-interpretation”, in *Historia mathematica*, 6, 1979, pp. 236–258.
- GRAY, Jeremy, *Worlds out of nothing: a course in the history of geometry in the 19th Century*, London, Springer, 2011.
- HVIDSTEN, Michael, *Exploring geometry*, Draft: October 18, 2012. <https://new.math.uiuc.edu/public402/Hvidsten.pdf>
- KLEIN, Morris, „Geometrie și adevăr”, în Viorel Barbu (coord.), *Matematica și cunoașterea științifică*, traducere din limba engleză de Elena Mocanu, Iași, Institutul European, 2011, pp. 115-120.
- KUHN, Thomas S., *Structura revoluțiilor științifice*, traducere de Radu J. Bogdan, prefață de Mircea Flonta, București, Humanitas, 2008.
- KVASZ, Ladislav, „On classification of scientific revolutions”, în *Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 30, 1999, pp. 201–232.
- LEVI-CIVITA, Tullio, *Noțiunea de paralelism într-o varietate oarecare și determinarea geometrică corespunzătoare a curburii riemanniene*, traducere de Liviu Ornea. <http://gta.math.unibuc.ro/pages/teachlee.html#note>

- MEHRTENS, Herbert, „T. S. Kuhn’s theories and mathematics: a discussion paper on the ‘new historiography’ of mathematics”, în *Historia Mathematica*, Vol. 3, 1976, pp. 297-320.
- NIKOLANTONAKIS, Konstantinos, „Did we have ‘revolutions’ in mathematics? Examples from the history of mathematics in the light of T.S. Kuhn’s historical philosophy of science”, <https://bibnum.publimath.fr/ACF/ACF08013.pdf>
- OPROIU, Vasile, „Despre postulatul V al lui Euclid”, în *Recreații matematice*, II(1), 2000, pp. 23-26.
- PÂRVU, Ilie, *Introducere în epistemologie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.
- PENROSE, Roger, *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*, London, Jonathan Cape, 2004.
- RATCLIFFE, John G., *Foundations of Hyperbolic Manifolds*, Second Edition, Springer, 2006.
- RIEMANN, Bernhard, *Asupra ipotezelor care stau la baza geometriei*, traducere de Liviu Ornea. <http://gta.math.unibuc.ro/pages/teachlee.html#note>
- SACCHERI, Gerolamo, *Euclid Vindicated from Every Blemish*, Edited and Annotated by Vincenzo De Risi, Translated by G.B. Halsted and L. Allegri, Birkhäuser, 2014.
- STEWART, Ian, *Îmblânzirea infinitului. Povestea matematicii*, traducere de N. Gutium, București, Humanitas, 2011.
- SUCEAVĂ, Bogdan, „Space and its deformations in the works of Nicole Oresme and Bernhard Riemann”, în *Rev. Roum. Philosophie*, 67, 2, pp. 303–311, București, 2023.
- THORGEIRSSON, Sverrir, *Hyperbolic geometry: history, models, and axioms*, Uppsala University, 2014. <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:729893/FULLTEXT01.pdf>
- TRUDEAU, Richard J., *The non-Euclidean revolution*, Boston, MA: Birkhäuser Boston, 2001.
- ȚURLEA, Marin, *Filosofia matematicii*, București, Editura Universității din București, 2002.

# CUNOAȘTEREA REALITĂȚII DIN PERSPECTIVA REALISMULUI CONSTRUCTIVIST

Darius PERSU<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i56.116>

**Abstract:** *The text below deals with the concept of knowledge from the perspective of constructivist realism in the interpretation given to it by Professor Friedrich Wallner in his work Eight Lectures on Constructive Realism. The analysis focuses especially on the first two lectures in the mentioned work, in which the concept of scientific knowledge and that of objectivity in scientific knowledge from the perspective of constructivist realism are defined in extenso, and several arguments are also developed to support the point of view that this perspective is more appropriate for understanding the activity of knowing the realized reality by scientists than those offered by traditional ("naïve") realism and the idealistic paradigm on knowledge.*

**Keywords:** *constructivist realism, idealism, Friedrich Wallner.*

## Introducere

În cadrul științei moderne, tematizarea activității de cunoaștere a fost marcată de la bun început de tensiunea dintre realism și idealism. În timp ce realismul afirmă existența unei lumi obiective, independente de subiect, care poate fi descoperită prin metode științifice riguroase, idealismul consideră că realitatea este "constituită" de categoriile și structurile gândirii noastre. Constructivismul realist propune o depășire a acestei opoziții printr-o perspectivă nouă. Conform acesteia, ceea ce numim „realitate” reprezintă, într-adevăr, o construcție, i.e. o formă de ordonare a experienței noastre, așa cum susțin și adepții perspectivei idealiste asupra cunoașterii. În același timp, această poziție nu neagă însă existența obiectivă a lumii, așa cum pare să fie cazul cu punctul de vedere idealist, ci dorește în primul rând să mute accentul pe înțelegerea faptului că posibilitatea cunoașterii presupune că nu putem avea niciodată acces la o perspectivă „din afara” experienței umane, la ceea ce s-ar putea numi „perspectiva ochiului lui

---

<sup>1</sup> West University of Timisoara, Romania.

Dumnezeu”, și că această presupunere se bazează pe o înțelegere greșită a ceea ce este, de fapt, cunoașterea.

Textul de mai jos tratează conceptul de cunoaștere din perspectiva realismului constructivist în interpretarea dată acestuia de profesorul Friedrich Wallner<sup>2</sup> în lucrarea sa *Opt prelegeri despre Realismul Constructiv*. Analiza se concentrează mai ales asupra primelor două prelegeri din cuprinsul lucrării menționate, în cadrul cărora sunt definite *in extenso* conceptul de cunoaștere științifică și cel de obiectivitate în cunoașterea științifică din perspectiva realismului constructivist și sunt dezvoltate, de asemenea, mai multe argumente pentru susținerea punctului de vedere conform căruia această perspectivă este mai adecvată pentru înțelegerea activității de cunoaștere a realității realizate de oamenii de știință decât cele oferite de realismul tradițional („naiv”) și de paradigma idealistă asupra cunoașterii.

Analiza dezvoltată în continuare cuprinde trei părți. Dintre acestea, primele două caută să redea cât mai fidel structura argumentativă a prelegerilor amintite, în timp ce partea a treia discută unele obiecții formulate în literatura de specialitate împotriva realismului constructivist. Secțiunea de concluzii a textului este dedicată realizării unei scurte comparații între realismul constructivist și așa-numitul „constructivism sociologic” în accepția lui Bruno Latour.

## **1. Renunțarea la înțelegerea tradițională a cunoașterii științifice? Epistemologia în cadrul concepției constructiviste**

Potrivit lui Augustin, experiența timpului este văzută ca fiind ceva de la sine înțeles doar atâta vreme cât aceasta nu este pusă sub semnul întrebării<sup>3</sup>. În opinia lui Fr. Wallner, ne aflăm într-o situație oarecum

---

<sup>2</sup> Friedrich Wallner (n. 1945) a fost până în anul 2010 profesor la catedra de filosofia științei și epistemologie a Institutului de Filosofie din cadrul Universității din Viena, fiind interesat, printre altele, de tematizarea problemelor filosofice ridicate de fizica teoretică, de filosofia limbajului în accepția lui L. Wittgenstein, dar și de teoria, structura și metodologia medicinei chineze tradiționale. Lucrarea sa, *Acht Vorlesungen über den Konstruktiven Realismus*, care constituie punctul de plecare al analizei dezvoltate aici, a fost publicată în anul 1992 și a suscitat încă de la apariția acesteia foarte mult interes pentru comunitatea academică internațională.

<sup>3</sup> Sfântul Augustin 2018, *Confesiuni*, XI, 14, ediție bilingvă, traducere Eugen Munteanu, București: Humanitas, p. 557.

asemănătoare atunci când vine vorba despre tematizarea conceptului de „realitate”, atât în cazul înțelesului dat acestui termen de cunoașterea cotidiană, cât și cazul celui dat de cunoașterea științifică. Ca urmare a acestui fapt, întrebarea „Ce este *de fapt* realitatea?” nu poate fi niciodată abordată cu succes în sensul încercării de a-i oferi acesteia un răspuns definitiv și de necontestat.

Constatarea de mai sus nu este una lipsită de importanță, întrucât adevărul ei ar implica, printre altele, că scopurile unor discipline științifice precum fizica sau epistemologia – definite în mod clasic drept investigații „orientate spre adevăr sau realitate” – ar fi formulate, într-un anumit sens, pe baza unei pretenții despre care știm de la bun început că nu poate fi susținută.

Să luăm în considerare următorul raționament. Să presupunem că există ceva precum „realitatea”, în sensul intuițiilor noastre cotidiene. Problema care se ridică este: „Cum este posibil să știm ce anume este această realitate?” Să presupunem mai departe că o asemenea cunoaștere este făcută posibilă cu ajutorul aparatului nostru senzorial. Cu alte cuvinte, să susținem că, așa cum o facem de obicei, experimentăm realitatea cu ajutorul organelor noastre de simț și prin prelucrarea informației înregistrate realizată la nivelul analizatorilor de la nivelul cortexului cerebral. Cu privire la întrebarea privind cunoașterea realității formulată în modul de mai sus se poate observa însă că, de la bun început, aceasta introduce două concepte distincte ale realității. Condiția de posibilitate a cunoașterii presupune, pe de o parte, existența unui subiect cunoscător și, pe de altă parte, a unui obiect de cunoscut. În felul acesta, întrebarea „Ce este realitatea?” presupune, în chiar formularea acesteia, existența unei relații între un subiect (cel care cunoaște) și un obiect (cel cunoscut). Astfel, problema poate reformulată după cum urmează: „Cum este posibil pentru un subiect să cunoască ceva (ca obiect)?” sau, altfel spus: „Cum poate cineva fi sigur că ceea ce observă la obiectul cercetat este, în realitate, exact așa cum îl percepe?” Formulată astfel, întrebarea ne conduce deja într-un prim impas filosofic. Se pare, așadar, că nu există ceva de felul unui acces direct la realitate. Sau, mai corect spus, că nu există, pentru niciun individ, posibilitatea de a afirma că un asemenea acces direct la realitate există sau nu. Chiar dacă cineva l-ar avea, el nu ar putea oferi niciodată o justificare convingătoare pentru această afirmație. Așa cum spunea Descartes, s-ar putea ca respectiva persoană să viseze în permanență, chiar și atunci când ea crede că are un acces direct la realitate, sau atunci când crede că poate

oferi o justificare pentru această afirmație. Sau, așa cum argumentează Fr. Wallner:

„[...] entweder ist das, was wir <Erkenntnis der Wirklichkeit> nennen, bereits mit der Wirklichkeit identisch, dann wird nicht verständlich, was daran Erkenntnis ist, dann ist es einfach Wirklichkeit; oder ist es die Wirklichkeit da, und dann komme ich zur Erkenntnis der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist Objekt der Erkenntnis, dann wird unklar, mit welchem Recht ich behaupte, dass die Verfahrensweisen, die ich zur Erkenntnis anwende, tatsächlich zur Erkenntnis der Wirklichkeit führen, und nicht zu etwas Anderem.”<sup>4</sup> (Wallner 1992:16)

Dacă înțelegem cunoașterea ca pe o reflectare a realității, presupunem implicit că „ceea ce este cunoaștere este, într-un anumit sens, ceva real – ceva care există chiar și atunci când omul care cunoaște nu există”. (Wallner 1992:11). Această idee presupune însă îndeplinirea unei condiții, anume aceea că între cunoaștere și realitate există un raport de izomorfie – ceea ce, de fapt, reprezintă tocmai chestiunea aflată în discuție. Din aceste motive, în opinia lui Wallner, se poate susține că ceea ce s-a înțeles în mod clasic prin „epistemologie” nu este altceva decât o întreprindere greșită, deoarece aceasta reprezintă încercarea de a „fundamenta cunoașterea fără a o presupune”, sau, așa cum Hegel afirma cu ironie, încercarea de a „învăța să înoți fără a intra în apă.” (Wallner 1992:11) Iar dacă presupunem deja cunoașterea, cum am mai putea revendica o întemeiere a acesteia?

Ca o scurtă paranteză, trebuie menționat că poziția realistă cu privire la concepte precum „realitate”, „adevăr”, „entități teoretice” ș.a.m.d. este, în special în cadrul științelor naturii și al filosofiei științei, poziția care este adoptată în mod obișnuit de marea majoritate a savanților și teoreticienilor științei. Totuși, pozițiile non-realiste primesc astăzi din ce în ce mai multă atenție atât în cadrul filosofiei științei, cât și în cadrul activității științifice propriu-zise, iar dezbateră dintre acestea și realiști este cea care animă în mod deosebit discuțiile actuale din acest domeniu de cercetare.

---

<sup>4</sup> „[...] Fie ceea ce numim «cunoașterea realității» este deja identic cu realitatea însăși, caz în care nu mai este limpede ce ar mai fi aici de cunoscut – [căci – p.m.] atunci avem pur și simplu realitatea; fie realitatea există independent, iar eu ajung să o cunosc ca obiect al cunoașterii, caz în care devine neclar cu ce drept pot eu susține că procedeele mele de cunoaștere conduc, într-adevăr, la cunoașterea realității, și nu la altceva.”(traducerea mea)

O alternativă la paradigma de înțelegere a epistemologiei prezentată mai sus este cea ce profesorul Wallner, în cadrul acestor opt prelegeri, numește prin termenul „realism constructivist”. Prin acest concept, el definește o viziune conform căreia epistemologia este o construcție umană, în cadrul căreia

„[...] der Anspruch der Normativität und der Deskriptivität [der so genannten Wirklichkeit – n.m.] aufgegeben wird, d.h., es geht hier zu zeigen, wie unsere Einsichten sich als solche ausweisen können, ohne dass wir dazu die vorgegebene Wirklichkeit und die allgemeine Verbindlichkeit in Anspruch nehmen.”<sup>5</sup>(Wallner 1992:12)

Se pare că avem, așadar, o nouă modalitate, neconvențională, de a privi problemele și temele centrale ale epistemologiei și filosofiei științei. Ipoteza pe care se sprijină această nouă concepție teoretică poate fi redată, în cuvintele lui Ernst von Glasersfeld, după cum urmează:

„[A]lles Wissen, wie immer man es auch definieren mag, existiert nur in den Köpfen von Menschen und das denkende Subjekt kann sein Wissen nur auf der Grundlage eigener Erfahrung konstruieren. Was wir aus unserer Erfahrung machen, das allein bildet die Welt, in der wir bewusst leben. Sie (die Welt) kann in vielfältiger Weise aufgeteilt werden, in Dinge, Personen, Mitmenschen usw., doch alle Arten der Erfahrung sind und bleiben subjektiv. Auch wenn ich gute Gründe dafür angeben kann, dass meine Erfahrung der deinen nicht ganz unähnlich ist, habe ich keinerlei Möglichkeit zu prüfen, ob sie identisch sind“<sup>6</sup>. (Von Glasersfeld 1997:83).

---

<sup>5</sup> „[...] în cadrul căreia se renunță la pretenția de normativitate și de descriptivitate [a așa-numitei realități – n.m.], adică este vorba de a arăta cum pot fi justificate perspectivele noastre [epistemice – n.m.] ca atare, fără a invoca o anumită realitate dată și obligativitatea noastră de a adera la această presuposiție universală.” (traducerea mea)

<sup>6</sup> „Oricum ar fi definită, întreaga cunoaștere există doar în mintea oamenilor, iar subiectul gânditor nu își poate construi cunoașterea decât pe baza propriei experiențe. Lumea este ceea ce facem atunci când realizăm experiențele pe care le avem, iar acestea singure constituie lumea în care trăim ca ființe conștiente. Această lume poate fi împărțită în multiple feluri – în lucruri, persoane, semeni etc. – dar toate tipurile de experiență rămân și vor rămâne subiective. Chiar dacă pot oferi motive întemeiate pentru a afirma că experiența mea nu este foarte diferită de a ta, nu am nicio posibilitate de a verifica dacă ele sunt identice.” (traducerea mea)

În legătură cu citatul de mai sus, se impun două precizări: mai întâi, Wallner, în cadrul concepției dezvoltate de acesta, vorbește despre un realism constructivist, și nu despre un constructivism radical, așa cum o face E. von Glasersfeld. În al doilea rând, Wallner consideră că poziția constructivismului radical – cel puțin în formularea dată acestuia de H. Maturana, care afirmă, de pildă, că: „dacă nu descriem, atunci construim” – este „o poziție extremă și naivă”. (Vezi Wallner 1992:83). În acest sens, Wallner își dezvoltă poziția teoretică pornind de la, și, totodată, depășind concepția lui Maturana. Cu toate acestea, nu este pe deplin clar dacă Wallner ar evalua citatul din Glasersfeld în același sens cu interpretarea pe care o face poziției lui Maturana. Pentru o eventuală clarificare se poate lua în considerare și următoarea descriere pe care Wallner, într-o discuție avută cu profesorul vienez de fizică cuantică, H. Pietschmann, o face propriei poziții:

„Das Konzept von Erkenntniswelt, das ich vorschlage, steht zwar in einer Beziehung zur Umwelt insofern, als die Umwelt Welt ist, in der wir leben und wir es sind, die Erkenntnis konstruieren. Diese Beziehung zur Umwelt ist also eine, die über den Menschen geht. Sie ist keine Beziehung zur Umwelt, die direkt ist, die berücksichtigen muss, dass einer diese Erkenntniswelt konstruiert, dass die Erkenntniswelt gemacht ist. ... [es] wird in diesem Konzept nicht mehr aus dem Horizont der Umwelt argumentiert, sondern aus dem Horizont des handelnden Menschen. Insofern ist diese Position ein Konstruktivismus, als es um das Handeln geht, und zugleich ein Realismus, da nicht bezweifelt wird, dass es eine Welt gibt. Ich nenne diese Position darum *Konstruktiver Realismus*.”<sup>7</sup> (Wallner 1992:84)

Dacă privim știința prin „ochelarii” constructivismului, devine evident că singura descriere validă a activității de cunoaștere realizată de cercetători este următoarea: omul de știință nu descrie și nici nu poate

---

<sup>7</sup> „Conceptul de lume a cunoașterii pe care îl propun se află într-o relație cu mediul înconjurător în măsura în care acesta este lumea în care trăim, iar noi suntem cei care construim cunoașterea. Această relație cu mediul trece, așadar, prin om. Nu este o relație directă, ci una care trebuie să țină cont de faptul că cineva construiește această lume a cunoașterii, că ea este făcută. (...) Prin acest concept nu se mai argumentează din perspectiva mediului, ci din perspectiva omului care acționează. În această privință, poziția mea este una constructivistă, pentru că pune accent pe acțiune, și totodată realistă, pentru că nu neagă existența unei lumi. Tocmai de aceea o numesc realism constructivist.” (traducerea mea)

descrie o realitate „adevărată”, „externă”, „dată în sine”, ci, mai degrabă, „prin instrumentele și transformările sale teoretice, el produce o realitate.” (Vezi Wallner 1992:13). Aceasta înseamnă că fizicienii, de pildă, în perspectivă constructivistă, nu descriu un aspect al realității atunci când analizează un anumit fenomen cercetat prin intermediul camerei cu aburi, ci, mai degrabă, fragmentează realitatea într-un mod prin care apare ceva ce, în condiții normale, nu ar putea fi observat.

Prin prisma considerațiilor de mai sus, separația clasică între o lume obiectivă, exterioară, și lumea conceptelor prin care oamenii de știință își ordonează lumea este privită de teoreticianul constructivist drept o viziune naivă, demodată și confuză, o viziune care „pe termen lung va ruina știința, întrucât îi subminează valoarea formativă.” (Wallner 1992:12). În schimb, valoarea formativă a concepției constructiviste ar consta tocmai în faptul că ea accentuează importanța și inevitabilitatea acțiunii și deciziei umane în știință – idee pentru care există deja o fundamentare teoretic solidă prin teza Duhem-Quine privind subdeterminarea teoriilor științifice și ca urmare a cercetărilor realizate în cadrul sociologiei cunoașterii științifice care arată că discriminarea făcută de oamenii de știință între teoriile științifice bune și cele slabe nu poate fi justificată niciodată exclusiv pe bază de observații sau predicții empirice<sup>8</sup>.

Este important de subliniat că perspectiva constructivistă de concepere a realității se deosebește clar de celelalte două concepții amintite mai sus. Astfel, spre deosebire de W. Quine care, pornind de la teza subdeterminării teoriilor științifice, ajunge la o formă de scepticism privind posibilitatea de a cunoaște realitatea, respectiv de tezele susținute de unii sociologi ai cunoașterii științifice precum David Bloor, Barry Barnes, H. M. Collins ș.a., care afirmă că realitatea poate fi cunoscută doar relativ la un anumit context, realismul constructivist susține că nu există o realitate independentă de capacitatea noastră de cunoaștere întrucât tot ceea ce putem recunoaște drept realitate include, inevitabil, perspectiva umană. Din această cauză, distincția clasică între știință aplicată și știință pură

---

<sup>8</sup> Este vorba de cercetările dezvoltate de o serie de autori precum D. Bloor, Barry Barnes, Harry Collins ș.a. încă de la începutul anilor 80', grupați în jurul Școlii din Edinburgh și la care literatura de specialitate face referire prin sintagma "Sociology of Scientific Knowledge" (SSK). O introducere extrem de concisă cu privire la tezele centrale ale SSK poate fi consultată în Persu 2021.

devine una artificială, deoarece o teorie a științei din „perspectiva ochiului lui Dumnezeu” nu este un concept inteligibil.

Se ridică aici o întrebare firească: De ce această poziție teoretică nu echivalează, totuși, cu o formă de solipsism? Posibil răspuns: Pentru că realistul constructivist nu neagă existența unei realități „obiective”, materiale sau biologice. El dorește, însă, să clarifice că „ceea ce construim noi ca realitate este altceva decât realitatea materială sau cea biologică. Aceasta din urmă este cea în cadrul căreia viața este posibilă.” (Wallner 1992:17) În lucrarea discutată aici, Wallner face referire la realitatea construită, respectiv la lumea cunoașterii prin termenul „realitate” (*Realität*), iar pentru a se referi la lumea biologică folosește sintagma „realitate de fapt” (*Wirklichkeit*). (Vezi Wallner 1992:81, nota de subsol). Pornind de la această distincție, „realitatea” este lumea construită, iar „realitatea de fapt” este, ca să spunem așa, lumea dincolo de construcție.

## **2. Interdisciplinaritatea ca problemă pentru epistemologia clasică. Noi forme de interdisciplinaritate**

O altă problemă care pare să fie mai bine înțeleasă în cadrul concepției constructiviste decât în cadrul filosofiei tradiționale a științei este așa-numita problemă a interdisciplinarității. Pe scurt, problema constă în a explica cum este posibilă argumentarea interdisciplinară. Ce înseamnă argumentare interdisciplinară? În primul rând, pentru un om de știință, aceasta presupune disponibilitatea de a-și pune sub semnul întrebării propria metodă de cercetare. În raport cu această sarcină, concepția clasică a teoriei științei pune cercetătorul în fața următoarei dileme: „Fie stăpânesc metoda mea în calitate de om de știință, și atunci nu am niciun motiv să mă îndoiesc de ea și de rezultatele obținute prin intermediul ei, fie nu o stăpânesc, caz în care sunt un diletant.” (Wallner 1992:14). Din această perspectivă, pare că teoria clasică a științei nu permite, totuși, posibilitatea argumentării interdisciplinare.

Un al doilea aspect problematic pentru epistemologia și teoria clasică a științei este reprezentat de faptul că savantul clasic (realistul) tinde să înțeleagă activitatea interdisciplinară de cercetare ca pe o formă de înțelegere mai generală, ceea ce reintroduce exact întrebarea de la care se plecase: „Cum este posibilă, de fapt, interdisciplinaritatea?” În locul acestei viziuni, Wallner propune să înțelegem interdisciplinaritatea științifică drept „intrarea într-un spațiu comun”. În opinia sa, aceasta este singura

modalitate care ne dă posibilitatea „să înțelegem mai bine propria disciplină, primind întrebări care, în mod normal, nu ar putea fi tratate în cadrul acesteia.” (Wallner 1992:15) Acest procedeu teoretic este denumit de Wallner „înstrăinare” (*Verfremdung*) sau „strategia înstrăinării”. Din acest punct de vedere, realismul constructivist ar putea fi înțeles ca o formă de „înstrăinare științifică”. În legătură cu această idee, Wallner adaugă teza potrivit căreia: „cea mai semnificativă formă istorică de înstrăinare este, de altfel, filosofia.” (Wallner 1992:18)

Procedura înstrăinării are în vedere faptul că înțelegerea clasică a interdisciplinarității științifice nu permite o punere reală sub semnul întrebării a metodelor utilizate, deoarece obiectivele cercetării și, implicit, metodele sunt prestabilite. Scopul principal al interdisciplinarității clasice este acela de a oferi o „viziune asupra lumii ca întreg”, ceea ce, din perspectivă constructivistă este, în principiu, imposibil. În privința pretenției unei interdisciplinarități universalizante, apare imediat întrebarea: „Cu ce metode ar trebui să fie aceasta realizată?” Problema constă aici în faptul că alegerea unei metode exclude deja utilizarea altei metode posibile. Prin urmare, nu poate exista o justificare imparțială care să susțină alegerea unei anumite metodologii de cercetare, ceea ce înseamnă că în cazul fiecărei investigații științifice există o așa-numită „disciplină conducătoare”, care „determină întotdeauna tipul de întrebare, modul de evaluare a întrebărilor și chiar caracterul răspunsurilor.” (Wallner 1992:23) Astfel, pretenția unei cunoașteri universale prin depășirea granițelor disciplinare devine neplauzibilă și înșelătoare.

Aceeași circularitate apare și atunci când se încearcă justificarea alegerii metodei din perspectivă instrumentalistă. În opoziție cu această abordare, Wallner propune, după cum s-a spus, metoda înstrăinării sau a „interdisciplinarității înstrăinante” care, în opinia sa, ar trebui să ofere savantului instrumentul necesar pentru a înțelege cum poate reflecta asupra propriei activități științifice. Procedura teoretică a înstrăinării constă, potrivit lui Wallner, în faptul că:

„[...] wir den Wissenschaftler veranlassen, seine Aussagen, seine Satzsysteme, die eine Theorie ausmachen, in einen Kontext zu stellen, der dieser Theorie fremd ist. Viele Aussagen werden als unsinnig erscheinen, aber auf diese Weise ist es doch möglich, durch mehrmaliges Probieren und Variieren nacheinander Kontexte zu finden, welche bestimmte Strukturen dieser

Satzsysteme einsichtig machen, welche vorher nicht einsichtig waren.”<sup>9</sup>  
(Wallner 1992:26)

Această formă de interdisciplinaritate este distinctă de ceea ce se numește „interdisciplinaritate explicativă”, înțelegând ca „explicarea unei științe prin metodele altei științe”; sau, altfel spus, „transformarea modului de lucru al unei discipline în obiect al alteia.” (Wallner 1992:27) Un exemplu tipic pentru această formă este dat de explicațiile sociologice. De ce nu ar fi aceasta o interdisciplinaritate autentică? În primul rând, pentru că „aplicarea metodei sociologice asupra unei alte științe nu atinge obiectul de cercetare al fizicianului, de pildă, ci doar comportamentul fizicianului însuși”. (Wallner 1992:28) Cu alte cuvinte, metoda sociologică are un alt obiect decât cel al fizicii. În felul acesta, investigația sociologică rămâne în propriul său domeniu și, prin urmare, nu poate justifica aplicarea metodei sale la alte discipline. Mai mult, explicațiile sociologice sunt afectate inevitabil de o anumită circularitate datorită principiului reflexivității care pretinde că acestea trebuie, la rândul lor, să poată fi explicate sociologic.

Obiecțiile de mai sus nu par să se aplice interdisciplinarității de tip înstrăinare. Motivul este că această formă de interdisciplinaritate nu mai revendică universalitate, în sensul unei depășiri a tuturor granițelor disciplinare sau obținerii unei perspective generale asupra realității. Cercetarea științifică interdisciplinară înțelegând în manieră constructivistă vizează doar „încurajarea cercetătorului să-și restructureze domeniul de studiu folosind un inventar metodologic complet diferit, pentru ca apoi să revină la propriile metode și să vadă dacă s-a schimbat ceva în modul în care își evaluează alegerea metodologică și formularea întrebărilor.” (Wallner 1992:28) În acest fel, savantul ar putea observa în ce măsură posibilitățile și limitele propriei metode constrâng structura activității sale științifice.

---

<sup>9</sup> „[...] noi îl determinăm pe omul de știință să își plaseze afirmațiile, sistemele de propoziții care alcătuiesc o teorie, într-un context străin acestei teorii. [Ca urmare a acestui demers – n.m.] multe afirmații vor părea lipsite de sens, dar în felul acesta este posibil să găsim, prin încercări și variații succesive, contexte care să facă inteligibile anumite structuri ale respectivelor sisteme de propoziții, structuri care anterior nu erau vizibile.” (traducerea mea)

### 3. Posibile obiecții împotriva perspectivei constructiviste

Se obiectează adesea că perspectiva constructivistă asupra cunoașterii nu poate fi falsificată.<sup>10</sup> În acest sens, i se reproșează constructivismului că ar fi „o teorie imperială” care „recunoaște drept teren argumentativ legitim doar propria teorie a științei”<sup>11</sup>. Răspunsul lui Wallner în legătură cu această obiecție: Corect; dar, în același timp, aceeași obiecție poate fi formulată și împotriva realiștilor:

„Es [Konstruktivismus] ist ein ähnliches Muster wie beim Solipsismus: wenn man sich darauf einläßt, so hat man seine Argumentationsstruktur, aus der man nicht herauskommt. Aus diesen methodologischen Gründen läßt er sich nicht widerlegen. Eine ähnliche Argumentationsstruktur haben wir dann, wenn man sich einläßt auf das „Noch-Nicht“ der naturwissenschaftlichen Entdeckungen. Das sieht man heute in den Auseinandersetzungen in der Cognitive Science: wenn ich mich darauf einlasse, gegenüber einer strikten Intelligenztechnologie anzugeben, was mit den Intelligenztechnologien bis dato nicht gemacht werden kann, so habe ich mich schon ausgeliefert. So habe ich das so definiert, dass die nächste oder übernächste Computergeneration es zumindest prinzipiell beherrschen könnte.”<sup>12</sup> (Wallner 1992:82)

O altă obiecție ar fi aceea conform căreia constructivismul neagă existența unei lumi reale<sup>13</sup>. Acest contraargument se bazează, în opinia mea, pe o neînțelegere. Așa cum s-a sugerat de mai multe ori pe parcursul acestei scurte expuneri, constructivismul nu dorește să afirme ceva de felul

<sup>10</sup> Vezi Wallner 1992, discuția dintre F. Wallner și H. Pietschmann redată în Anexa 1 (pp. 81-82).

<sup>11</sup> Cf. Stefan Frerics, Homepage „Grundlagen des erkenntnistheoretischen Konstruktivismus” (<http://www.stefre.de/html/konstruktivismus.html>)

<sup>12</sup> „[Constructivismul] urmează un tipar asemănător cu solipsismul: odată ce ai acceptat cadrul său teoretic, intri într-o structură argumentativă din care nu mai poți ieși. Din aceste considerente metodologice, el nu poate fi falsificat. O structură argumentativă similară întâlnim atunci când acceptăm ideea de «încă-nu» în legătură cu descoperirile științelor naturii. Acest lucru se vede astăzi în dezbaterile din cadrul științelor cognitive: dacă accept, în raport cu o tehnologie strictă a inteligenței, să precizez ceea ce tehnologiile inteligenței nu pot face până la momentul prezent, m-am plasat deja într-o poziție vulnerabilă. Am definit lucrurile într-un asemenea fel încât următoarea sau chiar penultima generație de calculatoare ar putea, cel puțin în principiu, să stăpânească aceste sarcini.” (traducerea mea)

<sup>13</sup> Cf. Stefan Frerics, *Ibidem*.

obiecției de mai sus. Dacă constructivismul consideră reprezentările noastre despre lume drept construcții, aceasta nu echivalează, totuși, cu negarea existenței unei lumi „reale”, efective. Teza susținută de realistul constructivist se rezumă mai degrabă la a afirma doar că noi nu putem fi niciodată siguri, în mod principial, cu privire la cum este „într-adevăr” lumea „reală” și că nu este posibilă nicio cunoaștere din perspectiva „persoanei a treia”. În schimb, trebuie să examinăm dacă „[...] o anumită construcție cognitivă este coerentă în contextul omului care acționează, criteriile fiind stabilite de către acesta însuși”. (Wallner 1992:84)

În strânsă legătură cu obiecția de mai sus, o altă critică adusă perspectivei constructiviste asupra cunoașterii afirmă că aceasta este autocontradictorie întrucât, pe de o parte, ea susține că ideea de realitate este ceva eronat, iar pe de altă parte, aceasta afirmă că nu aduce în discuție negarea existenței lumii. Această obiecție poate fi înlăturată dacă se ia în considerare faptul că aici este vorba, totuși, de două concepte diferite: Pe de o parte, ideea observării lumii dintr-o perspectivă universală și neutră – posibilitate pe care constructivistul o respinge în mod hotărât; pe de altă parte, lumea din perspectiva observatorului sau a celui care acționează. Explicația devine și mai clară dacă ținem seama de distincția conceptuală propusă de Wallner între „realitate” și „realitate efectivă” (în ger. „Wirklichkeit” vs. „Realität”) amintită mai sus.

### În loc de concluzie

În urma analizei prezentate aici, din perspectiva concepției constructiviste, în cadrul științei nu este vorba despre descoperirea, ci mai degrabă despre construcția a ceea ce numim fapte științifice. Din acest punct de vedere, teoriile științifice trebuie să fie înțelese ca ansambluri de enunțuri, dintre care unele devin „fapte”.

La prima vedere, ideea de mai sus ar putea fi interpretată ca reprezentând o întoarcere la idealism. În realitate, lucrurile nu stau așa. Pe ce se susține plauzibilitatea acestei teze? Ce anume transformă, așadar, un enunț într-un fapt? Indicii importante pentru un răspuns la această întrebare găsim, de exemplu, în studiul realizat de Bruno Latour împreună cu Steve Woolgar în lucrarea acestora *Laboratory Life* (1979)<sup>14</sup>. Pe scurt, teza susținută de B. Latour în această lucrare are la bază evidența faptului că

---

<sup>14</sup> Bruno Latour, Steve Woolgar 1979, *Laboratory Life*, Princeton University Press. Ch. 3 „The Construction of a Fact: The Case of TRF(H)”, pp. 85-129.

existența oricărei entități presupune existența anumitor criterii de identificare. Cu alte cuvinte, pentru ca ceva să existe, trebuie să dispunem dinainte de anumite criterii ale existenței. Abia prin aceste criterii apare / se constituie existența. Demersul invers nu este posibil: Nu putem descoperi niciodată ceva de felul unor entități preexistente, ci, într-un anumit sens, noi le construim pe acestea ca entități existente. Această idee este sugerată inclusiv de etimologia cuvântului „fapt”: *factum* (din lat. *facere*, „a face”).

În treacăt fie spus, inclusiv în limba germană există o etimologie similară: „Tatsache” (din *Tat* – acțiune, și *Sache* – lucru. Ca o observație secundară, poate că este util să amintim aici și ideea lui M. Heidegger, conform căreia gândirea însăși înseamnă meșteșug (*Handwerk*)<sup>15</sup>, cu alte cuvinte, a gândi ceva înseamnă a „construi / face” acel ceva.

Revenind la concepția lui B. Latour, acesta afirmă că în orice teorie științifică există mai multe tipuri de enunțuri. Între acestea, există enunțuri care nu constituie fapte, ci mai curând afirmații ipotetice: presupuneri, speculații, enunțuri legate de anumite date înregistrate sau de lipsa acestora, modalități generale exprimate prin sintagme de felul „se consideră, în general, că...”, etc. În același timp, există, însă, și enunțuri care corespund faptelor sau, mai exact, care par să corespundă unor fapte. Unele dintre acestea ajung în manuale. Altele sunt luate ca reprezentând evidențe, i.e. ca și cum ar corespunde, în mod evident, anumitor fapte. Înțeles astfel, un fapt științific nu este nimic altceva decât „un enunț lipsit de modalitate [...] și fără urmă de autor”. (Latour & Woolgar 1979: 83).

În calitate de criterii pentru transformarea unui enunț într-un fapt, B.Latour propune următoarele cerințe:

- atemporalitatea (care face ca un enunț să fie valabil fără o anumită referință temporală);
- impersonalitatea (care face ca un enunț să fie valabil fără trimitere la un anumit autor);
- complexitatea (care face ca un enunț să fie valabil ca parte a unui sistem mai larg de enunțuri).

Merită menționat aici, pe scurt, și volumul lui N. Goodman, *Ways of Worldmaking*<sup>16</sup>, în care apare sintagma acestuia „*We Are Making the Stars*”

---

<sup>15</sup> Martin Heidegger 1995, *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București: Humanitas, p. 38.

<sup>16</sup> N. Goodman 1978, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

devenită, între timp, celebră, a cărei argumentație merge într-o direcție asemănătoare cu poziția lui B. Latour. Una dintre ipotezele centrale ale cărții lui N. Goodman este că acele criterii după care, de exemplu, clasificăm constelațiile depind exclusiv de noi. Din acest punct de vedere, Goodman pare că ar susține și el, asemeni lui B. Latour, că noi suntem de fiecare dată aceia care, într-un anumit sens, „facem/construim” constelațiile. Grupările de stele nu sunt fapte care există în lume și pe care să le descoperim, ci sunt, mai degrabă, construcții realizate de noi.

Schițată pe baza unor considerații ca cele de mai sus, poziția apărută de constructiviști pare să constituie, într-adevăr, o a treia cale între realism (convingerea că există fapte obiective în lume) și idealism (teza că toate faptele se află doar în imaginația noastră), care reușește să răspundă multora dintre obiecțiile ridicate față de cele două perspective concurente, păstrând, totodată, virtuțile explicative ale fiecăreia dintre acestea. În felul acesta, realismul constructivist conceput și dezvoltat de F. Wallner se prezintă ca fiind un model teoretic „dincolo de alternativa universalism-relativism”, ce propune o schimbare de paradigmă care ne va face să înțelegem existența și cunoașterea faptelor științifice (i.e. a faptelor făcute cunoscute prin munca oamenilor de știință) ca fiind inseparabil legate de activitățile umane, renunțând, astfel, la tendința susținută mai degrabă pe baza unor intuiții necritice conform cărora cunoștințele facilitate de cunoașterea științifică ar fi despre ceva de felul unor fapte obiective, descoperite de oamenii de știință în lumea din afara noastră, în sensul ca existența acestora ar fi dată din ceea ce am numi „perspectiva ochiului lui Dumnezeu”.

## BIBLIOGRAFIE

- AUGUSTIN, Sfântul 2018, *Confesiuni*, ediție bilingvă, traducere Eugen Munteanu, București: Humanitas.
- DUHEM, Pierre 1999, „Die physikalische Theorie und das Experiment”, in V. Gadenne und A. Visintin (hrsg.), *Wissenschaftsphilosophie*, Freiburg, Alber, pp. 77-86.
- GOODMAN, Nelson 1978, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis : Hackett Publishing Company.
- HEIDEGGER, Martin 1995, *Originea operei de artă*, traducere Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, București: Humanitas.

LATOUR, Bruno, Steve Woolgar 1979, *Laboratory Life*, Princeton University Press. Ch. 2 „An Anthropologist Visits The Laboratory” și Ch 3. „The Construction of a Fact: The Case of TRF(H)”, pp. 38-129.

PERSU, Darius 2021, „The Sociology of Scientific Knowledge” (SSK) zwischen epistemischem Skeptizismus und sozialer Hermeneutik der Wissenschaft. Eine kritische Einführung in das SSK-Forschungsprogramm”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, Nr. 48 (2/2021), pp. 59-76.

([https://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/2021/Anale48\\_2.pdf](https://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/2021/Anale48_2.pdf))

VON GLASERSFELD, Ernst 1997, *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme.*, (deutsche Übersetzung), Erste Auflage, Suhrkanmp Taschenbuch Wissenschaft.

WALLNER, Friedrich 1992, *Acht Vorlesungen über den Konstruktiven Realismus*, 3. Auflage, WUV- Universitätsverlag, Wien.

Materialele suport ale prof. Martin Kusch pentru cursurile „Einführung in die Wissenschaftsphilosophie I (WW2009)” și „Einführung in die Wissenschaftsphilosophie II (SS2010)”, Universitatea din Viena.

**Internet Resources:**

<http://www.stefre.de/html/konstruktivismus.html> (Sinteză a celor mai importante critici aduse epistemologiei constructiviste, consultat 28.09.2025).

# RAȚIUNEA SUFICIENTĂ, IMPLICAȚIA ȘI CAUZALITATEA - DE LA VALIDITATE FORMALĂ LA ADEVĂRUL ÎNȚELESULUI

Laura Mihaela MANCĂ-PĂTRAȘCU<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i56.117>

**Abstract:** *In this paper, I investigate the principle of sufficient reason through the lens of the relationship between the formal validity of reasoning and the truth expressed through language. The analysis reveals the interdependence between formal consistency, semantic adequacy, and fidelity to factual reality. Starting from the premises of Leibniz and Wittgenstein, I argue that logical formalization, although essential for the soundness of reasoning, does not fully capture the meaning of judgments. Thus, reasoning becomes more than an exercise in formal validity, and it constitutes a genuine process of cognitive hygiene that safeguards inner freedom and enhances intellectual responsibility. The outcome of this inquiry leads to the hypothesis that rational truth entails mediation between logical form, linguistic meaning, and the factual reality expressed through language.*

**Keywords:** *cognitive error, principle of sufficient reason, formal validity, meaning, significance, truth, paralogisms, causality, modus ponens, modus tollens.*

## 1. Introducere

Principiul rațiunii suficiente ocupă un loc esențial în arhitectura gândirii logice și în constituirea cunoașterii raționale. De la Leibniz la gândirea contemporană, acesta a avut valoare axiomatică în ordinea logică și chiar în coerența internă a „lumii” raționale. Principiul rațiunii suficiente constituie chiar un imperativ al gândirii. Pe baza acestuia se întemeiază o gândire corectă, cu raționamente valide.

După considerentele lui Leibniz, raționamentele noastre se fondează pe două mari principii, anume: „principiul contradicției, conform căruia din două propoziții contradictorii una este adevărată, iar cealaltă este falsă; celălalt principiu este principiul rațiunii suficiente, ne spune că nu se

---

<sup>1</sup> "Ștefan cel Mare" University of Suceava, Romania.

întâmplă nimic fără să existe o cauză sau măcar o rațiune suficientă”<sup>2</sup>, care, “deși de cele mai multe ori rațiunile suficiente nu ne sunt îndeajuns de bine cunoscute, nu încetăm să prevedem că există”<sup>3</sup>. Astfel, credem că un raționament este nevalid dacă din propozițiile ce-l compun nu se poate distinge și rațiunea suficientă pe baza căruia se fondează, adică dacă acesta prezintă o interdependență între valoarea logică a condiției și cea a consecinței. Prin urmare, dacă distingem un temei satisfăcător sau o rațiune suficientă, putem accepta sau nu o inferență propozițională.

Cu toate acestea, aplicarea analitică a acestui principiu ridică o serie de dificultăți legate de validitatea formală și adevărul înțelesului. Formalizarea nu păstrează întotdeauna sensul inițial, iar această tensiune dintre formă și semnificație marchează și limitele logicii ca instrument universal al adevărului. De aceea, în această lucrare propun o analiză a principiului rațiunii suficiente din perspectiva interdependenței dintre logică, limbaj și realitate.

În cele ce urmează, voi urmări să scot în evidență faptul că o raționare corectă presupune o fidelitate atât față de coerența formală, cât și față de adecvarea semantică, de unde și ipoteza de bază a prezentei argumentări, anume că: adevărul rațional este constituit printr-o mediere constantă între coerența formală, adecvarea semantică și corespondența factuală.

Pentru atingerea obiectivului principal voi face atât o analiză formală prin aplicarea principiilor logicii propoziționale și a distincției dintre condiție necesară și suficientă (în spiritul teoriei clasice), cât și una hermeneutică. Aceasta din urmă, consider că este necesară pentru a evalua și modul în care sensul lingvistic influențează validitatea raționamentului, dar și pentru a corela forma logică cu intenția semantică. De asemenea, voi face o critică a erorilor cognitive ce se bazează atât pe teoriile psihologice ale raționamentului, cât și pe cele ale gândirii critice. Pe scurt, abordarea va fi una de tip integrativ și voi încerca să aduc împreună dimensiunea logic-formală cu cea semantică, iar asta cu scopul de a prezenta o perspectivă unitară asupra procesului rațional. Această strategie îmi va permite să fac trecerea de la nivelul formal al inferenței, la nivelul de semnificație și,

---

<sup>2</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Eseuri de Teodicee - Asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului*. Trad. Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 110.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 111.

totodată, să-mi mențin atenția pe rolul limbajului ca spațiu de manifestare a coerenței între formă, sens și realitate. Prin acest mod de tratare, voi putea să analizez principiul rațiunii suficiente ca pe o intersecție între formă, sens și realitate.

În acest cadru, teza principală a lucrării este aceea că adevărul nu poate fi redus la o simplă validitate formală, ci acesta implică o dinamică constructivă între forma logică, semnificație lingvistică și realitate reprezentată. De asemenea, un raționament corect, poate fi văzut și ca o formă de *igienă cognitivă* (ca proces normativ și reflexiv de disciplinare și antrenare a minții) menită să ne protejeze libertatea gândirii, responsabilitatea intelectuală, dar și capacitatea de discernământ dat fiind abundența informațională ce favorizează, mai mult ca oricând, raționamentele incomplete și opiniile deformate. Prin urmare, exigența validității și a sensului este nu numai un ideal teoretic, ci o necesitate practică pentru protejarea „sănătății” gândirii.

## 2. Perspective asupra principiului rațiunii suficiente: erori de formă și erori cognitive

### 2.1. Erori de formă

Noțiunea de *condiție suficientă* este folosită pentru a defini ceea ce este o *condiție necesară*, iar *condiția necesară* este folosită în definirea celei *suficiente*<sup>4</sup>. De aici se înțelege o inter-definibilitate a noțiunilor. Astfel,  $p$  este o condiție suficientă a lui  $y =_{df} \sim p$  este o condiție necesară a lui  $\sim y$ , iar  $y$  este o condiție necesară a lui  $p =_{df} \sim y$  este o condiție suficientă a lui  $\sim p$ ; altfel spus, adevărul propoziției  $p$  este condiție suficientă pentru adevărul propoziției  $y$ , iar adevărul propoziției  $y$  este o condiție necesară pentru adevărul propoziției  $p$ .

Formal, în ceea ce privesc funcțiile de adevăr și de reciprocitate, teoria clasică (teoria acceptată și predată în școală) ne spune că putem folosi adevărul funcțional al lui "dacă" („if”) pentru a spune că consecventul fiecărui condițional, specifică o condiție necesară a adevărului antecedentului. Prin urmare, implicația materială folosită de această teorie, este:  $p \supset q$  (dacă  $p$ ,  $q$ ) este falsă ( $\perp$ ) numai atunci când  $p$  este adevărat ( $\top$ )

---

<sup>4</sup> Andrew Brennan, „Necessary and Sufficient Conditions.” 2017, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/necessary-sufficient/>. 28 11 2021.

și  $q$  este fals ( $\perp$ ). Adică, atunci când antecedentul este adevărat ( $\top$ ), iar consecventul este fals ( $\perp$ ); ceea ce înseamnă că relația dintre  $p$  și  $q$  este o implicație materială<sup>5</sup>.

„Dacă  $p$ ,  $q$ ”, dacă condiționalul  $p \supset q = \top$  și  $p = \top \Rightarrow q = \top$ ; iar dacă  $q = \perp$ , atunci  $p = \perp$ , pentru că  $p \supset q = \top$ . Astfel, pentru ca  $p \supset q = \top$ , în condițiile în care consecventul este fals ( $\perp$ ), atunci, și antecedentul trebuie să fie fals ( $\perp$ ) pentru ca implicația materială să fie adevărată ( $\top$ ).

Conform aceleiași teorii, dacă  $p \supset q = \top$ , adevărul consecventului  $q$  este necesar pentru adevărul antecedentului  $p$ , iar adevărul antecedentului  $p$  este suficient pentru adevărul consecventului  $q$ . Această relație între condițiile necesare și suficiente se potrivește cu echivalența dintre formula condițională și contrapозиția ei, astfel:  $p \supset q \approx \sim q \supset \sim p$ <sup>6</sup>.

Să ne folosim de mult cunoscutul exemplu: *Dacă plouă, trotuarul este ud*.  
Dacă: *plouă = p*, iar *trotuarul este ud = q*  $\Rightarrow$  *Avem*:

$$\begin{array}{c} p \supset q \\ \hline q \\ p \end{array}$$

Observăm tiparul *non-sequitur* al concluziei. *Non-sequitur*, prin traducere, înseamnă „nu decurge” și nu face referire la concluziile la care se ajunge prin raționamente defectuoase<sup>7</sup>, ci la cele care nu decurg în mod rezonabil și clar din afirmațiile anterioare. Prin urmare, cu toate că adevărul premiselor este satisfăcut, din asta nu decurge, în mod obligatoriu, și adevărul concluziei; adevărul premiselor, nu garantează adevărul concluziei<sup>8</sup>, ci doar o posibilitate a adevărului ei.

Așa apare unul dintre paralogisme formale denumit *afirmarea consecventului (seventului)*. Acesta este un paralogism greu de detectat și când este folosit de alții, dar și când este folosit de noi înșine. Această dificultate a detecției apare atât din cauza faptului că „este rareori prezentat în așa fel încât să fie vizibil în mod explicit”<sup>9</sup>, cât și prin asemănarea cu raționamentul, total valid, *modus ponens*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Coord. Antony Flew, *Dicționar de Filosofie și Logică*. Trad. D. Stoianovici. a II-a. București: Editura Humanitas, 1999, p. 240.

<sup>8</sup> Normand Baillargeon, *Mic curs de autoapărare intelectuală*. Ed. Călin Vlasie. Trad. Anca Irina Ionescu. revizuită. Pitești: Editura Paralela 45, 2011, p. 54.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 55.

*Modus ponens* este o inferență logică ce ține de sistemul formal al logicii propoziționale, iar prin el se trece de la afirmarea antecedentului, la afirmarea consecventului (secventului).

Astfel, formal, inferența este reprezentată sub forma:

$$\begin{array}{l} p \supset q \\ \underline{p} \\ q \end{array}$$

Acum, nu numai că asemănarea este evidentă, ci este clară și eroarea. Implicația logică ce corespunde raționamentului este  $[(p \supset q) \bullet p] \supset q$ . Dacă înlocuim în propoziția implicative-formală cu exemplul nostru, avem: *Dacă plouă, atunci trotuarul este ud. Plouă, deci trotuarul este ud.* În schimb, sub forma paralogismului, propoziția este: *Dacă plouă, trotuarul este ud. Trotuarul este ud, deci plouă;* Astfel, forma implicative a paralogismului devine:  $[(p \supset q) \bullet q] \supset p$ . Este evident de unde decurge lipsa de validitate a inferenței propuse.

Constatăm că numai prin cunoașterea valorii de adevăr a propozițiilor nu ne putem pronunța direct asupra adevărului concluziei. Din propoziții adevărate nu decurge cu necesitate un adevăr al concluziei și nici validitatea inferenței ce ține, nu de valoarea de adevăr a propozițiilor, ci de relațiile specifice între premise și concluzie, de forma logică sau structura logică a acesteia.

Un alt raționament eronat, un alt paralogism formal pe care-l putem deduce din exemplul de mai sus este cel al *negării antecedentului*. Eroarea vine de la asemănarea cu raționamentul logic valid, *Modus tollens*.

Acest raționament este de forma:

$$\begin{array}{l} p \supset q \\ \underline{\sim q} \\ \sim p \end{array}$$

Iar eroarea apare sub forma:

$$\begin{array}{l} p \supset q \\ \underline{\sim p} \\ \sim q \end{array}$$

Implicația ce corespunde raționamentului, este:  $[(p \supset q) \bullet \sim q] \supset \sim p$

Pentru a înțelege mai bine, să trecem la înlocuirea formulei din exemplul nostru. Astfel, conform formulei *modus tollens*: *Dacă plouă, atunci trotuarul este ud. Nu este trotuarul ud, deci nu plouă.*

Conform paralogismului: *Dacă plouă, atunci trotuarul este ud. Nu plouă, deci trotuarul nu este ud*, de unde se înțelege că formula logică (implicația) devine:  $[(p \supset q) \bullet \sim p] \supset \sim q$

Din cele două paralogisme se înțelege că implicațiile logice aferente acestora duc la concluzii probabile, iar ele devin *scheme de inferențe* posibil *plauzibile*, nu valide. Concluzia lor ne prezintă doar o posibilitate, nu o certitudine. Adesea avem de-a face cu argumente inductive în care concluziile nu rezultă cu necesitate din premise, ci dau naștere la unele (concluzii) probabile. Prin urmare, acestea nu sunt necesare, ci doar posibile.

Despre probabilitate, Wittgenstein, spune că aceasta este folosită doar „în lipsa certitudinii”, când, deși un fapt nu este cunoscut pe deplin, se pot extrage din alte propoziții posibilitățile lui de existență: „deși nu cunoaștem pe deplin un fapt, știm totuși *ceva* despre forma lui”<sup>10</sup>.

Este evident că *principiul rațiunii suficiente* trebuie să fie integrat conștient în sistemul nostru de raționare (în mecanismele noastre de gândire) și este un instrument esențial în combaterea erorilor logice fie ele involuntare (paralogismele), fie intenționate (sofismele) și utilizate pentru a manipula. Acest principiu, odată asimilat, impune ca în argumentare să fie prezente premise suficiente care să susțină, cu necesitate, o anumită aserțiune. Temeiul unei afirmații derivă dintr-un ansamblu de inferențe valide, ceea ce înseamnă că acest principiu obligă gândirea să respecte unele exigențe ce determină o relație de dependență între propoziții în așa fel încât valoarea de adevăr a propoziției condiționate să corespundă valorii de adevăr a propoziției care o condiționează. În consecință, raportul de condiționare al propozițiilor trebuie să fie stabilit după anumite reguli care să garanteze validitatea inferenței. Astfel, se formează raționamente de tip ipotetico-categoric, iar asta pentru că, de regulă, într-un asemenea raport se aduc împreună afirmații condiționale sau propoziții ipotetice, cu propoziții categorice. În acest mod, raționamentul este bazat pe o premisă ipotetică și pe o alta care, alături de concluzie, este categorică.

„(...) nu putem gândi niciun obiect în afara posibilității legăturii sale cu altele”<sup>11</sup>. Aceasta este tendința minții umane prin care încearcă să cunoască lumea.

<sup>10</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Mircea Dumitru și Mircea Flonta. a II-a. București: Editura Humanitas, 2012, p. 147.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 102.

Desigur, acestea nu sunt un minus, doar că, după tiparul Kahneman, mintea umană, din necesitatea de a se conserva, are două sisteme de funcționare: Sistemul 1 sau gândirea rapidă, și sistemul 2 sau gândirea lentă. Un neajuns al gândirii vine de la Sistemul 1, sau sistemul automat care, deși util, „este un mare adept al unei forme de gândire – automat și reflex, identifică legăturile cauzale dintre evenimente, uneori chiar și atunci când legătura este falsă. Mintea este flămândă după povești cauzale”<sup>12</sup> și le caută continuu. Asta înseamnă că, din cauza acestui viciu al minții, există o predispoziție naturală spre erori logice.

Totuși „o gândire mai rafinată și mai critică nu va reduce totul la o relație cauzală simplă, ci își va pune întrebări de tot felul”<sup>13</sup>. Nu putem reduce faptele/lucrurile la o simplă relație cauzală între A și B, doar pentru că așa par a fi. Acestea trebuie supuse unei critici pentru ca, după un raționament corect bazat pe elemente suficiente și corecte, să se ajungă la o concluzie care să reprezinte realitatea nu doar așa cum poate apărea, ci cum este, măcar o parte din ea, o realitate mai complexă și mai obiectivă.

După cum se poate observa, aceste erori pot fi formalizate, însă ele pot fi interpretate și ca simptome ale unor biasuri cognitive ce ne afectează corectitudinea procesului de raționare.

## 2.2. Erori cognitive: Paralogisme bazate pe cauzalitate

Corelația cauză-efect are un rol important în raționamentele noastre. De aceea, consider că este util să ne oprim și asupra erorilor informale (paralogisme/sofisme) ce au ca punct de plecare tocmai „ideea” de relație cauzală. „Există argumentări prin care se urmărește „stabilirea” unei relații cauzale, și altele care „se folosesc” de o relație cauzală, recunoscută de auditoriu pentru a susține o teză factuală, evaluativă sau acțională privitoare la cauză sau efect”<sup>14</sup>. Se disting două direcții argumentative: una care urmărește demonstrarea unei cauzalități, alta care face uz de o relație cauzală deja consacrată pentru a demonstra acțiuni sau fapte.

Dorința de a vrea să demonstrăm ceva ne determină să ne abatem de la raționamentele corecte. În acest fel, putem să dezvoltăm inferențe

---

<sup>12</sup> Daniel Kahneman, *Gândire rapidă, gândire lentă*. Trad. Dan Crăciun. ediție digitală de elefant.ro, Editura Publica, 2012. PDF, p. 614.

<sup>13</sup> Drăgan Stoianovici, *Argumentare și Gândire Critică*. București, Editura Universității din București, 2005, p. 117.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 116.

incorecte ce sunt cauzate sau determinante de erori logice. De exemplu, unele discursuri pornesc de la ipoteze de tip *ad populum* adică, argumentația pleacă de la ipoteza că ceva este adevărat doar pentru că „mulți” cred că acel ceva este adevărat. Un alt exemplu sunt și ipotezele bazate pe proverbe și zicători care, cu toate că sunt întemeiate pe experiențe empirice ce au dus la generalizări (pripite), ele au la bază experiențe limitate sau sunt moduri figurate de a reprezenta lumea<sup>15</sup>.

De asemenea, tindem să interpretăm „automat” că, dacă două evenimente se petrec constant unul după altul, atunci și conjuncția dintre ele impune în mod implicit o legătură de cauzalitate. Așa se formează raționamentul: *după aceasta, deci din cauza aceasta*. Acesta este cunoscut și sub denumirea de *Post hoc ergo propter hoc*. Însă, aici avem o inferență nevalidă pentru că, chiar *dacă A, atunci B* ( $A \supset B$ ) este o propoziție adevărată, *A, deci B* iese din sfera validității; pentru că „ $A \supset B$ ” este adevărat dacă în fapt nu avem situația în care A este adevărat și B fals; în schimb, pentru ca „*A, deci B*” să fie o inferență validă, trebuie să fie imposibil ca B să fie fals când A este adevărat<sup>16</sup>.

Desigur, referința la validitatea formală poate face ca înțelegerea să fie simplificată, chiar dacă are neajunsurile ei. Însă, rațiunile factice, se bazează pe limbaj, sens, conotații, denotații, iar toate acestea dau adevărul unei propoziții. Formalizarea operează cu adevărul sau neadevărul ce implică validitatea sau nevaliditatea formală a propozițiilor, nu cu adevărul conținut de acestea. De aici și multe dintre paradoxurile implicației materiale care, transformate în formulări uzual-verbale, duc la probleme ce implică chiar reciprocitatea sau echivalența. Teoria clasică susține existența unei reciprocități între condițiile de necesitate și suficiență, iar propoziția *dacă p, q* poate fi parafrazată cu *p, numai dacă q*<sup>17</sup>, însă sunt ele și echivalente? *Dacă* presupune o elasticitate a posibilităților, însă formularea *p numai dacă q* presupune că adevărul lui *p* este construit doar pe adevărul lui *q*, altă posibilitate fiind exclusă.

Totuși, în vorbirea reală adevărul unei propoziții este nu numai cel bazat pe știință (și nici acesta nu-i definitiv), mai este și cel bazat pe credințe sau presupuneri; adevărul poate fi rațional sau emoțional; desigur,

---

<sup>15</sup> Cred că pot fi incluse aici și propozițiile metaforice ce trebuie interpretate în sensul lor de fond, nu de formă. Ele nu trebuie interpretate în sens literal.

<sup>16</sup> coord. Antony Flew, *Op. cit.*, p. 176.

<sup>17</sup> Andrew Brennan, *Op. cit.*

putem construi și adevăruri raționale pe adevăruri emoționale. Totuși, raționamentele valide, logicile noastre pe care se fondează credințele, gândirea și chiar întregul sistem decizional, au ca temelie raționamentele logice formale ce au fost teoretizate prin studiere, nu mai întâi teoretizate și apoi impuse.

În acest fel, revenind la erorile informale de tip *Post hoc ergo propter hoc*, acesta pornește de la confuzia de raționament între corelație și cauzalitate. Conjunția a două fenomene nu implică cu necesitate și cauzalitatea dintre ele, dar, după cum am spus și mai sus, orice explicație reprezintă o cauză, iar mintea noastră are un apetit mare pentru explicațiile de acest fel<sup>18</sup> și de aceea este ușor de folosit o argumentație ce se bazează pe cauzalitate. Această eroare apare adesea la persoanele care au o înclinație spre superstiție. Argumentări de acest tip se pot folosi de invocarea unei cauze unice în condițiile în care există mai mulți factori necesari constituirii condiției suficiente pentru formarea fenomenului.

Pe aceeași idee de falsă cauzalitate se construiește și argumentul numit *panta alunecoasă* sau, *argumentul cu efect domino*. Acest tip de argumentare este folosit în tezele de tip acțional, sau de tip lanț, care are intenția de a demonstra că dacă A, atunci B; dacă B, atunci C, dacă C, atunci D... până se ajunge la consecința ce se dorește a fi evidențiată. Desigur, folosirea abuzivă sau nu, de acest argument, ține de soliditatea verigilor, iar eroarea de raționament ține de observarea sau nu a acestor zale problemă; ține de câtă atenție se dă tuturor elementelor, sau doar a unora dintre ele.

În acest cadru, principiul rațiunii suficiente acționează ca un filtru cognitiv ce are rolul de a restabili echilibrul între cauză, explicație și validitate rațională.

### **3. Unele limite ale formalizării logice: raportul dintre formă, sens și realitate**

Analiza erorilor cognitive ne permite identificarea modului în care raționamentele pot devia în diferite contexte concrete. Totuși, experiența ne arată că nu toate argumentațiile pot fi formalizate, iar cauza acestui fapt este sensul ce poate genera erori. Această observație conduce către întrebarea dacă formalizarea logică poate să surprindă sensul și semnificația reală a judecăților, ceea ce implică o problematică a limitelor

---

<sup>18</sup> Daniel Kahneman, *Gândire rapidă, gândire lentă*. Trad. Dan Crăciun. ediție digitală de elefant.ro, Editura Publica, 2012. PDF, p. 614.

logicii formale și, implicit, la cea a relației dintre validitatea formală și necesitatea ca aceasta să fie adecvată sensului exprimat.

### 3.1. Necesăr - suficient, o distincție logică necesară

Este deosebit de importantă, în gândirea rațional logică, deosebirea dintre atributul de a fi necesar sau doar a fi suficient. Distincția nu este ușoară, pentru că, atât condițiile necesare, cât și cele suficiente pot fi exprimate în diferite moduri, dar nici imposibil de distins nu sunt.

Condiționarea logică se exprimă în limbaj logic, de regulă, prin „dacă ... atunci”. Totuși, după cum s-a putut deja observa, există mai multe tipuri de condiționări pe baza cărora se construiesc posibilele temeuri ale afirmațiilor. Bunăoară, avem condiție *necesară*, ce este redată, de regulă, prin „*dacă nu*”. Prin urmare: dacă  $\sim p$ , atunci  $\sim q \Rightarrow p$  este condiție necesară pentru  $q$ . Dacă revenim la exemplul de la început, acesta devine: *dacă plouă, este necesar ca trotuarul să fie ud sau este necesar ca asfaltul să fie ud, dacă plouă*. Dar avem și condiția *suficientă* exprimată prin „*dacă*”; astfel: dacă  $p$ , atunci  $q \Rightarrow p$  este condiție suficientă pentru  $q$ . Acum exemplul apare sub forma: *este suficient să plouă pentru a fi ud trotuarul*. Însă, avem și implicația reciprocă ce impune atât *necesitatea* cât și *suficiența* și care apare, de regulă, exprimată prin „*dacă și numai dacă*”; astfel:  $p$ , dacă și numai dacă  $q$ . În acest caz, intervine echivalența care are sensul unei duble implicații, ceea ce înseamnă că  $p$  este condiție necesară și suficientă pentru  $q$ ;  $p \leftrightarrow q$ . Prin urmare, exemplul este înțeles prin: *este atât necesar, cât și suficient să plouă pentru ca trotuarul să fie ud*.

### 3.2. Validitatea formală și necesitatea validității înțelesului

Toate observațiile de mai sus au în vedere raportul formal dintre propoziții, însă nu și relația complexă dintre formalizare, semnificație și realitatea pe care limbajul o exprimă. Wittgenstein afirmă că „în propoziție trebuie să se distingă tot atât de mult ca și starea de lucruri pe care o reprezintă”<sup>19</sup>. Prin urmare, propoziția este o formă logică ce reflectă o posibilă „stare de lucruri”, iar limbajul devine spațiul de expresie al corespondenței dintre formă și lume. Cu toate acestea, „în sine o propoziție nu este nici probabilă, nici improbabilă”<sup>20</sup>, iar asta pentru că valoarea sa de

<sup>19</sup> Ludwig Wittgenstein, *Op. cit.*, p.123.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 146.

adevăr nu derivă doar din structura formală, ci și din adecvarea semnificației la realitate.

Astfel de conținuturi cu valoare de adevăr sunt exprimate prin propoziții cognitive. Acestea pot fi integrate în structuri argumentative ce pot fonda alte judecăți. Așadar, gândirea corectă presupune o dublă exigență: una față de cea a formalizării logice, iar alta față de sensul exprimat. Dar, cu toate că formalizarea garantează coerența raționamentului, aceasta nu asigură și adevărul propozițiilor implicate ce depinde de corespondența dintre semnificație și „starea de lucruri”.

Conținutul propozițional exprimat prin limbaj a generat numeroase obiecții asupra formalismului condițiilor de necesitate și suficiență, iar multe dintre acestea pornesc chiar de la ambiguitatea conectorilor propoziționali. De exemplu, în cazul conectorului „dacă” („if”), sensul nu prezintă uniformitate nici în limba engleză<sup>21</sup>, nici în limba română. Acesta introduce ori o propoziție condițională („în cazul că”, „presupunând că”); ori o propoziție temporală („când”, „de îndată ce”, „după ce”); ori o propoziție optativă („numai de”); ori o propoziție concesivă („cu toate că”, „deși”); ori o propoziție cauzală („fiindcă”, „pentru că”, „deoarece”)<sup>22</sup>. În acest context, ambiguitatea nu ție însă de teoria formală, ci de nivelul lingvistic, adică de semantică, sintactică și morfologie.

În cele din urmă, adevărul conținutului propozițional depinde de înțelegerea sensului exprimat. Chiar dacă semnificația lingvistică pare evidentă prin explicația dată de dicționar, aceasta nu este întotdeauna bine/clar înțeleasă de către cel ce procesează informația. „Propoziția arată ceea ce spune”<sup>23</sup>, dar este la fel de important și ceea ce înțelegem din ceea ce se spune. „Propoziția este expresia condițiilor sale de adevăr”<sup>24</sup>, iar această expresie este dată atât de către corectitudinea formală, cât și de acuratețea înțelesului lingvistic. Prin urmare, nu este suficientă formalizarea, cu toate că este o condiție necesară adevărului, iar asta pentru sensul propoziției este mediatorul dintre formă și „lume” este limbajul. În concluzie, formalizarea logică este o condiție necesară, dar nu suficientă pentru exprimarea adevărului și, cu toate că garantează coerența internă a

<sup>21</sup> Andrew Brennan, *Op. cit.*

<sup>22</sup> Coord. Aurora Chioreanu și Gheorghe Rădulescu. *Mic Dicționar Enciclopedic*. București: Editura Enciclopedică Română, 1972, p. 260.

<sup>23</sup> Ludwig Wittgenstein, *Op. cit.*, p. 138.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 136.

raționamentului, nu asigură și adecvarea externă pentru că adevărul rezultă dintr-o triplă corespondență: a formei cu structura logică, a semnificației cu intenția și a limbajului cu realitatea.

#### 4. Perspectivă asupra problemicii

Această tensiune dintre forma logică și sensul exprimat ne arată că adevărul nu poate fi redus la validitate, iar formalizarea, deși necesară, rămâne insuficientă pentru a surprinde pe de-a-ntregul complexitatea judecății. Problema care apare, nu vine din formalizare, ci din înțelegerea limbajului prin care se transmite un mesaj destinat formalizării, mai ales că nu întotdeauna conectorii propoziționali sunt prezenți. De exemplu: *nu înveți poezia, nu știi versurile, sau nu știi locul, voi dibui cu greu destinația. Aici, dacă ...atunci* este prezent doar prin înțeles. De aceea, este esențială înțelegerea sensului propozițional care, la rândul lui, este formalizat.

Realitatea nu este reductibilă la un sistem matematic; ea este marcată de o serie întreagă de contingente. Ea nu ni se înfățișează în mod simplu și evident, iar tocmai de aceea interpretarea devine esențială în transmiterea informației. Ulterior, informația este integrată în raționamentul cognitiv va fi, la rândul ei, integrată în raționamentul cognitiv.

De exemplu, martorii aceluiași eveniment pot interpreta și transmite în mod diferit realitatea. Explicația constă în faptul că atât reprezentarea, cât și modul de transmitere a acesteia variază de la un individ la altul. Prin urmare, nu realitatea obiectivă este diferită, ci doar interpretarea, reprezentarea, și transmiterea acelei realități.

Cu toate acestea, indiferent de interpretare și de modul de transmitere, „ceva” din realitatea obiectivă persistă și este tocmai ce trebuie să descoperim printr-un raționament corect. Exemplul martorilor multipli ai aceluiași eveniment ilustrează bine această idee; deși prezenți la în același timp și spațiu, ei nu vor relata evenimentul total diferit, desigur, cu excepția cazurilor de distorsiune intenționată sau limitări cognitive.

Dar există unele situații în care poziția spațială face ca cele expuse să pară ușor diferite. În acest caz, variațiile nu prezintă altfel evenimentul, ci doar un unghi complementar al acestuia. Prin urmare acestea intră într-o relație de conjuncție, nu de disjuncție.

Un alt exemplu ilustrativ ar putea fi următorul: dacă un eveniment are loc într-un cadru în care cerul este înnorat, martorii pot exprima acest fapt în mod diferit; de exemplu: „era înnorat”, „era puțin înnorat”, „nu era

senin”, „erau ceva nori pe cer”, dar niciunul nu va spune că „cerul era clar”, „senin”, sau „fără nori”.

Disting aici două direcții ale raționării corecte; două direcții aflate într-o relație de interdependență reciprocă, anume Logica și Limbajul, fiecare cu propriile sale structuri semantice și sintactice. Realitatea este transformată în informație prin limbaj și este transmisă cogniției; aceasta, la rândul ei, transmite informația către raționamentul cognitiv care, prin aplicarea principiilor logice, stabilește un adevăr. Mai departe, acest adevăr este reintrodus în limbaj sub forma unei descripții a realității, iar această informație este reintră în circuitul raționamentului cognitiv alături de alte reprezentări. Astfel, gândirea trebuie, cu necesitate, să se ghideze după principiile logice, dar, totodată, să pătrundă și înțelesul dat de limbaj și prin care se reproduce o realitate percepută.

Ceea doresc să evidențiez este că în procesul cunoașterii raționale avem de-a face cu o cauzalitate unitară care se manifestă sub două aspecte distincte, dar interdependente, ambele angajate în dialectica cunoașterii raționale. Este vorba despre cauzalitatea teoretic-formală și cea a realității.

Când vorbim despre cauzalitate reală, trebuie să luăm în calcul mai multe posibile aspecte ale acesteia. Cauzele și efectele pot fi de ordin natural, caz în care acestea funcționează în virtutea unor legi generale. Dar, atât cauzele, cât și efectele, pot apărea și simultan, dar numai într-un anumit context, dar pot depinde și de anumiți factori decizionali de natură subiectivă.

Să ne gândim la o navă ancorată. Cauza ancorării, lansarea ancorei la apă, iar efectul acesteia, ancorarea navei. Însă, simpla lansare la apă a ancorei nu este suficientă pentru ancorarea navei, ci sunt necesari și alți factori ca: lungimea suficientă a lanțului, natura substratului/substrat propice ancorării, mărimea ancorei și grosimea lanțului ce trebuie să suporte greutatea navei și chiar condiții meteo favorabile (condițiile meteo nefavorabile pot împiedica sau îngreuna procesul de ancorare).

Tot astfel, pot exista și cauze dependente de decizia a unei entități, de exemplu: un părinte își poate pedepsi copilul pentru o notă mică, pe când un altul nu. Este în decizia părintelui. De asemenea, părintele care a anunțat dinainte o consecință a unui posibil fapt, nu garantează că acea consecință va avea loc cu necesitate. Poate că dintr-un motiv sau altul părintele decide să nu-și mai pedepsească copilul, sau poate, pur și simplu, părintele nu află de nota mică. Deciziile unor acțiuni cauzale țin de

raționamente subiective ce se află în permanență schimbare; acestea sunt contingente, variabile și influențate de context.

În raționamente se pot introduce cauzalități eronate, presupuse a fi adevărate, dar care-și au sursa în credințe. Asemenea relații cauzale false duc frecvent la erori logice, cum ar fi argumentul *ad populum*.

Din perspectiva mea, dificultățile în înțelegerea relațiilor de cauzalitate derivă atât din interpretarea eronată a informației transmise, cât și din erorile de formalizare logică. Acestea constituie un deficit al raționării corecte, ceea ce consider că este un neajuns major atât pentru mintea care raționează, cât și pentru celelalte minți cu care interacționează și pe care le influențează direct sau indirect.

Aceste vicisitudini pot fi atenuate prin exersarea raționării corecte, prin îmbogățirea cunoașterii și printr-un exercițiu susținut de disciplinare/antrenare a rațiunii, astfel încât gândirea să poată crește gradul de acuratețe chiar și atunci când se află în sistemul 1 (după distincția lui de Kahneman).

### **Concluzii, contribuții și limite ale cercetării**

Ne distingem de celelalte animale prin rațiune și, implicit, prin limbajul abstract pe care-l folosim atât în procesul de raționare, cât și în cel de transmitere a rezultatelor raționării. Ceea ce transmitem este expresia a ceea ce gândim și considerăm a fi adevărat. Atât ceea ce luăm ca adevăr în raționamentul cognitiv, cât și modul în care îl procesăm este deosebit de important nu doar pentru că este transmis mai departe ca element cu valoare de adevăr, ci și pentru că intră în circuitul nostru cognitiv influențând formarea unor alte judecăți. Prin urmare, erorile de raționare nu rămân izolate, ci se propagă în sistemul de raționare generând perspective eronate/deformate asupra realității și impulsionând chiar și decizii de acțiune eronate.

Corectitudinea raționamentelor ne este scut împotriva nu numai a erorilor cognitive, ci și a manipulărilor (voite sau nu), ceea ce face că acesta să poată fi interpretat și ca un proces de igienă cognitivă (și chiar etică). Astfel, poate reprezenta o formă de apărare nu numai împotriva erorilor de procesare interne, ci și împotriva manipulărilor externe (intenționate sau nu).

În acest sens, a raționa corect devine o formă de protecție a libertății interioare și a chiar a responsabilității intelectuale; totodată, constituie calea de mediere între experiența subiectivă și cea a înțelegerii realității și

menține în echilibru dimensiunea formală a gândirii și concretul lumii pe care îl exprimăm prin limbaj.

Pot să spun că împărtășesc convingerea lui Leibniz potrivit căreia nu există „nimic fără să existe o cauză sau măcar o rațiune suficientă”<sup>25</sup>. Spontan, mintea umană operează după principiul că totul trebuie să aibă o cauză, de la viață la rațiune, de la creație la moarte. Acest principiu funcționează ca un instinct causal al gândirii și constituie una dintre axiemele ordinii logice ale lumii pe care o construim mental.

Însă, chiar dacă nu vom putea desluși pe deplin acele cauzalități ce guvernează realitatea, este esențial ca ceea ce putem cunoaște (în limitele naturale ale rațiunii umane) să tindă către un grad cât mai mare de corectitudine formală și adecvare semantică la realitatea obiectivă. În tot acest efort, tensiunea dintre logică (coerența formei) și limbaj (fidelitatea înțelesului față de realitate) trebuie menținută într-o stare de dinamică constructivă ce ne ajută să evităm formalismul gol sau deriva opiniilor individuale.

Prin prezenta lucrare mi-am propus să realizez o perspectivă integrativă asupra principiului rațiunii suficiente și să realizez o analiză formală a inferențelor, dar și o interpretare semantică și cognitivă a acestora. De asemenea, am încercat să scot în evidență dinamica relației dintre validitatea formală și adevărul sensului, ambele fiind privite ca dimensiuni complementare ale unui raționament corect, dar și cum limbajul este conceput ca spațiu de expresie al corespondenței dintre formă și realitate (cu accentul pus pe caracterul activ și responsabil al înțelegerii). Astfel, raționamentul este înțeles nu numai ca un proces logic, ci și ca un act reflexiv. De aceea, am intenționat să prezint un cadru normativ ce poate fi folosit în analiza erorilor cognitive. În acest context, am folosit conceptul de „igienă cognitivă” ca metaforă prin care descriu calea prin care se poate menține claritatea intelectuală prin trierea corectă și responsabilă a informațiilor.

Însă, cercetarea nu depășește cadrul analitic și conceptual al problematicii. Cu toate acestea, o direcție viitoare ar putea viza prezentarea unui model operațional ce ar putea fi folosit în analiza discursului științific sau moral evaluând astfel gradul de coerență dintre raționament, semnificație și realitate.

---

<sup>25</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Op. cit.*, p. 111.

Apărut din starea de echilibru dintre formă și sens, adevărul rațional nu se prezintă doar ca o exigență logică, ci și ca una morală dacă ne gândim la faptul de a gândi responsabil; este un instrument reflexiv al gândirii critice.

#### REFERINȚE

- BAILLARGEON, Normand, Mic curs de autoapărare intelectuală. revizuită, Editor Călin Vlasie, Traducere de Anca Irina Ionescu, Pitești, Editura Paralela 45, 2011.
- BRENNAN, Andrew, „Necessary and Sufficient Conditions.” The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Editor Edward N. Zalta. 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/necessary-sufficient/> (accesat 11. 28. 2021).
- CHIOREANU, Aurora, și Gheorghe RĂDULESCU (coord.) , Mic Dicționar Enciclopedic, București, Editura Enciclopedică Română, 1972.
- FLEW, Antony (coord.) , Dicționar de Filosofie și Logică. a II-a. Traducere de D.Stoianovici, București, Editura Humanitas, 1999.
- KAHNEMAN, Daniel, Gândire rapidă, gândire lentă. ediție digitală de elefant.ro, Traducere de Dan Crăciun. Publica, 2012.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, Eseuri de Teodicee - Asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului, Traducere de Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, Iași, Editura Polirom, 1997.
- STOIANOVICI, Drăgan, Argumentare și Gândire Critică, București, Editura Universității din București, 2005.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus. a II-a, Traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, București, Editura Humanitas, 2012.

# LINGUISTIC NORMS AND THE STRUGGLE FOR EPISTEMIC AUTHORITY

Micah Thomas PIMARO Jr<sup>1</sup>

Edor J. EDOR<sup>2</sup>

Emmanuel E. ETTAH<sup>2</sup>

Ncha Gabriel BUBU<sup>2</sup>

Mary Julius EGBAI<sup>2</sup>

Esther Orok IRONBAR<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i56.118>

**Abstract:** *While language enables meaning, constituting knowledge in courts, schools, or parliaments, who gets to decide what can be known? Is meaning only use or a result of power too? Pitting Wittgenstein's forms of life against Foucault's regimes of discourse makes linguistic norms appear as instruments of exclusion. Marginalised speakers – subaltern, indigenous, and non-normative are often rendered unintelligible. Epistemic justice demands more than inclusion; it demands considering how rules are set, who enforces them, and how meaning is being contextually built. A discourse-sensitive, epistemic theory of justice is proposed, based on Kripke's rule-following paradox and Dijk's discourse analysis, to show that language is not neutral but a battleground of struggle over meaning, recognition, and epistemic authority.*

**Keywords:** *Wittgenstein, Foucault, Kripke, Dijk, linguistic norms, epistemic justice.*

## 1. Introduction

In this paper, we examine language not merely as a medium of communication but as a constitutive mechanism that structures human cognition, mediates knowledge, and regulates epistemic authority. Language for us, shape what can be known, who is recognised as a knower, and how knowledge is validated. It is both a cognitive instrument and a socio-political technology, simultaneously enabling understanding and delimiting intelligibility.

---

<sup>1</sup> University of Bucharest, Romania.

<sup>2</sup> University of Calabar, Nigeria.

Recognising this dual role is essential for advancing a theory of epistemic justice that accounts not only for inclusion but also for the conditions under which knowledge claims are made, accepted, or excluded.

Historically, philosophical inquiry has explored the complex relationships between language, thought, and knowledge. Wittgenstein (1953) illuminates the normative and practice-oriented character of linguistic meaning through the concept of “language games”. He illustrates that meaning is not determined by an abstract correspondence with reality but arises through socially embedded rules and practices. In the builder-assistant example, language is functional, operational, and situated; meaning is inseparable from the forms of life that sustain it. By examining diverse language games, from reporting and hypothesising to storytelling and ritualised interactions, he demonstrates the irreducible plurality of human linguistic practice and the impossibility of providing a fully exhaustive account of meaning (Zalabardo, 2024; Biletzki & Matar, 2008).

Complementing this social perspective, Chomsky’s biolinguistic framework highlights the innate cognitive structures that enable humans to acquire and manipulate language (Chomsky, 1959). He contends that grammatical competence is not derived solely from exposure to linguistic input but depends on internalised syntactic principles inherent to human cognition. While he emphasises the universal biological underpinnings of language, Wittgenstein foregrounds its contextual, socially normative dimension. These perspectives underscore that knowledge acquisition is mediated both by the cognitive architecture of language and by its social embedding.

But language is never neutral. Institutionalised discourse can shape epistemic authority and determine whose knowledge is recognised and whose is marginalised. Foucault (2002) shows that discursive formations are structured regimes of statements and practices that establish what counts as truth, who is empowered to speak, and which forms of knowledge are sanctioned or suppressed. For example, medical discourse, formal legal language, or bureaucratic classifications do not merely describe reality; they actively produce subjects, norms, and hierarchies of intelligibility. Thus, linguistic rules are inseparable from power relations, and normativity is simultaneously a cognitive, social, and political phenomenon.

In this paper we build upon such insights to propose a **discourse-sensitive, epistemic theory of justice** by integrating Wittgenstein's social-practice view of meaning, Foucault's (1980), discourse/power analysis, Kripke's rule-following paradox, and Dijk's critical discourse methodology. Kripke (1982) demonstrates that rules cannot be privately determined; their normative force is derived from communal assent. Dijk (2008) extends this insight into the sociopolitical realm to show how institutionalised discourse reproduces and enforces epistemic hierarchies. These views highlight that language is simultaneously constitutive, normative, and politically charged. Such a framework can irradiate how linguistic norms operate as both instruments of intelligibility and mechanisms of exclusion and reveal the struggles over recognition, authority, and epistemic legitimacy that occur in courts, classrooms, academic publishing, and public discourse.

The stakes are high such that epistemic injustice is not limited to individual misrecognition but extends to systematic exclusion of knowers and knowledge forms. Subaltern, Indigenous, and non-normative epistemologies are routinely marginalised because the linguistic rules that confer authority are inaccessible or illegitimate within dominant discourses (Fricker, 2007; Dotson, 2014). Understanding these dynamics will require attending not only to the content of knowledge but also to the processes, institutions, and power relations that govern what counts as knowledge. Our theoretical framework will demonstrate that addressing epistemic injustice demands a twofold intervention of analysing how rules of language and discourse are socially and institutionally enforced and of creating mechanisms for pluralistic participation that recognise alternative modes of knowing. This approach has profound practical implications. For example, academic publishing, pedagogy, and cross-cultural communication are arenas where linguistic norms determine inclusion and exclusion. Initiatives to diversify editorial boards will incorporate multilingual scholarship and recognise that Indigenous epistemologies are not merely procedural reforms; they represent attempts to recalibrate the epistemic landscape and expand the range of intelligible voices and forms of knowledge. Similarly, cross-cultural language learning, when coupled with cultural immersion and reflexivity, will enable learners to navigate not only syntactic and semantic variation but also the underlying normative structures that govern epistemic authority in diverse communities.

We opine that, by integrating social-practice, biolinguistic, and discourse-analytic perspectives, and by situating Kripke's rule-following paradox at the core of our framework, language will become an active site of epistemic negotiation. It will become the terrain on which knowledge is constituted, contested, and legitimised. Recognising the constitutive and regulatory dimensions of language is therefore essential for theorising epistemic justice that will foster cross-cultural understanding and challenge the inequities embedded in dominant knowledge systems. Language, thus, is not neutral; it is a battleground where meaning, recognition, and authority are continually negotiated.

## **2. Language and the contextual nature of meaning**

Here, we examine what language is and how situational context could shape the understanding of words and phrases. We draw on the notion of meaning-in-context and Wittgenstein's theory of language-games to highlight the context-dependence of linguistic meaning and the practical implications of language for effective communication. Dash (2008), opined that when a word is used in a text, it often indicates only one meaning out of the many meanings it has by nature. For this reason, we maintain that the workings of language are still not fully understood, since, in general, context determines which meaning of a word is operative in a given situation. This observation supports the conclusion that the meaning of a word is not fixed but varies systematically with its contextual use.

Nevertheless, a language user's intuitive competence plays a central role in identifying context. Accordingly, natural language texts are regarded as the most effective resources for this task, since words typically appear in them embedded within rich and varied contextual information. Language corpora, which are composed of various types of natural text, have been shown to contain a wealth of examples of word usage in context, which can be used to understand word meaning variation as well as to deduce the actual context-based meanings of words (Dash, 2007). This is because context is not always obvious; it could be concealed by the words that surround a word when it is employed in a given environment. Hence the need to consider the subject under discussion as a domain of necessary knowledge if we are unable to glean the meaning of a word from its immediate linguistic context.

Scholars have classified context into various types. For example, Miller & Claudia (200) distinguish between *local* and *topical* context. Local context refers to the one or two words that immediately precede or follow the target word under investigation, while topical context concerns the broader subject matter or theme of the text in which the word occurs. This distinction helps to clarify how different layers of contextual information contribute to the interpretation of meaning.

These perspectives are largely sufficient for grasping the actual contextual meanings of key lexical items within a text. In addition to local and topical context, scholars have also distinguished *sentential* and *global* contexts. Sentential context refers to the level immediately beyond local context; namely, the sentence in which a word is embedded, while global context encompasses the broader extralinguistic world, including shared knowledge, cultural background, and situational factors that inform interpretation (Dash, 2008). This layered understanding of context underscores the complexity of meaning construction and the multiple dimensions that contribute to linguistic interpretation. Although such a stratified layering of context is not always explicitly marked in a given text, it nevertheless provides a useful heuristic for visualising how different contextual levels contribute to the interpretation of meaning. This approach would enable a more systematic analysis of context, thereby helping to reduce errors in interpretation and to improve the accurate understanding of a word's contextual meaning within a text.

For Wittgenstein (1953), knowledge is fundamentally context-dependent, grounded in diverse forms of life and social practices as mediated by language. He argued that language facilitates the acquisition of knowledge by supplying the conceptual frameworks and structures through which individuals interpret and relate to their environment. Accordingly, the contextual use of language will promote clarity and precision, enabling shared understanding and meaningful communication as processes that, in turn, could shape how knowledge is constructed across different cultural settings. His claim is majorly concerned with problems of language and meaning. He maintained that linguistic tools are, in themselves, relatively simple, but that philosophers often obscure this simplicity through linguistic misuse and the formulation of pseudo-problems. His methodological aim was therefore therapeutic as to dissolve philosophical confusion and, as he famously put it, "to show the fly the way out of the fly-bottle." For him, the

meaning of a word is determined by its use within a language-game, that is, within a particular context of practice. Thus, words are not defined primarily by reference to the objects they denote or by associated mental representations, but by the roles they play in the specific contexts in which they are being used.

### 3. Language as a non-neutral Medium

This section establishes that language is not a neutral medium but is deeply entangled with power and discursive practices, as argued by Foucault. He contends that discourse and power are intrinsically linked through language, such that discourses function as systems of power-knowledge that shape both our understanding of the world and our position within it. Discursive practices, in his account, refer to the ways in which language and knowledge are mobilised to produce, regulate, and legitimise authority. These practices concern not only what is said, but also who is permitted to speak, which topics are considered legitimate, and how they may be articulated. Consequently, language serves as a medium through which social power structures are both sustained and contested (Heracleous, 2006). This non-neutrality would enable language to shape and constrain knowledge by reinforcing particular power relations while marginalising or excluding alternative perspectives.

Foucault (2002) demonstrates how language is deeply intertwined with discursive practices and power structures that both shape and delimit what can be known and understood. This analysis challenges traditional views of language as a neutral or transparent medium of knowledge. Central to his argument is the notion of *discursive formations*, which highlights how institutional, linguistic, and epistemic frameworks regulate what counts as legitimate knowledge, thereby sustaining established power relations and preserving the status quo. Such a perspective departs from conventional assumptions by emphasising that language is not merely a communicative tool but a mechanism that can obscure, exclude, or distort knowledge. Linguistic formations, on this account, are neither passive nor benign; rather, they actively participate in the construction of social reality. His concept of discursive formation implies the capacity to determine which forms of knowledge are recognised as valid and which are dismissed or marginalised. Medical discourse, for example, possesses the authority to define what is

considered “normal” or “pathological”, thereby shaping public perceptions, social attitudes, and behavioural responses to health conditions and illness. A significant implication of this analysis is that language systems are inherently biased. Such biases are not accidental but are structurally aligned with the interests of those in positions of power. This dynamic is particularly evident in political and legal discourses as well, which often reflect the ideologies of dominant groups while marginalising dissenting voices and alternative perspectives.

Such exclusion entails not merely the suppression of alternative opinions but the systematic erasure of entire frameworks for interpreting the world. Consequently, language possesses the capacity to function as an instrument of oppression, reinforcing existing power structures and obstructing the pursuit of genuine knowledge and social transformation (Cousins and Hussain, 1984). Foucault draws attention to the dynamic and contingent nature of knowledge and its inextricable link to power, arguing that what is accepted as “truth” is continually shaped by dominant discourses and the power relations they sustain.

This perspective challenges the traditional notion of knowledge as universal and objective, suggesting instead that it is context-dependent and historically contingent. His analysis carries profound implications for the acquisition and dissemination of information. In highlighting the inherent constraints and biases embedded within language systems, it illuminates the obstacles to understanding and underscores the necessity of critically engaging with the structures that shape our perceptions. Through such critical engagement, by questioning prevailing narratives and incorporating marginalised perspectives, it becomes possible to foster a more inclusive and equitable circulation of knowledge. In this regard, his *Archaeology of Knowledge* can provide a compelling critique of how language both structures and limits knowledge, to reveal the complex interplay between language, power, and epistemic authority. This understanding could urge us to reconsider the assumptions underpinning our understanding of reality and to remain attentive to the ways in which discursive practices shape not only what we can know but also how we come to know it.

#### **4. The contextual nature of knowledge**

In this section we examine the contextual nature of knowledge and emphasise how meaning is inseparable from the activities, practices, and

forms of life in which language is embedded. From Wittgenstein's perspective, language comprehension is fundamentally grounded in these diverse ways of living, highlighting that meaning is not fixed but arises from contextually situated use (Moser, 2021). Language is shaped by inherent biases and contingent on context and could both enable and constrain meaning. Recognising these factors is essential for fostering more equitable communication and overcoming linguistic obstacles that can hinder the dissemination of knowledge.

Duranti (1997) underscores this point from the perspective of linguistic anthropology where the author maintains that such core assumptions about language as a non-neutral medium with essential properties serve as the foundation for both theoretical inquiry and empirical research. By interpreting and operationalising these assumptions in specific research projects, linguistic anthropologists are able to examine how language functions within particular social and cultural contexts. This approach will not only shape the distinctive identity of linguistic anthropology within the social sciences and humanities but also demonstrate how attention to context informs both our understanding of language and the methods used to study its role in the construction and dissemination of knowledge. Building on such insights, we maintain that the contextual nature of language has broader epistemological and practical implications. While linguistic anthropology demonstrates how context shapes meaning within specific cultural and social settings, our view extends this analysis to highlight the normative and critical dimensions of context. Recognising that language is both situated and non-neutral allows us to see how communicative practices can reinforce or challenge existing power structures, shaping what counts as legitimate knowledge and whose perspectives are included or excluded. In this sense, attention to context is not merely a methodological concern but a fundamental component of understanding how knowledge is produced, transmitted, and contested. Engaging with the contingencies and biases inherent in language, can promote more inclusive and equitable forms of communication that acknowledge diverse ways of knowing. This perspective complements Wittgenstein's emphasis on language games and forms of life, as well as Foucault's analysis of discursive formations, by demonstrating that context is central to both the construction of meaning and the distribution of epistemic authority. Such views underscore that knowledge is neither fixed nor

universal, but dynamically situated within the social, cultural, and linguistic contexts in which it is enacted.

The conventional view that words possess inherent or fixed meanings is fundamentally challenged by the notion that meaning is context-dependent. This shift toward a more pragmatic understanding of language emphasises its social character, highlighting how our comprehension of words and concepts emerges from the communities and practices in which we participate (Ahmed, 2010). However, this perspective raises questions about the possibility of objective or universal knowledge, as Wittgenstein's emphasis on context may suggest a form of relativism, where meaning is contingent upon specific social and linguistic environments. Such contextual dependence can complicate the search for common ground or mutual understanding, particularly when different groups or "forms of life" engage in radically distinct language games. Wittgenstein addresses this challenge through his critique of the notion of a "private language", where he argues that language is inherently social and public. A private language, in which words refer solely to personal, subjective experiences inaccessible to others, is incoherent because word meanings are established through shared standards and public usage. This argument reinforces the view that knowledge and meaning are inextricably linked to social and linguistic contexts.

A further key aspect, for instance, is Wittgenstein's argument against his rejection of purely internal or private knowledge where he challenges Cartesian assumptions that understanding can be entirely individual. He demonstrates that even our most personal concepts, including those related to knowledge, acquire meaning only within a shared linguistic framework. While this perspective may risk underestimating the role of individual subjectivity in the construction of knowledge, we contend that recognising the interplay between social practices and personal experience can provide a better understanding. Although public linguistic norms shape meaning, individual interpretation and lived experience also contribute and highlight a dynamic tension between communal standards and personal insight that his framework may not fully capture. But phenomenologists might argue that Wittgenstein's framework does not adequately account for the crucial role of individual consciousness in shaping our understanding and engagement with the world. He, however, maintains that knowing is fundamentally a rule-governed

activity where knowledge is constituted by the conventions and norms embedded within particular language games, so that what is accepted as true in one context may not hold in another. Our analysis finds this perspective highly compelling because it situates knowledge within the specific rules and practices of particular forms of life, rather than treating it as governed by abstract, universal principles. This view highlights how what counts as knowledge is determined by shared social conventions and clarifies the interplay between communal norms and individual understanding, demonstrating that knowledge is both contextually grounded and socially constructed.

The idea that knowledge is rule-governed and context-dependent presents a powerful critique of traditional epistemology, which often seeks universal standards of knowledge. We argue that this perspective aligns more closely with a practical, practice-oriented understanding of knowledge, in which truth and justification are determined by the specific contexts in which they arise. Emphasising the contextual nature of knowledge can be challenging when considering the need for cross-contextual judgements or universal norms, as in fields such as science, law, or ethics, where it is often necessary to establish standards that transcend particular situations. In such cases, Wittgenstein's framework may struggle to account for how these norms can be upheld or justified, since knowledge is continuously shaped by context, and his approach may not provide sufficient tools to address broader, more generalised issues. At the same time, the contextual nature of knowledge is compelling when one acknowledges its deep connection to the particular situations, customs, and social practices in which it emerges. The notion of "language games" captures this dynamic effectively, illustrating how meaning is constructed through use in specific circumstances and casting doubt on the notion of fixed, universal meanings. As social behaviours and ways of life vary across communities, they further shape knowledge, revealing how tightly it is embedded in cultural and societal norms. Knowledge thus functions as a tool adapted to the unique requirements of different contexts. This is evident, for example, in variations in medical knowledge between rural and urban settings, as well as in historical and sociological evidence showing that knowledge evolves in response to intellectual and social developments, such as shifts in scientific paradigms. Moreover, from the perspective of cognitive and epistemic relativism, truth and knowledge are contingent upon cultural and

personal viewpoints, thereby challenging the idea of universal knowledge.

The contextual nature of knowledge can be understood as both justified and insightful, offering a fresh perspective on language, meaning, and knowledge that questions traditional assumptions. It presents a socially informed, practice-oriented view of knowledge, capturing its complexity, variability, and richness. The implication here is that social and contextual factors that shape understanding could highlight the interconnectedness of language, culture, and thought, underscoring the diversity and depth of meaning in human experience.

### **5. Language as epistemic medium and mechanism of power**

This section explores the dual role of language as both a medium of knowledge and a mechanism of power. Conventional wisdom often treats language as a neutral conduit through which established facts are conveyed, an inert tool for the mere transmission of information. However, perspectives from Wittgenstein and Foucault reveal, in complementary but distinct ways, that language is far from neutral. It shapes not only what can be known but also how knowledge is produced and communicated and by whom. We advance the thesis that language functions simultaneously as an epistemic medium and an apparatus of power to establish the limits of intelligibility while distributing epistemic authority. The argument that language is non-neutral stems from its embedding in historically contingent, normative forms of life. Wittgenstein (1953) argued that the meaning of a word is not determined by an abstract reference to an external object but by its use within a “language game”, which is a rule-governed practice situated within specific social contexts. In this framework, language is constitutive rather than merely representational, as it does not simply reflect reality but plays an active role in shaping it. The rules of language games are institutionally and socially sanctioned here, as they make meaning inherently local and context-dependent. Consequently, knowledge itself is discursively constituted; what counts as knowable is inseparable from the linguistic practices and social forms in which it is articulated.

Foucault develops this argument further where he emphasises that discourse is not merely a verbal habit or a method of making statements, but a regime of power that governs the production of truth. In *The*

*Archaeology of Knowledge* (2002) and *Discipline and Punish* (1995), he demonstrates how discursive formations determine what can be said, by whom, and through which channels. Knowledge is never independent of power; rather, it is produced within regimes of discourse, rendering some statements knowable while others remain invisible or unintelligible. For example, within institutions such as schools, hospitals, and prisons, linguistic practices do more than describe subjects; they actively constitute them. The criminal, the patient, and the pupil are not universal categories of being but are created through discourse, sanctioned by the epistemic authority of institutions.

Wittgenstein and Foucault converge in their recognition of language's dual character, as they maintain it enables knowledge by providing conditions of intelligibility but simultaneously constrains knowledge by imposing rules that include some perspectives and exclude others. Language games, in Wittgenstein's sense, determine not only how concepts function but also who is authorised to use them correctly. Foucault's discourse analysis further clarifies that these rules are politically charged, as they function as a mechanism of epistemic demarcation, reinforcing asymmetries of power. This concern aligns with contemporary scholarship in social epistemology. Fricker (2007) introduces the concept of epistemic injustice to explain how individuals and groups can be harmed in their capacity as knowers. Her notion of hermeneutical injustice occurs when structural deficiencies in shared interpretive resources prevent individuals from making sense of their experiences. These tensions are not accidental but are maintained by dominant discursive norms, leaving marginalised groups epistemically illegible. Dotson (2014) extends this analysis with the concepts of testimonial quieting and testimonial smothering, where speakers are inhibited from sharing knowledge due to the perceived hostility or unreceptiveness of dominant audiences. In both cases, language functions not merely as a medium of communication but as a mechanism of control and silencing, governing who may speak and which statements are recognised as credible.

These insights are further reinforced within postcolonial and decolonial epistemologies, which illuminate the unequal distribution of epistemic authority across cultural and linguistic contexts. Mignolo (2011) describes the "coloniality of knowledge", whereby Western epistemic frameworks systematically erase, marginalise, or subordinate non-

Western forms of knowing. In a similar vein, Santos (2014) argues that modernity has perpetuated an epistemicide: entire systems of knowledge, particularly indigenous, oral, or affective, are invalidated under the guise of universality and rationality. Central to both analyses is the role of language. Knowledge is recognised only when expressed according to the idioms, norms, and protocols of Western science or analytic rationality. Non-Western epistemologies are thus excluded, not due to their intrinsic inadequacy but because their linguistic and institutional expressions do not align with hegemonic standards. Our perspective aligns with these critiques, but we maintain and acknowledge that while language mediates exclusion, we also argue that language itself constitutes knowledge. Following Wittgenstein, knowledge is inseparable from context, embedded in the social practices and “forms of life” that give meaning to words. Language games are not merely descriptive; they shape what is intelligible and what is not. But, Foucault reminds us that these contexts are never neutral: they are infused with power, producing hierarchies of epistemic legitimacy. Knowledge is thus always situated, socially sanctioned, and politically regulated.

From this vantage point, narratives of exclusion have counter-narratives that emerge from within marginalised epistemic communities. Indigenous knowledge, for example, resists erasure not simply by claiming equivalence to Western science but by operating on alternative principles, epistemic logics, and modes of expression that challenge the very assumptions of what counts as “valid” knowledge. Here, our perspective emphasises the critical interplay between language as a constitutive medium and language as a mechanism of power. While hegemonic discourses dictate the boundaries of intelligibility, subaltern epistemologies demonstrate that these boundaries are neither fixed nor inevitable; they can be contested, reinterpreted, and expanded. Nonetheless, this context-dependent view of knowledge also invites tension. Critics might argue, as traditional epistemologists do, that privileging contextuality risks relativism, undermining the possibility of cross-cultural or universal standards of truth. For instance, in law, science, or ethics, there is often a practical necessity for norms that transcend local contexts. Our counter-perspective recognises this concern but maintains that what is often framed as “universal” knowledge is itself historically and culturally situated. In foregrounding the social and linguistic conditions under which knowledge is produced, we can see universality

not as an abstract, context-free ideal, but as a negotiated and contingent achievement shaped by discourse and power relations.

Language emerges simultaneously as an epistemic medium and an apparatus of power. It enables the construction and communication of knowledge, but it also delineates what can be known, who may know, and which knowledge is recognised as legitimate. Language, therefore, is not neutral; it is both enabling and constraining, productive and restrictive. Recognising this dual role has profound implications: epistemology cannot be concerned solely with abstract criteria of truth or justification. It must also attend to access, authority, and legitimacy. To speak of knowledge without considering the constitutive and regulative role of language is to overlook the terrain on which epistemic struggles are fought. Our perspective integrates Wittgensteinian and Foucauldian insights with postcolonial critiques to offer a more socially grounded, practice-oriented account of knowledge. Wittgenstein provides the tools to understand how meaning and knowledge arise within context; Foucault illuminates how power permeates these contexts; and postcolonial scholarship exposes the historical and structural dimensions of exclusion. Both scholars' view underscore the fact that knowledge is never simply a matter of abstract reasoning; it is enacted, contested, and shaped within particular social, cultural, and linguistic worlds. The narratives of dominance and the counter-narratives of resistance reveal that epistemic landscapes are dynamic, plural, and profoundly political. Language is both the medium through which knowledge is constructed and the mechanism through which it is policed, and attending to this duality calls for a radical rethinking of epistemology itself.

## **6. Rule-following and Normativity**

This section examines Wittgenstein's reflections on rule-following, a cornerstone of his later philosophy and a profoundly influential debate on meaning and normativity. We analyse how he challenge the conventional notion of what it means to obey a rule, and raise the questions about the relationship between finite actions and infinite possibilities. For example, consider the simple arithmetic pattern of "+2" where one might write 2, 4, 6, 8... But how can one be certain that the intention is not "+2 up to 1000, and then +4 thereafter"? This is not merely an abstract puzzle; he uses it to demonstrate that no written or mental rule, in isolation, can dictate a

single, determinate course of action. Rule-following, he argues, is not grounded in internal intention or private mental states but in publicly observable practice and socially sanctioned norms. In this sense, normativity arises from shared forms of life, highlighting that meaning and correct action are sustained through communal engagement rather than through individual cognition alone.

Kripke (1982) frames Wittgenstein's rule-following considerations as a sceptical paradox, and contend that there is no internal fact about an individual that determines what they mean by a rule. When someone claims to mean "addition" by "+", there is nothing within them, no mental image, formula, or intention that uniquely fixes the correct extension of the operation. The so-called "sceptical solution" is that meaning arises through collective assent as it is the community's agreement on specific patterns of use that confers normative force on rules. This perspective, he argues, can enable us to make sense of ordinary linguistic practice. For example, when a child responds that " $68 + 57 = 125$ ", the response is counted as correct because it aligns with shared mathematical conventions, not because the child possesses some hidden rulebook. Conversely, an answer such as "5" is judged incorrect not due to an objective or metaphysical falsity, but because it violates the communal norms governing arithmetic practice.

Kripke's interpretation, however, is not without its difficulties. Critics such as McDowell (1992) and Wright (2001) argue that his reading transforms Wittgenstein into an ineffective radical sceptic, and undermine the very possibility of normativity. They suggest that his intention was not to eliminate normativity but to relocate it within life practices. On this view, rules are not followed because they are intellectually grasped; rather, they are enacted through habituation within normative practices, sustained by education, correction, and social interaction. Normativity, therefore, is "immanent" rather than "transcendent" as it resides in the patterns of communal life rather than in abstract mental states or metaphysical truths. This interpretation underscores the inherently social character of meaning, situating linguistic correctness and rule-following within the broader framework of shared human practices rather than private cognition.

Foucault further provide a complementary, but more politically charged, account of normativity. For him, discourses are ordered sets of statements and are governed by regimes of truth that determine what

counts as knowledge, who is authorised to speak with authority, and how subjects are constituted within social practices. He illustrates how institutions such as schools, hospitals, and prisons generate norms of speech, thought, and behaviour. Language, according to this view, ceases to function merely as a vehicle for communication; it becomes a mechanism of surveillance, classification, and control. This perspective has significant implications for understanding rule-following. Rules are never neutral or innocent; they are historically sedimented, institutionally enforced, and deeply intertwined with power relations. For instance, standards of “proper grammar” often carry implicit assumptions about class and race. A student speaking Efik vernacular in schools in Calabar or Wurkun in schools in Jalingo may be judged “incorrect”, not due to semantic imprecision, but because institutional norms dictate which language forms are legitimate. Here, normativity is not merely a product of collective assent, as Kripke might suggest, but is power-stratified because rules reflect and reinforce existing hierarchies that privilege certain groups while marginalising others. In this sense, the act of following a rule is inseparable from the social and political conditions that define the authority and legitimacy of that rule.

When juxtaposing Wittgenstein and Foucault, the resulting picture is complex and, at times, paradoxical because rule-following emerges both as a prerequisite for shared meaning and as a mechanism through which discursive power is exercised. This synthesis, however, also exposes deep tensions. Wittgenstein emphasises the organic emergence of normativity within “forms of life”, grounding rules in the lived practices and communal habits of human beings. Foucault(1982), by contrast, stresses the constructed and coercive origins of normativity, highlighting how historical and institutional forces shape what counts as correct, permissible, or intelligible. Wittgenstein’s approach is limited by its insufficient attention to historical contingency and political conflict, whereas Foucault’s view might risk reducing normative order to instruments of domination, leaving little space for genuine agency or the justification of meaning.

Despite these divergences, both thinkers converge on a crucial insight where meaning is never a purely individual or isolated phenomenon. Whether one says “I understand” in a conversation or “I accept” in a courtroom, the intelligibility of these statements relies upon socially and rule-governed contexts. To grasp the nature of language, therefore, is to

investigate the social, institutional, and normative structures that make sense possible. Critiquing these structures, in turn, will entail more than examining the mechanics of speech; it demands an inquiry into who is permitted to speak, under what conditions, and with what authority. In this way, rule-following will illuminate the intersection of meaning, social coordination, and power to reveal language as both the medium through which understanding is achieved and the site on which epistemic and political hierarchies are enacted.

## **7. Application and Contemporary Issues**

This section explores the practical and contemporary implications of understanding language as both an epistemic medium and a mechanism of power. We maintain that the terrain of knowledge is not simply a matter of linguistic convention; it is a profound philosophical and social battleground that determines who is recognised as a knower, what counts as valid knowledge, and how authority and legitimacy are conferred. In addressing contemporary issues, it is essential to critically examine the assumptions embedded in claims to universality, neutrality, and objectivity, recognising that these concepts often mask underlying hierarchies and exclusions. From this perspective, language is not merely a vehicle for expressing pre-existing truths but functions as a normative system that shapes intelligibility and inclusion. The ways in which words are used within particular social and institutional contexts establish the boundaries of what can be said, who can say it, and which statements are accepted as credible. These practices are embedded in broader social norms and institutional arrangements, creating structured conditions under which knowledge is produced, recognised, and contested. Understanding language in this way will allow us to analyse contemporary epistemic challenges, including the marginalisation of particular voices, the imposition of dominant conceptual frameworks, and the silencing of alternative perspectives. This underscores the need to attend not only to the content of knowledge but also to the mechanisms through which knowledge is legitimised and distributed. It will foreground the intersection of language, normativity, and power and will enable us to critically engage with contemporary issues of epistemic justice and illuminate how social and institutional structures continue to

shape who has the authority to know and what is acknowledged as knowledge.

However, Western epistemology's tendency to universalise its own discursive constructions as neutral or objective has historically disempowered other knowledge systems. African epistemologies, among others, have long resisted this erasure. Scholars such as Wiredu (1996) and Ndlovu-Gatsheni (2018) highlight how colonial epistemologies have marginalised traditional knowledge through the imposition of external norms of language, classification, and conceptual frameworks. Wiredu's call for "conceptual decolonisation" emphasises that philosophy must begin from the internal conceptual frameworks of a community, recognising that knowledge is inseparable from the lifeworld of the people who produce it. These reflections foreground how discursive norms, shaped over time by power relations, determine who is recognised as a knower and what counts as legitimate knowledge. Language is not a neutral conduit through which knowledge is passively transmitted; rather, it plays a constitutive role in determining what counts as knowledge, who has the authority to know, and how knowledge is evaluated. This argument, initially developed in different forms by both Wittgenstein and Foucault, has been further elaborated by contemporary theorists who demonstrate how discursive norms function as mechanisms of epistemic power.

Wittgenstein's insight that meaning is use grounds linguistic meaning in the normative practices of language users. Rules are followed within "forms of life", shared contexts in which language gains significance. This has direct implications for knowledge as what can meaningfully be articulated depends on the linguistic and normative practices of the community. Consequently, exclusion from dominant language games leads to epistemic marginalisation. Foucault radicalised this idea and theorises discourse as a power/knowledge regime. Discursive formations define what counts as truth, rendering other perspectives invisible or unintelligible. Knowledge production is thus inseparable from institutional power, not merely semantic correctness. Several contemporary theorists extend this analysis to global and sociopolitical contexts. Ndlovu-Gatsheni (2018) identifies "epistemic apartheid", whereby African knowledge systems are relegated to the periphery of global knowledge. Mitova (2020) argues that dominant norms of justification marginalise non-Western epistemologies, calling for

greater epistemic pluralism. These critiques build on Foucault's insight by linking discursive power to global structures of epistemic hegemony.

The role of language in contemporary epistemic inequality is further explored by Finocchiaro & Perrine, (2023), who demonstrate how English, as the dominant language of academic philosophy, contributes to the unequal distribution of epistemic goods by marginalising scholars for whom English is not a first language. Similarly, Catala (2024) highlights how linguistic differences and academic mobility produce epistemic injustice, arguing that language norms are inherently political as well as pedagogical. Rosola (2025) further develops the concept of "grammatical hermeneutical injustice", to show how gendered grammar constrains the epistemic self-presentation of non-binary individuals. Following Wodak et al.(2009), who emphasises that discourse reproduces social inequality through ideologically marked policy and media narratives, these analyses collectively demonstrate the pervasive role of language in structuring access to knowledge. A Wittgensteinian feminist perspective, as articulated by Scheman (2015), underscores the importance of epistemic trust and social recognition in knowledge practices. She argues that epistemic authority has historically derived from social position and linguistic familiarity, further entrenching exclusionary patterns. These analyses reveal that linguistic norms are not neutral instruments of communication but are central to the distribution of epistemic power that can shape whose knowledge is recognised and whose remains marginalised.

According to Kim (2020), language teachers have long recognised that acquiring proficiency in a second language requires engagement with the associated culture. In this context, we endorse the view that direct exposure to a foreign culture can broaden learners' awareness of the diversity of human experiences and fosters empathy across cultural boundaries. Ho (2009) similarly argues that the most successful language learners acquire both language and culture simultaneously, demonstrating that teaching language and culture in isolation is insufficient. While proficiency in vocabulary and grammar remains a fundamental prerequisite, Rao (2002) observes that language instructors often undervalue cultural instruction, thereby limiting language learning's potential to cultivate cross-cultural understanding. From this perspective, language pedagogy not only facilitates linguistic competence but also supports the generation and dissemination of contextual

knowledge. Ideally, language learning should become a deeply rewarding human experience that offers learners a better framework for comprehending reality. These considerations underscore that knowledge formation is deeply embedded in linguistic and cultural contexts, suggesting that knowledge is neither universal nor context-independent. Concepts such as “justice” or “truth” can vary significantly across cultures, reflecting the distinct norms, practices, and interpretive frameworks, or “language games”, that govern meaning in each context. This understanding compels us to interrogate how power dynamics shape what is accepted as knowledge within a given community. It is these dynamics that influence how people think, speak, and act, thereby shaping what is recognised as true or false in any particular context.

Importantly, language itself is a product of the social and historical conditions from which specific ways of knowing emerge. Recognising the contextual nature of knowledge highlights the importance of acknowledging the diversity of human experience and the decisive influence of cultural and linguistic factors in shaping what we know. Appreciating this, we are better positioned to understand knowledge not as a static, universal entity, but as a socially and culturally situated phenomenon that is continually produced, contested, and transformed within particular communities. It is therefore essential to understand the relationship between human behaviour and the ways in which language has evolved, both as a tool for conveying ideas and information and as a medium of social communication (Altarriba & Basnight-Brown, 2022). Language, by definition, is a symbolic representational system that encodes concepts and conceptual knowledge. As such, it functions as an abstract system of symbols representing information, ideas, opinions, actions, and other cognitive activities, with the primary aim of facilitating the effective communication of these concepts. It is significant not only as a communicative instrument but also as a determinant of cognitive and social processes. It influences decision-making, emotional processing, and cognitive development, while also shaping social identity, interpersonal interactions, and even interpretations of marketing and media messages (Del Maschio et al., 2022). Similarly, culture exerts a profound influence on thought and worldview, interacting with language to structure the frameworks through which individuals comprehend and engage with reality.

In scientific discourse, for example, language provides the conceptual scaffolding necessary to describe, categorise, and communicate phenomena. The terminology and structures employed in scientific communication define observations, frame hypotheses, and facilitate the precise articulation of complex ideas, thereby contributing to the development of specialised scientific concepts (Gonzalez, 2021). It thus plays an integral role in the creation, dissemination, and evolution of scientific knowledge as it shapes the ways in which scientists conceptualise problems, share findings, and engage in collaborative inquiry, while simultaneously reflecting the cultural and social contexts in which scientific activity occurs. These considerations highlight that the notion of objective, universal knowledge is complicated by the deep linguistic and cultural roots of knowledge production. Different linguistic communities develop distinct methods of interpreting and understanding the world, and language functions as a critical filter through which knowledge is generated, shared, and validated. In this sense, knowledge is not independent of its communicative and cultural mediums but is inextricably bound to the linguistic practices and cultural frameworks that make its formation and transmission possible.

## **8. Reshaping Knowledge through Language**

This section advances the thesis that language is not a neutral instrument for describing or cataloguing the world but an active, constitutive force that shapes what can be known, who is recognised as a knower, and the criteria by which knowledge is legitimised. To approach this central concern, we examine language through multiple interrelated perspectives, starting as a normative system that structures intelligibility and inclusion; as a site where power relations operate to authorise or marginalise certain knowers; and as a vehicle for epistemic formation, through which communities collectively determine meaning and validity. Combining these perspectives for us would help in aiming to demonstrate how linguistic practices not only communicate knowledge but also actively participate in its production, delimitation, and social legitimisation. This approach emphasises the inseparability of language, social context, and epistemic authority, and can allow us to analyse both the constitutive and exclusionary effects of discourse in contemporary and cross-cultural knowledge systems.

Far from merely organising categories, language delineates which perspectives are intelligible, authoritative, or excluded from consideration. In this way, linguistic practices are intimately implicated in epistemic justice or injustice, making the norms of language central to evaluating the ethics and fairness of knowledge systems. Consider, for instance, the Indigenous Māori concept of *whakapapa* in Aotearoa New Zealand, which interlinks people, land, and all beings through genealogical relations. When Māori environmentalists describe a river as an ancestor, most notably in the legal recognition of the Whanganui River as a legal person in 2017, it is not metaphorical but an ontological statement grounded in relational cosmology. In contrast, within a Western bureaucratic “language game”, in which rivers are primarily understood as resources, such relational knowledge is often misrepresented or simplified as mere “cultural belief”, effectively marginalising the legitimacy of Māori ecological epistemology. This example illustrates how dominant language practices can exclude alternative frameworks of reality, even in domains such as science or law that purport to be objective(Charpleix, 2018).

Institutions further enforce these epistemic hierarchies through discursive power. From this perspective, knowledge is inseparable from structures of authority, as institutions determine what counts as valid knowledge and who is authorised to produce it. Psychiatry provides a paradigmatic example where the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) defines mental illness through standardised symptoms to privilege biomedical frameworks while delegitimising non-Western or African understandings, such as spirit possession, ancestral calling, or “wind illness” among Somali communities(First , et al. 2018). Traditional healers or elders, along with the patients themselves, are rendered epistemically disenfranchised, as their lived realities and explanatory frameworks are excluded from sanctioned discourse. Institutional language thus does more than describe; it actively shapes what can be considered real, demonstrating the metaphysical and normative power of discourse.

The issue becomes further complicated when considering the political dimensions of rule-following. Kripke (1982) frames the rule-following paradox to demonstrate that no individual can determine the meaning of a rule in isolation; rules are only settled through shared communal practice. This insight gains political significance when applied to norms of

grammar, logic, or academic methodology. For example, Indigenous researchers employing narrative, circular reasoning, or collective voice may have their work dismissed by mainstream peer reviewers as methodologically deficient, presuming a violation of logical exposition rules. But within Indigenous epistemologies, such forms are coherent, rule-governed, and internally consistent. The paradox emerges because meaning is community-dependent, but if the dominant community establishes the standards of correctness, alternative rule systems become invisible or classified as incorrect. These perspectives highlight that language is not a passive conduit for knowledge but an active agent in its production, dissemination, and legitimisation. Linguistic structures, embedded in social, cultural, and institutional contexts, determine which voices are heard, which frameworks are recognised, and what counts as truth. To understand knowledge is therefore to understand the language games, power structures, and normative practices that shape it, as well as the epistemic exclusions they produce.

Dijk's (2008) critical discourse analysis framework brings into focus how exclusions are systematically inscribed in institutional texts and practices. Consider European immigration surveys that require respondents to specify a single "mother tongue" or "native language". For multilingual African, South Asian, or Indigenous individuals who navigate multiple languages across familial, regional, and ritual contexts, such questions impose a monolingual Western assumption that does not reflect their lived experience. This seemingly neutral form enforces linguistic hierarchies silently, where English or French is administratively legible, whereas other languages are rendered invisible. A similar phenomenon could occur in academic publishing, where articles written in Yoruba or in Wurkun languages are rarely considered for peer review, not because of intellectual inadequacy, but because of the English-centric norms that dominate scholarly discourse. These examples are not merely theoretical; they point to actionable strategies for promoting epistemic justice. Linguistic norms must first be restructured to accommodate marginalised modes of expression, including bilingual scholarly journals or educational curricula that integrate code-switching to acknowledge linguistic hybridity. As Kim (2020) observes, such reforms, which include the recognition of non-binary pronouns or Indigenous kinship terms, could reshape what is thinkable and sayable.

Subaltern voices must also be empowered to communicate knowledge in their own epistemic grammars. More so is that initiatives for Indigenous language revitalisation now make community-controlled linguistic resources publicly accessible and support cultural knowledge preservation. For example, the *FirstVoices* platform which enable Indigenous communities to document, promote, and share their languages, such as alphabets, audio recordings, words, stories, and songs, through secure, community-managed digital spaces should be encourage to help preserve linguistic heritage and related cultural knowledge (Llanes-Ortiz, 2023). Similarly, organisations such as the Living Tongues Institute for Endangered Languages which assist communities in documenting endangered languages and training Indigenous youth to record and maintain linguistic traditions that reinforce community agency over language knowledge should be prioritised (Lydersen, 2009). These efforts demonstrate how digital and community-led tools can validate non-Western modes of linguistic and epistemic practice rather than subordinating them to external language hierarchies. Efforts toward redistributing epistemic authority also extend into research structures. Kaupapa Māori research, a paradigm rooted in Māori worldviews, values, and aspirations, centres knowledge production by, with, and for Māori communities, to position it epistemologies as legitimate frameworks rather than subjects of Western inquiry (Haitana, et al. 2020). This approach exemplifies how Indigenous peoples assert the right to define their own terms of inquiry and knowledge validity. Scholarly communities have increasingly called for greater representation of Indigenous scholars on editorial boards and in peer-review roles to address long-standing inequities in academic publishing and expand the range of epistemic voices considered legitimate (Emerald, 2022). Such structural shifts, from community-controlled linguistic archives to Indigenous research paradigms and calls for editorial inclusivity, illustrate concrete pathways toward epistemic justice, in which diverse knowledge systems and their carriers are recognised, supported, and centred in both local and global knowledge ecosystems.

Educational systems must actively foster epistemic pluralism. Rather than simply teaching “foreign languages”, curricula can incorporate epistemic translation, including Buddhist logic, Yoruba divination systems, or Inuit spatial knowledge, to treat these as fully developed systems of thought. These measures can address both immediate

exclusions and the long-term marginalisation of non-dominant knowledge systems. Finocchiaro and Perrine (2023) critique English's dominance in global academia, which marginalises scholars from the Global South, which highlights "grammatical hermeneutical injustice" in gendered languages like Spanish and German, constraining non-binary identities. Language is thus not simply a medium for transmitting knowledge; it is the arena in which knowledge is produced, recognised, or excluded. More so is that achieving epistemic justice requires confronting the structural and metaphysical frameworks that sustain dominant discourses while creating spaces where diverse modes of speech, knowledge, and existence can shape the very future of what counts as knowledge.

## 9. Challenges and Broader Implications

In this section, we explain our theoretical claim to show that language is not a transparent medium for transmitting neutral facts but an **active site of struggle over meaning, recognition, and epistemic authority**. Language embeds normative conditions, organises cognitive frameworks, and distributes epistemic legitimacy; understanding these structures is necessary for addressing broader challenges in cross-cultural knowledge and epistemic justice. Our **discourse-sensitive, epistemic theory of justice** combines two philosophical insights into a unified conceptual framework. First, **Kripke's rule-following paradox** highlights that meaning and normativity cannot be grounded in private mental states or intrinsic facts alone. Second, **critical discourse analysis (CDA)** reveals how institutionalised discourses shape social hierarchies and power relations through language. These form the basis for understanding how epistemic injustice arises where language norms exclude or marginalise certain voices and forms of knowledge.

Kripke's interpretation of the **rule-following paradox** dramatises a fundamental problem in our assumptions about linguistic meaning. According to Kripke's sceptical reconstruction of Wittgenstein's argument, there is no fact about an individual's past usage or internal mental state that determines that they mean one rule rather than another when they employ a term like "plus". That is, no finite set of instructions or intentions can conclusively fix how a rule will be applied in every future case; meaning is underdetermined by private facts alone and

instead depends on **communal agreement about norms of use**. This suggests that **normativity emerges from shared linguistic practices**, not from subjective intentions or abstract definitions alone. This insight has profound epistemic implications. It shows that **there is no neutral foundation for meaning outside of the communal practices in which words are used**. If meaning arises through communal standards of correctness, then control over those standards is itself an epistemic form of power. When dominant groups define the norms of correct interpretation, whether in mathematics, morality, science, or daily discourse, they effectively set the boundaries of what counts as intelligible and authoritative knowledge.

Instantiated in social practice, **critical discourse analysis** elucidates how institutional power shapes language use and reinforces dominance (Fairclough, 1995). It treats language as “social practice” and emphasises **how discourse contributes to reproducing and challenging power relations in society**.” Rather than analysing language purely for structural or formal characteristics, it investigates how linguistic practices are tied to **social structures such as ideology, domination, and inequality** and reveal how discourse can naturalise or obscure relations of power. These theoretical foundations justify our central claim that language cannot be neutral because it is normalised and regulated through socially and politically situated practices. The consequences of this claim are neither abstract nor merely philosophical; they play out in concrete arenas such as education, research, health care, legal systems, and cross-cultural communication.

To illustrate, consider how **cross-cultural knowledge** is frequently treated in educational contexts. Language learners must acquire not only linguistic forms but also the cultural norms embedded in those forms, as Kim (2020) and Ho (2009) observe. Effective cross-cultural competence, however, requires recognising that communicating in another language involves navigating patterns of politeness, metaphor, collective versus individual agency, and embodied practices of meaning. Language learners must learn to avoid culturally specific idioms, acronyms, or slang that will not translate faithfully across contexts, and they must attend to non-verbal norms such as the use or non-use of silence as communicative content. These demands reflect that **norms of intelligibility vary across cultural language games**, and failure to appreciate these differences can result not only in pragmatic miscommunication but also in **epistemic**

**distortion** or even **erasure of localised knowledge forms**. In academic practices, the implications are equally significant. Institutionalised norms of scholarly communication, rooted in dominant epistemic communities, often privilege particular styles, methodologies, and languages, especially English, at the expense of others. This exclusionary dynamic shapes who is recognised as a credible knower. While scholars in the Global South and Indigenous contexts have long advocated for epistemic inclusion, practical barriers persist. For example, **multilingual and Indigenous language scholarship often remains marginalised within the Anglophone academy**, limiting publication opportunities and tenure prospects for scholars who produce work in or about non-dominant language traditions. These structural inequities are not accidental; they result from entrenched norms about what constitutes rigorous scholarship and who gets to set those norms.

Our theoretical framework further explains why epistemic injustice cannot be resolved merely by adding marginalised voices into existing structures. Because belonging to the epistemic community depends on conformity to its rules, rules that are themselves historically and politically constituted mere representation is insufficient. Instead, achieving epistemic justice requires **transforming the normative frameworks themselves** so that a plurality of epistemic practices can be recognised as valid and authoritative in their own terms. One practical implication here is for educational curricula and research evaluation practices. Rather than maintaining a monolithic set of epistemic standards, institutions could adopt pluralistic modes of evaluation that validate **diverse modes of reasoning, narrative forms, and language practices**. Teaching modules in epistemic translation, such as comparative African ethical frameworks, Indigenous ecological reasoning, and East Asian conceptions of mind and body, can help students recognise that different traditions make distinct but equally coherent contributions to global knowledge. This challenges the presumption of neutrality in dominant epistemic norms and encourages learners to see their own frameworks as contingent and partial rather than universal.

In research governance, diversifying editorial boards and review committees to include scholars from marginalised linguistic and cultural communities would expand the range of epistemic voices considered legitimate. This aligns with broader calls within scholarly publishing for greater inclusion and representation across editorial structures. Reports

and resources in academic publishing are increasingly calling for more diverse editorial and peer-review bodies as a way to address systemic inequities in whose work is recognised and circulated. For example, a global inclusivity report from Emerald Publishing found that **70% of researchers surveyed believe publishers should be doing more to improve diversity and representation on editorial boards and reviewer pools**, highlighting broad support within the scholarly community for diversifying decision-making structures in academic publishing (Emerald, 2022). Such practices would redistribute epistemic authority in ways that make the standards of correctness and recognition more inclusive. At a deeper ethical level, our analysis underscores that **language shapes not only what is said but also what can be said**. When discursive norms allow only certain forms of conceptual articulation, other forms become invisible or unintelligible, effectively silencing alternative ways of knowing. Epistemic injustice occurs when individuals or communities are systematically excluded from the processes of meaning-making and validation. Addressing this injustice requires recognising that **conditions of intelligibility are normative and contestable**, not fixed or neutral.

A discourse-sensitive, epistemic theory of justice shows that language is a battleground over meaning, recognition, and epistemic authority precisely because rule-following norms are socially mediated and discursively enforced. The challenges of cross-cultural knowledge, academic inclusion, and institutional power relations reveal that knowledge is never simply transmitted but actively constructed through language practices embedded in social hierarchies. Addressing these challenges demands not only greater awareness of linguistic diversity but also a structural reconfiguration of the norms that delimit who may participate in epistemic communities and on what terms their contributions are validated. Nevertheless, we maintain that effective communication across national and cultural boundaries will demand a profound awareness of cross-cultural differences. Language and culture are inseparably intertwined; thus, mastering a language requires simultaneous engagement with the cultural context in which it is used. This dual focus will help prevent misunderstandings, misinterpretations, and inadvertent offence. Cross-cultural comprehension, defined as the ability to perceive, understand, and appropriately respond to individuals, events, or situations that may be misinterpreted due to cultural differences, is central to this endeavour (Hurn & Tomalin, 2013).

Achieving this understanding also will require sensitivity to the emotional and performative force of language, to recognise how words can energise, persuade, or even incite conflict. Thus, learning a language other than one's own will offer more than linguistic proficiency; it will provide insight into the diversity of human experience and the ways in which different cultures encode, structure, and transmit knowledge.

This awareness directly informs one's understanding of social relationships and power dynamics, which are crucial for both interpersonal communication and global cooperation. For example, multinational corporations seeking successful operations abroad must understand local social hierarchies, communication conventions, and cultural expectations before engaging effectively. Language socialisation, where individuals learn to use language to navigate social life, is therefore instrumental here. As Rymes (2008) notes, language socialisation is "an investigation of how language both presupposes and creates new social relations in cultural context." Developing communicative competence thus entails not only mastery of syntax and vocabulary but also an understanding of the social and cultural contexts that give words and phrases meaning. Cultural significance in language mirrors cultural significance in human experience, shaping how knowledge is created, shared, and interpreted.

However, the study and practice of cross-cultural communication are not without challenges. One persistent difficulty is the tension between cultural relativism and universalism. Cultural relativism, which emphasises understanding cultures on their own terms, might risk limiting the generalisability of findings across contexts. Universalism, by contrast, which seeks to apply overarching principles across cultures, can obscure unique local practices, assumptions, and epistemic frameworks. This tension might complicate the production of cross-cultural knowledge and raise questions regarding the validity and applicability of insights derived from one context when applied to another.

Another obstacle is the potential for interpretive bias, in which individuals are often linguists or researchers and impose their own cultural assumptions on the practices and language of others. For example, labelling Indigenous oral traditions as anecdotal rather than valid knowledge demonstrates a cultural bias that misrepresents the epistemic value of those practices. Such biases reinforce existing inequities and distort the recognition of diverse ways of knowing, highlighting the

ethical and epistemological stakes of cross-cultural engagement. Despite these challenges, incorporating multiple cultural perspectives can significantly enrich understanding, foster creativity, and generate novel problem-solving strategies. Exposure to diverse ways of knowing will broaden cognitive and ethical horizons and allow individuals and communities to approach global challenges such as public health crises or climate change with greater understanding and collaborative capacity. For instance, understanding local knowledge and community practices was critical for the design and implementation of culturally sensitive public health interventions during the COVID-19 pandemic, demonstrating the practical necessity of cross-cultural knowledge.

Corporate and organisational contexts similarly benefit from cross-cultural understanding. Ursu & Ciortescu (2021) emphasises that cultural patterns provide interpretive frameworks for understanding behaviours that initially appear unusual or counterintuitive. In internationalised corporate settings, failing to recognise such patterns can result in miscommunication, inefficiency, and conflict. Conversely, appreciating these frameworks will enable individuals to navigate and negotiate effectively within complex multicultural environments. From a broader epistemological perspective, language functions as both a conduit and a constructor of knowledge. It shapes what can be known, how it is legitimised, and whose perspectives are recognised as authoritative. Language is never neutral; it carries cultural assumptions and social hierarchies that influence knowledge acquisition and dissemination. Cross-cultural competence thus requires an attentiveness to the power relations embedded in language, alongside an appreciation of its role in constituting reality. As language learners develop the ability to navigate multiple cultural contexts, they also acquire the cognitive flexibility necessary to question dominant epistemic norms and to recognise marginalised or alternative knowledge systems. In practice, this would mean that language education should integrate cultural immersion, narrative practices, and reflective engagement with social norms. Language curricula that incorporate idioms, proverbs, kinship terminology, and local communicative conventions can provide students not only with linguistic tools but also with frameworks for understanding local epistemologies. For example, teaching the Māori concept of *whakapapa* alongside grammatical and syntactic structures will allow learners to grasp relational ways of knowing that are otherwise obscured

in a purely linguistic or Western scientific framework. Similarly, integrating Indigenous medical terminologies or environmental knowledge systems into formal education validates alternative epistemic perspectives, enabling learners to navigate a plurality of knowledge systems.

Cross-cultural knowledge is both a practical skill and a philosophical commitment. It requires recognising the interplay of language, culture, and power; understanding how knowledge is socially situated; and cultivating sensitivity to the diversity of human experiences. In an interconnected world, these competencies are essential not only for communication but also for ethical engagement, epistemic justice, and collaborative problem-solving. Language is the medium through which knowledge circulates, but it is also the terrain on which epistemic authority is negotiated, contested, and reconstructed. In this sense, cross-cultural understanding is inseparable from broader efforts to democratise knowledge and empower marginalised voices across linguistic and cultural divides.

## 10. Conclusion

In this paper, we have explored the intricate and inextricable relationship between language, knowledge, and power and argue that language is neither a neutral conduit for information nor a passive medium for the transmission of facts. Instead, language actively constitutes knowledge, delineates who counts as a legitimate knower, and establishes the criteria by which knowledge is validated. By situating our analysis within a discourse-sensitive epistemic framework, informed by the insights of rule-following paradoxes and critical discourse analysis, we have demonstrated that language functions simultaneously as an epistemic medium and a mechanism of power, shaping not only what can be known but also who is recognised as having the authority to know.

Central to this analysis is the recognition that linguistic norms operate within historically and culturally specific frameworks, and these frameworks are inherently bound to power relations. Meaning is never merely a property of words or sentences; it arises through practices embedded in social life, which are themselves shaped by institutional, political, and cultural forces. In this sense, knowledge is always contextually situated, emerging within networks of social and epistemic

authority. The interplay between linguistic practices and power structures ensures that some forms of knowledge are privileged, while others are marginalised or rendered unintelligible. Consequently, the task of epistemic justice cannot be reduced to merely including marginalised voices but must extend to interrogating the rules, practices, and power dynamics that determine which voices are heard and which knowledge claims are recognised as legitimate.

Our analysis has illustrated that normativity is central to this process. Language is not merely followed according to abstract rules but is regulated through shared practices that both enable and constrain understanding. Norms are historically sedimented and socially enforced, such that following a linguistic rule is never a neutral act; it is a participation in a broader structure that determines what counts as meaningful, correct, or authoritative. These normative structures are deeply political: they shape access to epistemic authority, mediate inclusion and exclusion in knowledge communities, and reproduce hierarchies of intelligibility. In this sense, rule-following is inseparable from questions of power, and epistemic authority is inseparable from the linguistic and social practices through which it is exercised.

We have demonstrated that epistemic injustice emerges not only through the silencing of marginalised voices but also through the structural exclusion embedded in dominant linguistic and cultural norms. These exclusions operate at multiple levels, such as through institutionalised discourse in education, law, and scientific inquiry; through the privileging of certain languages and styles of expression in academic publishing; and through social practices that define the boundaries of intelligibility in everyday life. The result is that marginalised epistemic communities like the indigenous peoples, subaltern groups, and speakers of non-dominant languages are often rendered epistemically illegible, their knowledge systematically devalued, misrepresented, or ignored.

We further maintain that cross-cultural knowledge will provide a practical illustration of these dynamics. Language learners and scholars alike must recognise that understanding across linguistic and cultural divides requires more than the mastery of grammar or vocabulary; it requires immersion in the social practices, conceptual frameworks, and normative expectations of the communities in which the language is embedded. Misunderstandings, misinterpretations, and epistemic

distortions frequently arise when linguistic norms are uncritically universalised or when learners impose their own cultural assumptions onto other epistemic systems. Thus, cross-cultural knowledge is both an ethical and cognitive enterprise, as it demands sensitivity to context, reflexivity about power dynamics, and an appreciation for the diversity of human understanding.

Our claim is that addressing these challenges requires a discourse-sensitive approach to epistemic justice. By combining insights from rule-following paradoxes and critical discourse analysis, we show that linguistic practices are arenas of contestation over meaning and recognition. This approach can illuminate the mechanisms by which dominant groups maintain epistemic authority and how marginalised communities are systematically excluded from it. More importantly, it suggests practical strategies for intervention that restructuring linguistic norms to accommodate multiple ways of knowing can legitimise non-dominant epistemologies within institutional and educational frameworks and foster pluralistic epistemic communities where diverse voices can contribute to knowledge production. These interventions are not merely symbolic; they reshape what is considered knowable and expand the range of epistemic possibilities available to society.

African epistemological frameworks provide an instructive model for this approach. In these traditions, knowledge is not conceived as a detached, abstract entity but as deeply embedded in communal life, social practice, and cultural context. Such epistemologies resist universalising tendencies by emphasising the validity of localised, relational, and collectively constructed forms of knowledge. When integrated into broader knowledge systems, these perspectives challenge the dominance of Western epistemic norms, highlight the contingency of knowledge claims, and reinforce the ethical imperative of epistemic justice. Recognising knowledge as situated and socially mediated can create space for more inclusive, context-sensitive forms of inquiry that honour the epistemic contributions of all communities. Language, in this sense, is both the medium and the battleground of knowledge. It will facilitate understanding to enable communication and structure cognition, but it simultaneously might enforce boundaries, mediate inclusion, and reproduce inequalities. The stakes are both theoretical and practical, as failure to interrogate the normative and power-laden dimensions of language risks perpetuating epistemic injustice, while a critical, discourse-

sensitive approach can foster more equitable knowledge practices. By foregrounding the constitutive role of language, we highlight how epistemic authority is never given but always contested, negotiated, and reinforced through social and institutional practices.

For us, knowledge is neither neutral nor universal; it is produced through linguistically and culturally situated practices that carry the weight of historical and institutional power. Epistemic justice will require attentiveness to these dynamics, a commitment to pluralism, and the redistribution of epistemic authority across communities. In integrating insights from normative rule-following, critical discourse analysis, and contextual epistemologies, we provide a comprehensive account of how linguistic norms both enable and constrain understanding, how knowledge is legitimised or excluded, and how the ethical and political dimensions of epistemology must be reckoned with. The pursuit of epistemic justice is inseparable from the project of critically examining language itself. Only by acknowledging the constitutive, power-laden role of language in shaping what counts as knowledge, who may know, and under what conditions knowledge is sanctioned can scholars, educators, and policymakers begin to foster more inclusive, pluralistic, and ethically responsible systems of understanding. Language is thus not merely a tool for transmitting information; it is the terrain on which knowledge is contested, power is exercised, and justice is enacted. Recognising this dual character of language as both enabling and constraining can offer a roadmap for expanding epistemic access, challenging entrenched hierarchies, and cultivating a genuinely inclusive and dynamic global epistemic community.

## REFERENCES

- AHMED, Arif. (Ed.). (2010). *Wittgenstein's Philosophical Investigations: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALTARRIBA, Jeanette, and Basnight-Brown, D. 2022. *The psychology of communication: The interplay between language and culture through time*. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 53(7-8), 860-874.
- BILETZKI, Anat & Matar, Anat.2008. Ludwig Wittgenstein. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- CATALA, Amandine .2024. Linguistic Othering and epistemic injustice in philosophy. *Asian Journal of Philosophy* 3 (2):1-11.

- CHARPLEIX L.2018. The Whanganui River as Te Awa Tupua: Place-based law in a legally pluralistic society. *Geogr J.* 184: 1930. <https://doi.org/10.1111/geoj.12238>
- CHOMSKY, Noam.1959. A review of B. F. Skinner's verbal behavior. *Language*, 35, 26-57. doi:10.2307/411334
- COUSINS, Mark, and Athar Hussain. (1984). *Michel Foucault*. London: Macmillan.
- DASH, Niladri Sekhar. 2007. *Language Corpora and Applied Linguistics*. Kolkata: Sahitya Samsad.
- DASH, Niladri Sekhar. 2008. Context and Contextual Word Meaning. In SKASE *Journal of Theoretical Linguistics* [online]. Vol. 5, no. 2, Available on the web page. ISSN 1339-782X.
- DEL MASCHIO, N., Crespi, F., Peressotti, F., Abutalebi, J., & Sulpizio, S. 2022. Decision-making depends on language: A meta-analysis of the Foreign Language Effect. *Bilingualism: Language and Cognition*, 25(4), 617–630. doi:10.1017/S1366728921001012
- DIJK, Teun A. van. 2008. *Discourse and Context: A Sociocognitive Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOTSON, Kristie. 2014. Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, 28(2), 115–138. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>
- DURANTI, Alessandro.1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EMERALD Publishing. 2022. *Global inclusivity report 2022: What role do publishers play?* <https://www.emeraldgrouppublishing.com/global-inclusivity-report-2022-what-role-do-publishers-play>
- FAIRCLOUGH, Norman 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Longman. ISBN 978-0582219847.
- FINOCCHIARO, Peter., and Perrine, Timothy. 2023. *The rise of English as the global lingua franca of academic philosophy: Epistemic injustice and linguistic bias*. Daily Nous. <https://dailynous.com/2023/11/27/the-rise-of-english-as-the-global-lingua-franca-of-academic-philosophy-guest-post/> [HeyLink](#)
- FIRST Michael, Rebello Tahilia, Keeley Jared, et al.2018. "Do mental health professionals use diagnostic classifications the way we think they do? A global survey". *World Psychiatry*. 17 (2): 187–195. doi:10.1002/wps.20525. PMC 5980454. PMID 29856559.
- FOUCAULT, Michael. 1995. *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.; Vintage Books paperback ed.). Vintage Books – Random House.
- FOUCAULT, Michael. 2002. *Archaeology of Knowledge* (2nd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203604168>
- FOUCAULT, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
- FOUCAULT, Michel. 1982. "The Subject and Power." *Critical Inquiry* 8 (4): 777–795.

- FRICKER, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- GONZALEZ, J. Wenceslao (Ed.). 2021. *Language and Scientific Research*. Palgrave Macmillan Cham, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-60537-7>
- HAITANA, Tracy, Pitama, Suzanne., Cormack, D., Clarke, M., & Lacey, C. 2020. The Transformative Potential of Kaupapa Māori Research and Indigenous Methodologies: Positioning Māori Patient Experiences of Mental Health Services. *International Journal of Qualitative Methods*, 19. <https://doi.org/10.1177/1609406920953752>
- HERACLEOUS, Loizos. 2006. "Discourse, Interpretation, Organisation." *Academy of Management Review* 31 (2): 278–297.
- HO, Si Thang. 2009. "Addressing Culture in EFL Classrooms: The Challenge of Shifting from a Traditional to an Intercultural Stance." *Electronic Journal of Foreign Language Teaching* 6 (1): 63–76.
- HURN, Brian J., Tomalin, Barry. 2013. What is Cross-Cultural Communication?. In: *Cross-Cultural Communication*. Palgrave Macmillan, London. [https://doi.org/10.1057/9780230391147\\_1](https://doi.org/10.1057/9780230391147_1)
- KIM, Deoksoon.2020. Learning Language, Learning Culture: Teaching Language to the Whole Student. *ECNU Review of Education*, 3(3), 519-541. <https://doi.org/10.1177/2096531120936693>
- KRIPKE, Saul A. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LLANES-ORTIZ, Genner 2023. *Digital Initiatives For Indigenous Languages*. UNESCO. p. 113. ISBN 978-92-3-100617-3
- LYDERSON, Kari.2009. "Preserving Languages Is About More Than Words". *Washington Post*. Retrieved March 16, 2009.
- MCDOWELL, John.1992. "Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy." *Midwest Studies in Philosophy* 17 (1): 40–52.
- MIGNOLO, Walter D. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, NC: Duke Press.
- MILLER, George A, and Claudia Leacock .2020. 'Lexical Representations for Sentence Processing', in Yael Ravin, and Claudia Leacock (eds), *Polysemy: Theoretical and Computational Approaches*, Oxford, <https://doi.org/10.1093/oso/9780198238423.003.0008>,
- MITOVA, Veli. 2020. Decolonising Knowledge Here and Now. *Philosophical Papers*, 49(2), 191–212. <https://doi.org/10.1080/05568641.2020.1779606>
- MOSER, Aloisia.2021. Wittgenstein, Meaning, and Use. In *Kant, Wittgenstein, and the Performativity of Thought*. Cham: Springer Verlag. pp. 119-133.
- NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. 2018. *Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429492204>

- RAO, Zhenhui. 2002. "Chinese Students' Perceptions of Communicative and Non-Communicative Activities in EFL Classrooms." *System* 30 (1): 85–105.
- ROSOLA, Martina. 2025. Linguistic Hermeneutical Injustice. *Social Epistemology* 39 (4):425-435.
- RYMES, Betsy. 2008. "Language Socialisation and the Linguistic Anthropology of Education." In *Encyclopaedia of Language and Education*, edited by Nancy H. Hornberger, 1893–1904. Boston: Springer.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 2014. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315634876>
- SCHEMAN, Naomi. 2015. *Epistemology Resuscitated: Objectivity as Trustworthiness*. In *Shifting Ground: Knowledge and Reality, Transgression and Trustworthiness* Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780195395112.003.0012>
- URSU, Oana; Ciortescu, Elena (2021). Exploring cultural patterns in business communication. insights from Europe and Asia, CES Working Papers, ISSN 2067-7693, Alexandru Ioan Cuza University of Iasi, Centre for European Studies, Iasi, Vol. 13, Iss. 2, pp. 149-158
- WIREDU, Kwasi. 1996. *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- WODAK, Ruth, de Cillia, Rudolf, Reisigl, Martin and Liebhart, Karin. 2009. *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh: Edinburgh University Press, <https://doi.org/10.1515/9780748637355>
- WRIGHT, Crispin. 2001. *Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ZALABARDO, Jose. L. (Ed.). 2024. *Cambridge Critical Guides*. In *Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus: A Critical Guide* (pp. ii–iv). series-page, Cambridge: Cambridge University Press.

# NOTES ON AMARTYA SEN'S INTERPRETATION OF CULTURAL IDENTITY\*

Kathrin BOUVOT<sup>1</sup>  
Gianluigi SEGALERBA<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i56.119>

**Abstract:** *In our study, we analyse aspects of Sen's criticism of specific interpretations of cultural identity. We shall see that, in Sen's view, different interpretations of cultural identity can be given. The different ways in which cultural identity is interpreted correspond to different ways of living one's culture; they are connected to different interpretations of religion and religious identity, too. Throughout Sen's inquiry, we shall find the following interpretations of cultural identity:*

*- The first interpretation of cultural identity, which corresponds to Sen's own interpretation of cultural identity, considers cultural identities as the result of many components which constantly evolve and have modifications (this might be defined as the flexible, dynamic, and inclusive view of cultural identity).*

*- The second interpretation considers cultural identity as rigid, complete, isolated, and given once and for all (this could be defined as the rigid and static conception of cultural identity). The second conception of cultural identity corresponds to the aim of producing people and groups as isolated systems.*

*Sen investigates the psychological mechanisms connected to the rigid interpretation of cultural identity. Individuals can be manipulated through the rigid interpretation of cultural identity. Sen shows that cultural identities can be used to marginalise all those who do not belong to those same cultural identities: this kind of cultural identity is built to divide individuals, groups, peoples, and nations from each other. Cultural identities can be used to create a group which, as such, does not exist at all or is not so homogeneous and uniform as those who plead for this concept of cultural identity aim to make it*

---

\* We should very much like to thank Professor Adriana Neacșu, Professor Cătălin Stănculescu, Mr. Darius Persu, and all the members of the editorial board of the *Analele Universitatii din Craiova, Seria: Filosofie* for accepting our study for publication. The responsibility for the interpretation which we expose in our study, is, of course, ours alone.

<sup>1</sup> University of Vienna, Austria.

<sup>2</sup> IEF – Instituto de Estudos Filosóficos, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Portugal.

appear. The group is created artificially by an artificial cultural identity. The rigid cultural identity of certain sectors of people means the exclusion of other sectors of people. This kind of cultural identity is built to bring about enmity between individuals, groups, nations, countries, and communities: it is thought out to produce hostility from a group towards other groups.

Religions and religious identities, too, can be used as weapons if religious identities are interpreted as isolated systems which should not be contaminated by external influences. The concept of cultural identity should not necessarily be religious; nonetheless, we can find in Sen examples of conflicts due to religious identities. A religious identity, too, can be used to exclude all those who do not belong to a specific religious confession. Like all forms of cultural identity, religious identities can be used to exclude and marginalise people belonging to other religious identities; they can be used to incite hatred against specific sectors of society. The interpretation of religions as isolated systems brings about a condition of potential conflict between religious groups which would always be ready to explode.

In Sen's view, cultural identities always result from a plurality of cultural components. Cultural identities take elements from other cultural identities. Therefore, cultural identities are not isolated systems: they are the product of a historical development which involves the participation of different individuals, groups, and cultures. Moreover, cultural identities are not made once and for all: on the contrary, cultural identities are dynamic phenomena which continuously take in new elements from other cultures and give elements to other cultures.

For our investigation, we shall mainly refer to Amartya Sen's study *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*.

**Keywords:** Amartya Sen, cultural identity, violence, group, exclusion, multiculturalism.

## 1) Introduction

In our study, we shall analyse some aspects of Sen's criticism of specific interpretations of cultural identity. We shall refer to Amartya Sen's book *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. We would like to introduce our inquiry with a quotation from Sen's book:

"The insistence, if only implicitly, on a choiceless singularity of human identity not only diminishes us all, it also makes the world much more flammable. The alternative to the divisiveness of one preeminent categorization is not any unreal claim that we are all much the same. That we are not. Rather, the main hope of harmony in our troubled world lies in the

plurality of our identities, which cut across each other and work against sharp divisions around one single hardened line of vehement division that allegedly cannot be resisted. Our shared humanity gets savagely challenged when our differences are narrowed into one devised system of uniquely powerful categorization.

Perhaps the worst impairment comes from the neglect – and denial – of the role of reasoning and choice, which follows from the recognition of our plural identities. The illusion of unique identity is much more divisive than the universe of plural and diverse classifications that characterize the world in which we actually live. The descriptive weakness of choiceless singularity has the effect of momentarily impoverishing the power and reach of our social and political reasoning. The illusion of destiny exacts a remarkably heavy price.”<sup>3</sup>

We shall see that, in Sen’s view, different interpretations of cultural identity can be given. Thus, we shall find interpretations of cultural identity which are mutually incompatible. The incompatible concepts of cultural identity are the following:

– The first conception of cultural identity considers every cultural identity as the result of many components which have experienced changes in the past, are experiencing new changes in the present, and will experience further changes in the future. All cultural identities as such are phenomena which develop. They are, as such, dynamic and not static systems. Cultural identities do not arise as a system which is complete once and for all. Cultural identity is, as such, a plurality of elements. Cultural identity, since it is something which lives, absorbs elements from other cultures, and gives elements to other cultures. A continuous interchange between cultural identities comes about. No cultural identity exists as an absolutely original system. Since the cultural identity is a plurality of components, and since every component can receive a different degree of importance from the individual thanks to the individual’s free choice to give different degrees of attention to the aspects composing his cultural identity, the cultural identity is relativised. Every cultural identity has a development; it is not something rigid or static. This interpretation of cultural identity is the flexible, dynamic, and inclusive view of cultural identity: it corresponds to Sen’s interpretation of cultural identity. Sen’s investigation is an attempt to protect the freedom of the individual: if the individual is considered as completely belonging to his cultural identity,

---

<sup>3</sup> Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, pp. 16–17.

his group, his nation, his culture, and his language, if the individual is considered as an entity completely determined by the previously mentioned factors, then the individual is no longer a being which can determine itself. He does not possess either mental freedom or mental free spaces. On the contrary, his mind is completely occupied by the cultural components which he possesses: the individual is possessed by his cultural components.

– The second conception of cultural identity interprets cultural identity as a monodimensional system. This is the rigid, static, and marginalising conception of cultural identity. The second concept of cultural identity corresponds to the aim of producing individuals, peoples, and groups as mutually isolated systems. This concept is connected to the political strategy of isolating individuals, peoples, and groups from each other: it has the potential to provoke hatred, violence, and conflicts. In this view, the cultural identity is absolutised since it is isolated from all other cultures: it is considered as something original which has never had, does not have, does not need to have, and – most of all – should not have any exchange with other cultures. Cultures emerge as complete systems: they ought to remain complete systems, and they ought to remain free from every interchange with other cultures, since every form of interchange is only a contamination of the cultures. Every form of contact of a culture with other cultures is interpreted as a contamination of this culture.

In his inquiry, Sen aims to illustrate that the possibility of a reciprocal dialogue between individuals, groups and people consists in finding the intersections of the different cultural identities. Intersections are common aspects between individuals and groups. Consequently, they are points of contact between different individuals and between different groups. If, on the other hand, a kind of society comes about that consists of parallel communities which do not want to have anything in common with each other, this society is condemned to find difficulties in the mutual communication between its citizens. This society is therefore condemned to be exposed to a climate of potential violence between the different groups.

## **2) Anthropology**

One of the roots of the difference between the two interpretations of cultural identity consists in the interpretation which is given of the individual. The individual can be considered as being bound to the

inherited traditions, or he can be considered as having different cultural identities depending on the affiliations which he has in life:

“One of the central issues must be how human beings are seen. Should they be categorized in terms of inherited traditions, particularly the inherited religion, of the community in which they happen to be born, taking that unchosen identity to have automatic priority over other affiliations involving politics, profession, class, gender, language, literature, social involvements, and many other connections? Or should they be understood as persons with many affiliations and associations the priorities over which they must themselves choose (taking the responsibility that comes from reasoned choice)?”<sup>4</sup>

Sen’s inquiry proves to be a detailed study of the absolutisation of cultural identity and of the psychological mechanisms connected to some interpretations of cultural identity. Throughout his investigation, Sen shows that every cultural identity can be used to marginalise all those who do not belong to a specific cultural identity. This kind of cultural identity is built to divide individuals from each other, to divide groups from each other, and to divide peoples from each other. Through his analysis, Sen is fulfilling an enlightenment process: he is showing the potential destructiveness which is connected to certain interpretations of cultural identity.

Sen’s analysis is a study of the complexity of concepts, too. For instance, Sen shows that cultural identity is a complex concept, i.e., it consists of different components: every cultural identity is the result of processes of development. Individuals are complex entities, since they have different components in themselves, although it can happen that individuals are not aware of their complexity.

In Sen’s view, individuals can be easily manipulated. Individuals can be led to believe that they have only one closed and isolated culture, although they do not have, on closer inspection, only one closed and isolated culture. Cultural identity can be used to create a group which, as such, either does not exist at all or is not so homogeneous and so uniform as those who support this concept of cultural identity aim to make it appear. A group is created artificially through the invention of a cultural identity in which exclusively specific elements are isolated, in order that some individuals are included in the group, whereas other individuals are

---

<sup>4</sup> Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, p. 150.

excluded from the same group. The artificial group, which is created through this artificial cultural identity, is then incited against other groups. The process consists, therefore, in two fundamental steps:

- isolation of specific cultural elements;
- incitation of all those who possess specific cultural elements against all those who do not possess these cultural elements.

This kind of cultural identity is a cultural identity which is functional to the fomentation of enmity and hostility, of division and separation, of discord and dissension. This way of individuating groups is artificial since it isolates one element from the many elements which compose the cultural identity of an individual: it is built to incite hatred of the group created through this cultural identity against other groups<sup>5</sup>.

Religions, too, can be used as a weapon if the religious identity is absolutised. The concept of cultural identity is not necessarily founded on religious faith. Nonetheless, we can find in Sen examples of conflicts due to the absolutisation of religious identities: through this process of absolutisation, a religion is used against other religions; the members of religious groups are incited to be hostile towards and to hate the members of other religious groups. Thus, religious identities, too, can be absolutised and used to exclude from a specific religious group all those who do not belong to a specific confession of faith<sup>6</sup>. Like all forms of cultural identity,

---

<sup>5</sup> Sen's interest in cultural identity primarily regards the world of adults; however, Sen's interest is also directed to the world of children. Sen criticises, for instance, the structure of confessional schools, since confessional schools, instead of promoting integration between children belonging to different backgrounds, lock the children themselves into groups between which mutual contact is absent. Individuals should be considered primarily as individuals (and not, e.g., as members of a group). The individual is not reducible to the groups of which he is a member. The individual's belonging to a group does not mean that the individual is the property of the group to which he belongs.

<sup>6</sup> Religions are transformed into the exclusive and exclusionary cultural identity of an individual, a group, or a people, as though individuals, groups and people were exclusively this or that religious content: consequently, individuals, groups and people are considered and persuaded to be extraneous to all those who do not belong to the same confession of faith. In this way, individuals, groups, and peoples are isolated from each other, as though they could not have any other cultural elements which unite them with each other. Since an individual is exclusively the contents of his religion, he is either culturally the same as those

religious identities can be used to exclude or to marginalise individuals and groups; they can be used to incite hatred against people. A way of interpreting religions as absolute systems which are isolated and must remain isolated from all other religions would bring about a reciprocally hostile disposition between religions which would always be ready to explode.

As mentioned, in Sen's view, there is a precise responsibility of the individual as regards the disposition which the individual has in relation to his cultural components. The question is whether the individual aims to privilege an element of his components or whether he is ready to acknowledge himself as a being composed of different elements. This difference means, for the individuals, different ways of living their own culture: the first individual absolutises a component of his cultural identity to the detriment of all others (he denies that his cultural identity has different components). The other individual relativises all components since he recognises that his cultural identity has many components and is the result of development. The individual's responsibility cannot be forgotten: the individual is responsible for the way in which he lives and chooses to live his cultural identity.

### **3) Contrapositions**

As regards the danger represented by the absolutisation of cultural identity, Sen expresses the following observations:

“With suitable instigation, a fostered sense of identity with one group of people can be made into a powerful weapon to brutalize another.

---

who belong to his religion or culturally separated from all those who do not belong to his confession of faith. Therefore, he is either united to the other individual or he is irremediably divided by all other individuals, as though he could not have any further cultural element which unites him with the individual who does not follow his religion. The process always functions through the reduction of an individual to a cultural element: consequently, all the individuals who possess this element belong to the same group, whereas all the individuals who do not possess this element are separated from the mentioned group. Those who support the absolute conception of the cultural identity contend that all those who are separated from a group do not have, cannot have, and can never find authentic points of contact with the group from which they are separated. Groups are, in this interpretation, isolated systems.

Indeed, many of the conflicts and barbarities in the world are sustained through the illusion of a unique and choiceless identity. The art of constructing hatred takes the form of invoking the magical power of some allegedly predominant identity that drowns other affiliations, and in a conveniently bellicose form can also overpower any human sympathy or natural kindness that we may normally have. The result can be homespun elemental violence, or globally artful violence and terrorism.”<sup>7</sup>

In this passage, we can observe the roots of violence. Sen is aware of the dangers of the absolutisation of cultural identity. Hence, for the absolute concept of cultural identity, there is one and only one cultural identity for each person. In this interpretation, every person belongs to a culture: first comes the culture, then comes the person; the individual is subordinated to his culture. Moreover, every person belongs to a culture and only to a culture. Every person has exclusively one cultural identity. Cultural identities are isolated systems. The person does not choose her cultural identity; on the contrary, the person is possessed by her cultural identity. There is no freedom as regards the relations of the individual to his cultural identity: the individual is bound to his cultural identity. No cultural identity can be chosen. Cultural identity is formed, constituted, and given once and for all. It builds the mind of every individual that belongs to it: cultural identity is, in the absolute view of cultural identity, the very structure of the individual mind<sup>8</sup>: therefore, no individual can step out from it or distance himself from it.

In the absolute view of cultural identity, cultural identity is presented as something original: it is not the composition of different elements, and it is not the evolution of different elements; it is not the result of developments, changes, or absorption of elements. Every cultural identity forms an entity which is isolated from the other cultural identities: it exists along with the other cultural identities as something isolated from them. There are no exchanges between cultural identities: they constitute mutually isolated systems. Any exchange whatsoever would be, in the view of those who support the rigid conception of cultural identity, contamination and degeneration of the purity of the cultural identity.

---

<sup>7</sup> Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, p. xv.

<sup>8</sup> Cultural identity, in this interpretation, is the individual mind itself since cultural identity is the whole content of the mind. The mind does not possess anything else: this kind of cultural identity is static, original and has no development.

In the view of those who support this interpretation of cultural identity, the individual ought to discover or rediscover his cultural identity, he ought to go back to his roots, he ought to be faithful to his cultural identity and ought to refuse every form of contamination with other cultural identities. In this interpretation of cultural identity, the individual is possessed by his cultural identity, even though he does not know it and has no awareness of it. The individual cannot but recognise his cultural identity and his dependence on it. To discover one's cultural identity is to acknowledge one's being bound to one's cultural identity. Moreover, to give up or to refuse one's cultural identity would be regarded as a betrayal of one's cultural identity. If a cultural identity is contaminated with heterogeneous elements, it is destroyed. The purity of the cultural identity ought to be defended. An atmosphere of hostility against all other cultural forms is promoted: the purity of the cultural identity is presented as being under siege from all other cultural forms.

The characters connected to the absolute interpretation of the cultural identity are the following:

- Individuals are determined by their cultural identity.
- Cultural identities determine the historical development of individuals and groups<sup>9</sup>.
- Historical developments of countries are to be explained as the realisation of the culture to which the countries belong; cultures determine the historical evolutions of a country.
- Individuals cannot get out of their cultural identity; individuals cannot go beyond their own cultural identity; cultural identity is a second nature for the individual.
- Individuals are the property of traditions and groups.
- Individuals are, as such, dissolved into communities that control them.
- Every society is made up of parallel groups/communities. The communities are parallel to each other since they have little communication, or no communication at all, with each other.

---

<sup>9</sup> Sen criticises the concept that cultures determine both economic advancement and economic backwardness in his study *How Does Culture Matter?* The study has been published in the volume *Culture and Public Action*, edited by Vijayendra Rao and Michael Walton, pp. 37–58 (see, in particular, in Sen's study, the paragraph *Cultural Determinism*, pp. 46–50).

In the view of those who support this interpretation of cultural identity, individuals are divided into groups which culturally have nothing to do or at least not very much to do with each other<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> The passages through which a cultural identity is transformed into a rigid cultural identity and is then used to produce hostility of a group towards other groups could be summarised in the following way:

- A cultural identity is absolutised.
- A rigid interpretation of the components of the cultural identity is pleaded for.
- All that does not belong to the cultural identity is excluded.
- All that does not belong to the cultural identity is refused.
- Every attempt to connect a cultural identity with other cultural identities is condemned.

The entire process could be synthesised through the three steps inclusion, seclusion, and exclusion.

The aspect of seclusion ought not to be forgotten. The seclusion of the members of a cultural identity is an essential process. Without seclusion, cultural identity cannot have an explosive potential. Sen expresses the following considerations as regards the process of absolutisation of one cultural identity to the disadvantage of the multiplicity of affiliations which every individual has:

“Underlying the coarse brutality, there is also a big conceptual confusion about people’s identities, which turns multidimensional human beings into onedimensional creatures. (...) The illusion of singular identity, which serves the violent purpose of those orchestrating such confrontations, is skillfully cultivated and fomented by the commanders of persecution and carnage. It is not remarkable that generating the illusion of unique identity, exploitable for the purpose of confrontation, would appeal to those who are in the business of fomenting violence, and there is no mystery in the fact that such reductionism is sought. But there is a big question about why the cultivation of singularity is so successful, given the extraordinary naïveté of that thesis in a world of obviously plural affiliations. To see a person exclusively in terms of only one of his or her many identities is, of course, a deeply crude intellectual move (as I have tried to argue in earlier chapters), and yet, judging from its effectiveness, the cultivated delusion of singularity is evidently easy enough to champion and promote. The advocacy of a unique identity for a violent purpose takes the form of separating out one identity group – directly linked to the violent purpose at hand – for special focus, and it proceeds from there to eclipse the relevance of other associations and affiliations through selective emphasis and incitement (...). The martial art of fostering violence draws on some basic instincts and uses them to crowd out the freedom to think and the possibility of composed reasoning. But it also draws, we have to recognise, on a kind of logic – a *fragmentary* logic. (...) What is done to turn that

Sen resolutely opposes this interpretation of cultural identity. Sen believes that the interpretation of human beings as bearing only one cultural identity within themselves is wrong. The correct interpretation of cultural identity is, in Sen's view, that everyone has in himself a plurality of cultural components, i.e., a plurality of cultural identities. The main aspects of Sen's position are the following:

- Cultures do not determine. There is no cultural determinism as regards the historical or economic development of individuals, groups, peoples, and countries. Cultures have several aspects: they cannot be considered as systems which influence an individual in only one direction. There can be no cultural determinism since every culture is made up of different components.

- Cultural identity does not consist in an absolutely original system; culture is not something which arises and grows up as an isolated system. Every culture takes elements from other cultures, it derives from pre-existing cultures, and it gives elements to other cultures. There is an interchange between cultures. Every cultural form changes. The idea of the purity of a culture proves to be, on closer inspection, a myth (besides being a danger).

- Cultures experience modifications, changes, additions, and losses. There is no culture which arises and exists as an isolated system.

- Cultures are not made and are not determined once and for all. Cultures have changes, evolutions, and developments.

- Individuals possess a composition of different cultures: they have mutually different cultural identities.

- All attempts to convince the individual that he has only a cultural identity, that this cultural identity ought always to be defended against contaminations from outside, that all other components are irrelevant, that he ought to discover or re-discover his cultural roots, and that he ought to

---

sense of self-understanding into a murderous instrument is (1) to ignore the relevance of all other affiliations and associations, and (2) to redefine the demands of the "sole" identity in a particularly belligerent form. This is where the nastiness as well as the conceptual confusions are made to creep in." (Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, pp. 174–176)

As we can see, the process consists in two steps, i.e., in ignoring the affiliations and associations of the individuals, on the one hand, and in privileging one cultural identity of the individuals, on the other hand. This cultural identity is defined in a hostile way towards all other cultural identities.

go back to his true origins, turn out to be, on closer inspections, attempts to manipulate the individual, to imprison the individual in a group, and to let the individual disappear as regards his individuality. They correspond to the strategy of secluding the individual into a specific group, of isolating this individual from other groups, and of excluding from this specific group all the individuals who do not have the specific cultural identity corresponding to the group.

- The individuals ought not to be dissolved into groups. The centre of society is the individual. Groups come thereafter.

- The absolutisation of the cultural identity aims to dissolve the individual into the group, into the nation, into the community, and into the state by contending that the individual has no relevance in comparison with the cultural identity.

- The individual can choose between the different components of his cultural identity. He has the responsibility too for the choice which he makes as regards his cultural components, i.e., for the choice which he makes as regards the cultural component to which he wants to give greater importance.

- The individual ought not to become or be the prisoner of an element of a cultural identity.

- The concept of rigid cultural identity is functional to the manipulation of the individual.

- No individual may be reduced to a single scheme, i.e., to a monodimensional cultural identity; no individual is absorbed by a single tradition (unless the individual is manipulated).

In Sen's view, every cultural identity proves, on closer inspection, to consist of many components. Every cultural identity turns out to be a plurality of cultural identities since it consists of many elements. Every cultural identity is composed of multiple parts and has evolved from many components: it continually incorporates and absorbs new elements. It is not something original since it is always the composition of pre-existing elements. The cultural identity of the individual is not made once and for all. It is not something uncompounded and is not something unchanging. Cultural identities are systems which continuously change. Cultural identities are dynamic systems. This aspect holds for the individual too: the specific cultural identity consists in a plurality of cultural components. Moreover, the cultural identity of the individual changes depending on the experiences and the life of the individual. The cultural identity of an

individual is not static. Both generally and individually, cultural identities change. Hence, all positions pleading for the concept of the original character of culture, which ought not to be contaminated with heterogeneous elements, do not have any authentic foundation or legitimation: their model of cultural identity does not correspond to the authentic essence of cultural identities. These positions correspond to the intention of manipulating individuals. At the basis of the insistence on the purity of a culture, on the necessity of coming back to the authentic roots of a culture, and on avoiding every kind of contamination from other cultures, there is the aim of manipulating the individual and of trapping him into specific mental schemes which are functional to precise political strategies. The individual disappears behind a too narrowly defined concept of cultural identity (the aim of those who support this interpretation of cultural identity is precisely to annihilate the individual in his autonomy to the advantage of the cultural identity).

Because of this conception of cultural identity, the individual risks subordinating himself or having to subordinate himself to a larger organisation (e.g., group, nation, state, community) since, in this interpretation of cultural identity, the individual is his cultural identity, which is rigidly monovalent. In the absolutising interpretation of the cultural identity, the cultural identity absorbs the individual, who is nothing without it. The individual ought to recognise his inferiority to the culture and to the group to which he belongs. The individual ought to submit to the culture and to the group to which he belongs; he should obey the group. In this interpretation, cultural identity is the authentic centre of society. Individuals live for their cultural identity and for the group to which they belong; they are inferior to their culture, they ought to recognise their subalternity to their cultural identity, and they should sacrifice their individuality and their autonomy to their cultural identity. They ought not to contaminate themselves with heterogeneous elements. An attitude of hostility against all those who do not belong to a specific culture and against all other cultures is pleaded for. This cultural identity, with which Sen disagrees, has a double goal since it is a model of cultural identity built, at the same time,

- for the exclusion of individuals from a group to which this specific cultural identity is referred, and
- for the elimination of dissension within the same group.

Exclusion and seclusion, marginalisation and incarceration are the aims and the consequences of this interpretation of cultural identity.

On closer inspection, an absolutised view of cultural identity proves to be an artificially built instrument for the annihilation of the individual in his specificity as being individual: the rigid cultural identity closes and secludes the individual into a culture. The individual disappears in this artificial model of culture. Sen defines this condition as the incarceration of the individual in the cultural identity. The rigid cultural identity is functional to the inclusion and seclusion of individuals in isolated groups: individuals are absorbed and annulled in the group. The rigid interpretation of cultural identity serves to the exclusion of all individuals who have a different culture: it answers to the aims of both including/imprisoning some people and marginalising other people. It is functional to a programme of homogenisation of certain groups and to the spread of exclusion, hostility, and intolerance<sup>11</sup>.

#### 4) Complexity

In Sen's view, the nature of the individual does not correspond to the interpretation which those who support the rigid cultural identity give:

“Our shared humanity gets savagely challenged when the manifold divisions in the world are unified into one allegedly dominant system of classification – in terms of religion, or community, or culture, or nation, or civilization (treating each as uniquely powerful in the context of that particular approach to war and peace). The uniquely partitioned world is much more divisive than the universe of plural and diverse categories that shape the world in which we live. It goes not only against the old-fashioned belief that “we human beings are all much the same” (which tends to be ridiculed these days – not entirely without reason – as much too softheaded), but also against the less discussed but much more plausible understanding that we are *diversely different*. The hope of harmony in the contemporary world lies to a great extent in a clearer understanding of the pluralities of human identity, and in the appreciation

---

<sup>11</sup> An individual who has a cultural identity without being able to distance himself from that cultural identity would be an individual held hostage by his cultural identity (see *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, especially pp. 174–176 and 178–179).

that they cut across each other and work against a sharp separation along one single hardened line of impenetrable division.”<sup>12</sup>

The shared humanity is annulled through the manipulation strategy of those who support the absolutisation of cultural identity. In Sen’s view, every individual is always the result of different components. Moreover, every individual is evolving during his own life. Every individual has had a development, every individual has a development, and every individual will have a development, even though he is not aware of this. All individuals are a plurality of components, even though they perceive themselves and want to be perceived as monodimensional systems. Individuals are neither static nor monovalent systems. The monodimensionality does not exist in individuals. The assertion that only one cultural identity exists for an individual is functional to the aim of manipulating the individual. Sen criticises different views, such as, for instance:

- Every individual has one and exclusively one cultural identity, i.e., one and exclusively one culture.
- Every individual must be classified on the basis of one and only one cultural affiliation.
- Every individual recognises (therefore, he does not choose, create, or modify) his cultural identity and cannot distance himself from that cultural identity (in this interpretation of cultural identity, cultural identities constitute a second nature for the individual; the individual is his cultural identity and nothing but his cultural identity; the individual belongs to his cultural identity, and is subordinated to his cultural identity).

Sen firmly believes that all individuals are a multiplicity in themselves. The individual as such is a plurality of cultural components. Every individual is the result of the additions of different traditions<sup>13</sup>: he is the

---

<sup>12</sup> Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, pp. xiii–xiv.

<sup>13</sup> Every historical phenomenon always arises from a plurality of components: there is no absolute originality of a particular culture. Every culture always consists of different components. Every culture is, on closer inspection, many cultures since it arises from different previous cultural components and evolves through the changes of its different cultural components. Every form of culture always comes from different components; all individuals live in a milieu which, despite the appearance of uniformity and singularity, always contains within itself a multiplicity and a plurality of cultural components.

result of a plurality of cultural layers. Therefore, every individual has a plurality of cultural identities within himself, even though he is not aware of this condition.

The individual can choose in every phase of his life which cultural identity is the most important for him in that specific phase of his life. Cultural identity is not a destiny but arises from an act of will and from a specific choice. The culture under which an individual could/should be classified is not destiny, i.e., a specific culture does not represent, for the individual, a second nature to which the individual is inseparably bound. The individual can, at least in a certain measure, distance himself from his cultural identity.

The cultural identity which all individuals bring with themselves does not constitute a discovery of a nature that dominates and determines the individual. Every cultural form that an individual has within himself influences the individual without determining the individual. There is a multiplicity of cultural components which the individual possesses: the individual can choose between the different components which he has in himself and can decide to which cultural component he gives a greater weight or the greatest weight<sup>14</sup>. Moreover, the choice is not definitive: the individual can, in another period of life, decide to confer greater importance to another cultural component. The multiplicity of the cultural components which the individual can possess is limited, but the relevance of the different components is flexible: therefore, the cultural identity of an

---

<sup>14</sup> It depends on the individual to decide to which component the individual wants to give greater importance. The decision depends on the individual; the determination of which component is more important arises from the free choice of the individual. Sen expresses the following reflections:

“Belonging to each one of the membership groups can be quite important, depending on the particular context. When they compete for attention and priority over each other (they need not always, since there may be no conflict between the demands of different loyalties), the person has to decide on the relative importance to attach to the respective identities, which will, again, depend on the exact context. There are two distinct issues here. First, the recognition that identities are robustly plural, and that the importance of one identity need not obliterate the importance of others. Second, a person has to make choices – explicitly or by implication – about what relative importance to attach, in a particular context, to the divergent loyalties and priorities that may compete for precedence.” (Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, p. 19)

individual can change as regards the relevance of the different components of the cultural identity itself.

Sen's aim consists in showing that the process of absolutising a cultural identity to the detriment of all other forms of culture that every individual possesses has a potential for violence; the instrumentalisation of the cultural identity serves to dominate people and to lead them to determined dispositions towards other groups. The cultural identity separates the individuals of the different groups from each other and, at the same time, dominates the individuals within a group.

Individuals are not different from each other in an identical way; individuals are different from each other in many ways, in the sense that they can at the same time be assigned to different groups because of the plurality of their characteristics: they are diversely different in the sense that the differences between them are innumerable. The differences between individuals are not uniform since the individuals belong to different groups. Therefore, individuals are different from each other in many ways. Correspondingly, there is no uniform group which has the same difference from all the other entities: every individual is different from every other individual. Cultural identity means cultural identities since a specific cultural identity is always the result of many cultural components: hence, an individual can always be assigned to a plurality of groups at the same time. One and the same individual can be identical to some individuals due to some components of his cultural identity, and he can be at the same time different from the same individuals due to other components of his cultural identity. Therefore, groups are not fixed systems.

The dangers of absolute cultural identity can be remedied by the power of multiple cultural identities: if an individual understands that he has a plurality of cultural identities, this understanding can prevent every external attempt to absolutise cultural identity. Therewith, the dangers connected to absolute cultural identity can be prevented.

## **5) Pluralities**

Sen argues that classifying people according to a few rigid criteria cannot do justice to the diversity of people. The individuals are much more different from each other than every classification can show:

“The politics of global confrontation is frequently seen as a corollary of religious or cultural divisions in the world. Indeed, the world is increasingly seen, if only implicitly, as a federation of religions or of civilizations, thereby ignoring all the other ways in which people see themselves. Underlying this line of thinking is the odd presumption that the people of the world can be uniquely categorized according to some *singular and overarching* system of partitioning. Civilizational or religious partitioning of the world population yields a “solitarist” approach to human identity, which sees human beings as members of exactly one group (in this case defined by civilization or religion, in contrast with earlier reliance on nationalities and classes).”<sup>15</sup>

Sen denies that the world (or a state) can be viewed as a composite of religions, civilisations, or communities<sup>16</sup>. The components of society are the individuals, who cannot be reduced to their belonging to this or that group. The individual constitutes an irreducible entity: therefore, individuals cannot be reduced to something else which is superior to them. The basis of society is and remains the individual. The individual is essentially irreducible to other entities or to other systems.

Those who divide and classify individuals on the basis of rigid criteria assume that an individual can be referred to a single culture and to a single group. Cultural identity is interpreted, in this view, as something absolute. In Sen’s view, classifying an individual under only one category is misleading since every individual possesses a plurality of components. Cultural identity is not something monolithic. The cultural identity of an individual always consists in a plurality of elements:

“A solitarist approach can be a good way of misunderstanding nearly everyone in the world. In our normal lives, we see ourselves as members of a variety of groups – we belong to all of them.”<sup>17</sup>

The notion that there is a single cultural identity for the individual does not give a true representation of the individual: the nature of individuals does not correspond to the image which those who support the concept of the monodimensional cultural identity give of the individuals. The authentic nature of the individual does not correspond to the

---

<sup>15</sup> Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, p. xii.

<sup>16</sup> See Sen’s criticism of Huntington’s theses expressed in the book *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* in *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, pp. 40–43, 46–50, 106–108.

<sup>17</sup> Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, p. xii.

interpretation which the solitarist interpretation gives of him. Every individual is always a plurality of cultural elements: all individuals possess a plurality of cultural elements. The relevance of the elements of cultural identities varies depending on the way of life and on the interests of the individuals. The value of an element of a specific cultural identity depends on the context in which the individual lives or on the interest which the individual pursues in his life: consequently, it should be borne in mind that the weight of every element belonging to a specific cultural identity changes or can change.

- On the one hand, the cultural identity consists of a multiplicity of cultural elements. The elements of the cultural identities change.

- On the other hand, every element of the cultural identity does not occupy a definitively determined position in relation to all the other elements. The relevance of an element of a cultural identity can vary depending on the life circumstances and on the individual's interests.

Those who support the flexible conception of cultural identity will interpret cultural identities as dynamic systems. They know that every cultural identity is the result of a process of unification between different components; they are aware that every cultural identity is the result of historical developments. They know that every cultural identity is not given once and for all, but it has changed, it changes, and it will change. Every cultural identity is an entity which has an evolution: therefore, it is not static, and it is not given once and for all. Cultural identities are not complete systems: they come about as the result of a process, and they have further developments. They are always in a process. Cultural identities are always a work in progress.

Cultural identities are not absolute systems because, among other things, they are always the result of pre-existing cultural forms: they arise from preceding cultures and always have close connections with other cultural forms. The absolutely original content does not exist. Cultural identity is a dynamic system: it is evolving, changing, and developing<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Sen points out in his investigation that within this interpretation, cultural identity is seen as a system to be discovered and correspondingly not to be chosen; the aim of presenting cultural identity as a phenomenon to be discovered is to contend that the cultural identity is a system which is already given independently of the actions, the choices, the thought of the individual. In this interpretation, individuals are subjected to their cultural identities. The individual discovers an

The concept on the basis of which a single classification scheme for each individual exists is, in Sen's opinion, inherently wrong. It does not matter whether the classification scheme is based on religion, community, culture, nation, or civilisation: human beings cannot be classified according to a single criterion since human beings have a plurality of cultural components.

## 6) Sen's criticism of communitarian and multiculturalist positions

Sen criticises the communitarian positions too as the following passage can attest:

"Many communitarian thinkers tend to argue that a dominant communal identity is only a matter of self-realization, not of choice. It is, however, hard to believe that a person really has no choice in deciding what relative importance to attach to the various groups to which he or she belongs, and that she must just "discover" her identities, as if it were a purely natural phenomenon (like determining whether it is day or night). In fact, we are all constantly making choices, if only implicitly, about the priorities to be attached to our different affiliations and associations. The freedom to determine our loyalties and priorities between the different groups to all of which we may belong is a peculiarly important liberty which we have reason to recognize, value, and defend."<sup>19</sup>

Sen's opposition to communitarian thinking comes out clearly in this context. According to Sen, communitarians hold the following views:

- There is a dominant cultural identity; there is one and exclusively one cultural identity, and not a plurality of identities.
- The individual recognises that a dominant cultural identity exists and that he belongs to that cultural identity. The individual plays only a secondary role if he is compared with the cultural identity and with the group. Groups and cultural identities, not the individuals, are the centre of society.

---

entity which has been made without his contribution. Cultural identity is not modifiable. The individual cannot go out of that cultural identity: an individual cannot step out from his nature. Cultural identity is considered, within this perspective, as a natural phenomenon, not as a historical phenomenon which, since it is historical, has a development.

<sup>19</sup> Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, p. 5.

- The impression which the reader receives from the description of the communitarian positions is that communitarians see the individual as something to be dissolved into an entity which transcends him<sup>20</sup>.
- Communitarians interpret the kind of relationship of the individual with his cultural identity as a matter of discovery and of recognition of a pre-existing cultural identity. There is no free choice. In this interpretation of cultural identity, the individual can only accept his own cultural identity. The individual cannot distance himself from his cultural identity: the cultural identity constitutes his very nature.

Sen believes that every form of cultural identity is never something whose content has been determined once and for all. The individual is not possessed by any cultural identity, or at least the individual is in the condition of not being possessed by any cultural identity if he chooses not to become the property of any cultural identity. The responsibility of the individual may never be excluded as regards the kind of relation which the individual has with his cultural identity: it is a matter of the individual's choice and responsibility whether the individual absolutises his cultural identity or whether he relativises it.

The communitarians see the individual as submitted to his cultural identity, i.e., as a property of the cultural identity. The individual is the property of his cultural identity. Cultural identity is the constitutive cultural nature of the individual: consequently, the individual cannot be detached from his culture. The individual is nothing else than his culture, i.e., the individual is nothing without and besides his culture (the individual does not exist without his culture at the psychological, mental, and behavioural levels). Against this conception, Sen interprets the individual as a free being which can distance itself from its cultural identity.

Sen gives value to the capacity for self-determination which communitarians do not recognise. Communitarians do not think that the individual can determine himself against his cultural identity. The choice of the individual is the decisive aspect for Sen: the individual can always be

---

<sup>20</sup> Sen defends the primacy of the individual beyond any form of affiliation. The individual comes first; cultural identities follow. No entity transcends the individual. The individual cannot be reduced to something else; the individual does not dissolve in a superior organism since there is no superior organism.

free from his cultural identity if the individual is ready to use his capacity for self-determination.

In Sen's view, the multiculturalism of the parallel communities is, on closer inspection, a form of plural monoculturalism in which the individuals are prisoners of the traditions of their community. The presence of different cultures in a country is necessary, but not sufficient, to have a multicultural society. For Sen, multiculturalism as such presupposes and requires exchanges between cultures. In an authentic multicultural society, cultures are not islands: there are relationships, exchanges, and communications between groups.

## **7) Conclusions**

Sen's intent consists in showing that cultural identity can have different senses. His aim consists in showing that cultural identity is not something original, given once and for all. Every cultural identity is the result of a process; every cultural identity will change through new processes. Cultural identity is a composition of elements. Individuals do not belong to something absolute since this absolute does not exist. Individuals are all differently different: there is no group in which every individual of a specific group is at the same time identical to each other member of the group in all aspects, on the one hand, and different in all aspects from the individuals not belonging to this group, on the other hand. Sen's text proves to be a demystification of the manipulations of individuals through the concept of culture and of cultural identity as something which absorbs some individuals and excludes other individuals. The monodimensional interpretation of cultural identity is an operation for the enslavement of the individual in a cultural component.

The different interpretations of cultural identities imply different models for society: the interpretation of the rigid cultural identity and the interpretation of flexible cultural identity bring about different societies since these models of interpretation of the cultural identity support the existence of different kinds of groups and produce different kinds of groups. Societies will be different depending on the interpretations of cultural identity. The society of the flexible cultural identity will be inclusive; the society of the rigid cultural identity, on the contrary, will be a marginalising society.

Sen argues for the presence of different cultural identities within an individual: his starting point is never the group. The starting point is the individual who is, as such, an irreducible entity. Sen shows that cultural identities are often determined on the basis of an arbitrary way of proceeding: a specific component of an individual is privileged to the disadvantage of other components.

A society characterised by flexible cultural identity has different groups present in itself and is open to the presence of different groups. Individuals can be members of groups, but they are not property of the groups. They acknowledge that any culture whatsoever is the result of different components; they acknowledge that cultures have a steady development. They can and are ready to recognise that their cultural identity is something which has had changes, is changing – even though the individual is not aware of the changes – and will change. There are no definitive results as regards cultural identities.

Every individual consists of a plurality of cultural identities: therefore, the cultural identity of every human being is to be understood as a system of cultural identities. To sum up the results of our investigation:

- There is not only one cultural identity for an individual.
- Each cultural identity arises from a plurality of cultural identities.
- Each individual consists of a plurality of cultural components: individuals bring within themselves a plurality of cultural identities and of cultures; they cannot be reduced to one and only one cultural identity.
- The absolutisation of cultural identity serves the purpose of internally uniting the group characterised by this same cultural identity, of separating the group from other groups on the basis of this cultural identity, and of excluding from the group all those who do not possess this cultural identity. Rigid cultural identity divides. This kind of cultural identity is built in order that it can divide. Those who interpret cultural identity in such a way interpret cultural identity in this way since they want to divide the groups from each other. They want to reach the internal uniformity of the group and the exclusion of all those who do not belong to the group.
- The absolutisation of a cultural identity constitutes a straitjacket for every individual.
- The assertion that every individual has one and only one cultural identity serves to the formation of closed groups and to the exclusion of

people from the closed groups. It has an immediate potential for violence<sup>21</sup>.

- The absolutisation of cultural identity should be countered by means of the notion that everyone has many components: the cultural identity of every individual is both something made up of many components and something that is not still but constantly evolving.

- The responsibility for one's cultural identity, and thus also for the possible absolutisation of a single aspect, is always borne by the individual. Every individual can decide to which component he gives greater importance. The individual has the free choice and the responsibility for his choice.

- Communities and groups deserve due consideration; nevertheless, the state is not a federation of communities or of groups: the state consists of individuals. Individuals may not be dissolved in or reduced to groups or to communities.

#### BIBLIOGRAPHY

- HUNTINGTON, S.P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York, 1996.
- SEN, A. *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford University Press, Oxford, 1981.
- SEN, A. *Development as Freedom*. Alfred A. Knopf, New York, 1999.
- SEN, A. *How Does Culture Matter?*, in: *Culture and Public Action*, edited by Vijayendra Rao and Michael Walton. Stanford University Press, Stanford, 2004, pp. 37–58.
- SEN, A. 2006. *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. Norton, New York, London, 2006.
- SEN, A. *The Idea of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009.

---

<sup>21</sup> The reduction of individuals to cultural cages can lead to an attitude of contempt both towards individuals and towards peoples. Sen analyses the negative influence caused by the prejudices against Irish and Indians at the time of the Great Famine in Ireland and at the time of the Bengal Famine: the cultural cages which were a direct consequence of the stereotypical classifications of the Irish and of the Indians brought about an attitude of indifference and of contempt from the British government towards Ireland's and India's population. See in Sen's works *Poverty and Famines*; pp. 39–153, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, pp. 104–106, *Development as Freedom*, pp. 170–175.

# AESTHETIC EXPERIENCE IN THE WARTIME: THE ROLE OF PERFORMANCES AND PERFORMATIVES

Kateryna SHEVCHUK<sup>1</sup>, Dmytro SHEVCHUK<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i56.120>

**Abstract:** *The article is devoted to the philosophical and aesthetic analysis of modern Ukrainian art, which was created in times of full-scale war. The authors use the performative studies as a methodological approach. Aesthetic experience is extremely valuable because it helps open a person to the special presence of his existence and enriches all other dimensions of human experience. Aesthetic experience includes the analysis of people's psychological and sensory experiences and their embodiment of artistic creativity. In times of war, the Ukrainian artistic works and projects are characterized by the search for new forms, expansion of the subject matter, creativity, originality of ideas and embodied images, and a combination of artistic, psychological, and socio-cultural perspectives. Today, many artists have realized their mission – an artistic and figurative reflection of the war, a creative and symbolic space favorable for the formation of modern Ukrainians.*

**Keywords:** *performance, performativity, aesthetics, art, war, aesthetic analysis.*

## 1. Introduction

The Russo-Ukrainian war continues and creates many challenges and threats: everyone on Ukraine's territory is in danger. Ukrainian objects of cultural heritage, art monuments, museums, galleries, etc., are threatened. The beginning of a full-scale war was extremely difficult for Ukrainians: since February 24, 2022, most people have experienced tough hours, days, weeks... For many, the experience of the war turned out to be very traumatic. Unfortunately, someone had to be in occupation, captivity, or experience the loss of relatives. Today, there is a need for a comprehensive, philosophical, and, in particular, aesthetic reflection on the experience of this unjust war.

---

<sup>1</sup> Rivne State University of Humanities, Ukraine.

<sup>2</sup> The National University of Ostroh Academy, Ukraine.

Aesthetic experience is extremely valuable because it helps open a person to the special presence of his existence and enriches all other dimensions of human experience. Aesthetic experience includes the analysis of people's psychological and sensory experiences and their embodiment of artistic creativity. It refers to the study of the specifics of works of art that arose in war conditions. An equally important aspect of the aesthetic experience is understanding the authors' intentions and delineating their works' aesthetic and universal significance.

The role of art is transforming reality into a world of imaginary phenomena; it distils the problematic experience of war and, at the same time, does not devalue the experiences but endows them with qualitatively new features, creating prerequisites for the formation of artistic, aesthetic and general cultural values. In addition, in times of war, art also plays an essential existential role: it helps to survive and not lose one's own identity.

It is worth noting that Ukrainian art is not going through its best times today because of the war. However, many Ukrainian artists continue to do their work – they write paintings, poems, music, scripts for theatre performances, etc. Their works are an artistic and figurative embodiment of the first reaction to the events of the war, which became a considerable challenge and shock for society. Therefore, they perform an essential mission of understanding the experiences that are close to all Ukrainians, and in addition, they help document and preserve the experience of the war.

Nowadays in Ukraine, it is evident that the focus of the artists' attention is mainly tragic images, but there are also many bright ones. As an aesthetic subject, the works of Ukrainian artists often feature tragic pages of war (defence and occupation of Mariupol and Kherson, genocide in Bucha and other cities and towns of the country). These people are at the epicentre of events: defenders, soldiers, doctors, volunteers, railway workers, refugees, and ordinary Ukrainians. Children who have become victims of war or have had a painful experience in connection with war are a compassionate image. Common aesthetic subjects today are animals, nature (Ukrainian landscapes), cities that resist or have undergone significant destruction, and even military equipment – everything that willy-nilly participated in the war. As an aesthetic object, Ukrainian artists also actively use symbols: traditional symbols of Ukrainian unity and struggle – viburnum, flag, coat of arms; signs-images and symbols of this war (the inscription "*Дету*" (*Children*) in front of the Mariupol Drama

Theater, the manicured hand of a tortured woman in Buch, a rooster-jug on a miraculously preserved kitchen cabinet in a destroyed house in Borodyanka, etc.), as well as images using the abbreviation "ЗСУ" (Ukrainian Military Forces), "ППО" (Missile Defense System) as a sign of support and thanks to defenders.

Analyzing formal and substantive aspects of works of art shows that Ukrainian artists combine different styles, genres, and techniques. Sometimes, they even combine different types of art among themselves and actively experiment. Their work is characterized by the search for new forms, expansion of the subject matter, creativity, originality of ideas and embodied images, and a combination of artistic, psychological, and socio-cultural perspectives. In particular, the strengthening of the ideological component in creativity is noted. Today, many artists have realized their mission – an artistic and figurative reflection of the war, the creative and symbolic space favorable for the formation of modern Ukrainians. All this testifies to modern Ukrainian art's development despite the war's terrible challenges.

## **2. Performative Studies and Modern Aesthetics**

Performativity is a postmodern situation: it requires evaluating any knowledge in terms of operational results (success of efficiency). The peculiarity of performativity is the ability to go beyond purely knowledge and, therefore, the ability to manage the entire sphere of public relations. The impact of performance and performativity on the contemporary situation was analyzed in detail by Jean-Francois Lyotard in his famous work *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*<sup>3</sup>.

The peculiarity of the field of cultural performance, notes Jon MacKenzie, is that it encompasses a variety of activities around the world: Theater (traditional and experimental), various rites and ceremonies, mass celebrations in the form of parades or festivals; dance; avant-garde performing arts; oral literature (public performances); folk rhapsodic and spoken traditions (story-telling); aesthetic daily practices such as entertainment or joint actions; political demonstrations and social movements. This list can be continued and supplemented. The main thing

---

<sup>3</sup> See: 2. Lyotard J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 110 p.

that can be summarized is that cultural performance is cultural in the broadest sense of the word and covers both “high” and “low” spheres<sup>4</sup>.

In general, cultural performance is defined as a certain operation with social norms. In other words, it is a system of actions that can maintain social conventions or, alternatively, change people and societies. According to McKenzie, over time, he realized that performance can successfully maintain existing structures and make people happy or healthy. At the same time, it should be understood that there is another (not so positive) side to performance, as there is also transgressive performance and resistance performance.

John Macaloon defines cultural performance as the moments when we, as culture or society, reflect on and define ourselves, when we play out our shared myths and our history, present an alternative version of ourselves, or change from certain angles to remain the same from others<sup>5</sup>.

In accordance with the above, we can derive three functions that researchers of cultural performance usually attribute to it:

- 1) social self-reflection and reflection as a result of dramatization or embodiment of symbolic forms;
- 2) presentation of alternative arrangements;
- 3) the possibility of preservation or transformation.

We can note a trend: under the influence of the performance imperative, theorists have focused on the transformative potential of performance.

The definition of performance is found in the book *Performance: Texts and Contexts*, a textbook and anthology for teaching academic courses in performance studies, edited by Carol Simpson Stern and Bruce Henderson, the performative act, interactive in nature, involving symbolic forms and living bodies, allows for the constitution of meaning and the reaffirmation of individual and cultural values<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> McKenzie J. (2001). *Perform or Else: from Discipline to Performance*. London and New York: Routledge, 2001, p. 29.

<sup>5</sup> MacAloon, John. ed. (1984). *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: A Publication of the Institute for the Study of Human Issues, p. 1.

<sup>6</sup> Stern C. S., Henderson B. (1993). *Performance : texts and contexts*. New York and London: Longman, p. 3.

It can be noted that Macaloon, Stern, and Henderson define performance through its social functions: establishing meanings and confirming value. These researchers also name two forms of performance: symbolic and corporeal. It should be noted that these two functions and two forms can be found in other performance researchers.

In the anthology *Critical Theory and Performance*, Janelle Reinelt and Joseph Roach attribute to performative analysis, which grew out of critical theory, an inseparable political character: it revises existing meanings, reformulates them, analyzes them, challenges them, and sometimes condemns them<sup>7</sup>.

Performance art has drawn from many different disciplines: anthropology, ethnography and ethnology, philology, philosophy, history, art history, dance history, linguistics, literary criticism, cultural studies, media studies, political science, sociology, theater studies, and even zoology.

An important aspect of the performance is the combination of aesthetics and politics. Today, it is sometimes difficult to separate these components in the works of performative art. It is impossible to distinguish between an artistic performance embodied in an action happening and a political act itself. The combination of aesthetic and socio-political aspects is also a feature of works of plastic art, which are characterized by performativity. In particular, in the works of Ukrainian graphic artists and illustrators (Nikita Titov, Andrii Yermolenko, Yurii Zhuravel, Mari Kinovych, etc.), muralists (Kostyantyn Kachanovskyi, Mykyta Kravtsov, Oleksiy Kyslov) and authors of various installations (using national symbols, elements of military equipment, fragments of missiles, chevrons and camouflage, etc.) the aesthetic form expresses the socio-political content. And there is nothing strange here. As Jacques Rancière pointed out, such seemingly incompatible discourses as aesthetic and political are based on the same way of thinking: if aesthetics aims to establish the relationship between what can be seen and what is said, then politics aims to develop the relationship between what is done and what can be done<sup>8</sup>. That's why performance art and creativity using performatives combine

---

<sup>7</sup> Reinelt J., Roach J. (1992). *Critical Theory and Performance*. Ann Arbor: University of Michigan Press, p. 2.

<sup>8</sup> See: Rancière, Jacques (2007). *Dzielenie postrzeganego. Estetyka i polityka*. Kraków: Ha!art, 192 s.

these approaches most effectively today. According to Franklin Ankersmit, reality does not exist until its representation appears<sup>9</sup>. This is the meaning of the effect of the combination of aesthetic and political discourses (in performative art in particular).

### 3. Aesthetics of war: art and violence

One of the ways to understand the perception of war is to analyze the art that represents war reality. As Daniel Rothbart writes, “War has been a favorite subject of artists since classical antiquity. What distinguishes the futurists is their fascination with the technology of modern warfare. World War I ushered in a host of new weapons including tanks, machine guns, flame-throwers and poison gases. On the battlefield these inventions presented a complex spectacle of color, sounds, and vibrations, captivating artists of largely rural Italy. There is a lurid beauty in newsreel footage of the time that is akin to coverage of the present day American bombings of Afghanistan.”<sup>10</sup>

The aesthetics of war can be represented in the following aspects:

- artistic representation (artists across history have depicted war scenes that are visually stunning – epic landscapes of battle, heroic figures, dramatic moments – even though the subject is horror itself);

- glorification and propaganda (governments have often used the aestheticization of war to make it seem noble, glorious, or even beautiful, to rally support or justify violence (think of grandiose war posters, triumphal arches, victory parades);

- philosophy and critique (philosophers like Walter Benjamin pointed out that fascism, in particular, tends to aestheticize politics – and by extension, war – turning death and violence into something “beautiful” for mass consumption).

The aesthetics of war raises the problem of the relationship between art and violence. As Martin Seel notes in his book *Aesthetics of Appearing*, in many situations violence is now a triadic relationship, as violence is used, violence is experienced, and violence is viewed. In this triangle, perpetrators, victims, and spectators jointly realize violence. The triadic

---

<sup>9</sup> See: Ankersmit F. R. (1996). *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford: Stanford University Press, 415 p.

<sup>10</sup> Rothbart, Daniel (2001). *The Aesthetics of War*, <https://danielrothbart.org/the-aesthetics-of-war/>.

connection is not related to the media provision of the viewer's position. The media presentation results only in a doubling of the observer's point of view. Observation through the medium of the media (television in particular) is observation through the medium of those to whom it is directed. Here, too, the scene of violence is defined by a triangle: perpetrator – victim – spectator<sup>11</sup>.

Martin Seel's remark is extremely important, recognizing the fact that works of art that address the topic of violence are in some way a source of violence themselves<sup>12</sup>. In fact, the specificity of such works is the representation of scenes of violence reproduced in reality, which can be comprehended here and now, from a short distance - quite sufficient to achieve fullness of sensations, but at the same time safe for viewing, and therefore the author's conclusion is obvious. At the same time, Seel notes that violence in art introduces the aforementioned triadic situation, but represents, albeit a significant one, only a certain variant of the relation of a real act of violence. In particular, Seel's observations that performers can be spectators, or as performers, they can become spectators, and spectators can become victims of violence, or as spectators, they can be victims of a presentation containing violence, are very fruitful; in extreme cases, a participant can take all these positions (performer, victim, and spectator) simultaneously.

It is also important to note the following fact: the connection between violence and reality is contained in the nature of the thing itself. For example, violence and sexuality are two extreme forms of bodily encounter between people, which takes place as a brutal or sensual, one-sided or mutual entry into the bodily sphere of another person – the interaction here takes place as direct contact and is not just an interaction of gesture and word. Instead, if we talk about violence and art, we can recall the statement of Bruce Nauman, which is considered the most brutal of the formulated metaphors on the topic of violence in art: "At first, I tried to create art that could affect people, and that would speak with full force at once."<sup>13</sup>

Art can approach the edge of pain for its recipients, but it always leaves the possibility of evading it. Therefore, violence in art must serve to dominate the opposite party, and is always only metaphorical violence.

---

<sup>11</sup> Seel M. (2005). *Aesthetics of Appearing*, Stanford: Stanford University Press, p. 187.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 188.

<sup>13</sup> Nauman B. (1996). *Interviews 1967-1988*. Dresden, p. 149.

With a certain exaggeration, it can be argued that in this sense the moment of violence is inherent in any art. Works of art cause the public to leave (even for a short time) their state of self-confidence and bodily and spiritual orientation and thus introduce a desired distortion in their experience and understanding. In this sense, every aesthetic is an aesthetic of violence: an interpretation of the force with which works reveal a reality that evokes the life reality of their recipients.

This performative power of artworks can develop independently of any representation of events that take the form of violence. However, the metaphorical violence of works of art becomes especially important when they make acts of violence the content of their presentations. The presentation of violence here is amplified by the violence of artistic presentation. Only this dependence allows us to understand the potential of artistic interpretation of the phenomenon of violence<sup>14</sup>.

Another very significant aspect of the study of the relationship between art and violence is the fact that today, more and more art that represents violence competes with the real facts of violence, firstly, and secondly, with the presentation of these phenomena in the contexts of information and infotainment. In this way, artistic realization introduces publicity into the imitation of violence.

#### **4. Performance and performativity in Ukrainian wartime culture**

One of the fairly common phenomena in modern artistic practice in Ukraine is performance. Many Ukrainian artists today actively use performative art and performativism in their work. This is not surprising since the implementation of performance is related to aspects such as interactivity, intersubjectivity, presence, potentiality, and corporeality, which are extremely important when experiencing the experience of war.

Performance has various forms of embodiment: theater (traditional and experimental), rites and ceremonies, mass celebrations in the form of parades or festivals, dance; avant-garde performative art; oral transmission of literature (public speeches); folk rhapsodic and conversational traditions (story-telling); aesthetic daily practices – entertainment or joint actions; political manifestations and social movements. Therefore, performative art is an immense field for realizing various creative and original ideas of

---

<sup>14</sup> Seel M. (2005). *Aesthetics of Appearing*, Stanford: Stanford University Press, p. 187.

Ukrainian artists, and thanks to intersubjectivity and interactivity, it is accessible in perception, which is essential for all participants of the action (both for authors and recipients).

The cultural significance of performance lies in its contribution to the maintenance of social order and, if necessary, in the ability to change people and societies through social resistance (performance of resistance – Ukrainian Maidan as an example<sup>15</sup>). The performance also contributes to the creation of identity and self-reflection of culture and society due to the embodiment of symbolic forms, which provides the possibility of alternatives and transformation. In addition, because performance is interactive, it involves symbolic forms and living bodies and thus enables the constitution of meaning and the affirmation of individual and cultural values.

Even the art of photography today acquires features of performativity. A clear example is the photographs of Dmytro Kozatskyi (*Orest*), which testified to the whole world about the war, the defense and encirclement of Mariupol by the enemy and the capture of the defenders of Mariupol. Exhibitions of Dmytro's works took place even during his stay in Russian captivity to draw attention to the problems of the "Azov" defenders and prisoners of war, which contributed to the liberation from captivity. Dmytro Kozatsky's photos have received several awards, and in 2022, he was included in the "30 under 30: Face of the Future" rating by "Forbes". Dmytro Kozatskyi's well-known photo work, in which a ray of light pouring down from above is a sign of hope, is highly insightful.

Performative street art has become a phenomenon, consisting of the public presentation by the author of his poetic or prose works, testimonies about the war, often combined with music, singing, dancing, theatrical art scenes, etc. Many authors also organize charity collections in this way (mainly for the benefit of the Armed Forces of Ukraine). Since the first days of the war, Serhiy Zhadan has been holding such actions during literary evenings or performances of his musical band. Andriy Permyakov started the *Iron Evacuation* campaign – a literary performance at train stations in Ukrainian cities and embodied the war experiences. In addition, *Iron Evacuation* is a chronicle of the events of the first months of the war, related

---

<sup>15</sup> Shevchuk, Dmytro, Karpovets, Maksym. (2020). The Performative Practices in Politics: The Ukrainian Maidan and its Carnivalization. *Symposium*, Volume 7, Issue 1. p. 85-97.

to the organization of the evacuation by rail of the flow of Ukrainian refugees and displaced persons, which has gained significant scale since the beginning of the Russian invasion.

Ukrainian artists pay attention to the need for final decolonization. It should be noted that several artists (Lina Kostenko, Yuriy Andruhovych, Yuriy Vynnychuk, Tamara Hundorova, Oksana Zabuzhko, Serhiy Zhadan, etc.) analyzed the issue of Russian imperialist meta-narratives, which from the submission of the propaganda machine of the Russian Federation flooded the entire information space far long before the full-scale war. The key to success in promoting pro-Russian myths, both in the world and in Ukraine, was, in particular, Russian literature (which at one time became the core of the formation of the narrative about the *great Russian culture*), in the light of which Ukrainian literature (as well as the literature of all peoples of the former Soviet colony) was presented as something less valuable, secondary. At the same time, the achievements of Ukrainians were often appropriated by the empire, the Ukrainian origin of their authors was erased, and the work was presented under the cliché *Russian art*, instead the artists themselves were labeled with the addition of the delineation - *Russian (artist/writer)*. This is precisely what happened in the case of Russia's appropriation of Kazimir Malevich, David Burlyuk, Ilya Repin, Maria Bashkirtseva, and other Ukrainian artists.

To decolonize the Ukrainian cultural space, Serhiy Zhadan held action performances near Aleksander Pushkin monuments in Ukrainian cities in the spring and summer of 2023. And then it happened that these monuments were demolished. If the Russian Empire marked the space with the help of these monuments, then Zhadan, by visiting and publishing photos and videos from this event on social networks, indicated places that needed to be cleaned of the remnants of colonialism. This happened in most cases immediately after the performances.

The exhibition *Own Names* is dedicated to decolonization problems and will be held in Kharkiv's Poetry Square (10 Sumska St.) until October 25, 2023. The authors of the exhibition invite us to reflect on the example of Kharkiv about how the Russian Empire, and later the Soviet Union, marked the space to make it their own eventually: until 2016, the names of Ukrainian artists were half as many as those of Russian artists in the names of streets in Kharkiv, and Shevchenko Street was the only large a street located close to the center and named after a representative of Ukrainian culture. However, as the organizers note, despite numerous attempts to

erase and rewrite our cultural memory, ours remained with us. The world of Pushkin, Tolstoy, and Dostoyevsky can be turned into the world of Kulish and Kurbas, Skovoroda and Kharkiv romantics.

Theatrical art, performative in nature, is also focused on understanding the aesthetic experience of war. A clear example is the documentary performance of the Kherson Regional Academic Music and Drama Theater named after Mykola Kulish *It is (not) possible to stay...* (stage director Yevhenii Reznichenko) about Kherson and the people of Kherson, which reproduces the events of the first weeks and months of the full-scale war in Kherson: mass anti-war actions on the streets of the city (*Khersonsky Maidan*), the occupation of Kherson. In accordance with the author's plan, the play features the voices of actual participants in those events who share their war experiences in the first person.

Signs of performativity can also be found in the mini-sculpture *Kyivska skladanka*, which was opened in May of 2023 on Desyatynnay Street in Kyiv. This sculpture is dedicated to the unity, stability, and mutual assistance of the people of Kyiv and everyone for whom Kyiv has become a home in difficult times. Skladanka is the Ukrainian equivalent of the word "puzzle". In general, the theme of mutual support of each other became one of the key ones in artistic practice, as it embodied the image of unity, stability, and resistance of Ukrainians. Since the beginning of the full-scale war, almost all Ukrainians have joined in volunteering in one way or another. Oleksiy Kustovskyi's illustration, *The hands of a volunteer*, is dedicated to volunteering. A mural dedicated to volunteers was created as part of the "Support" art project.

After the devastating shelling of Lviv at the beginning of July 2023, an action performance was held with a combination of street art and illustrations by Andriy Yermolenko, "Ти цілий?" - "Ми усі цілі." (It can be translated as: Are you survived? – We are all survived?). It should be noticed that the Ukrainian phrase "Ти цілий?" (Are you ) is a close equivalent of the English expression – How are you?, which at the same time refers to the "target" as the goal of a missile attack on the Russians. The phrase "ми усі цілі," on the other hand, emphasizes that there is currently no place in Ukraine where you can feel safe.

Numerous performances have been held in Ukraine since the first days of the full-scale war: in the squares of Ukrainian cities, near the Russian embassy in Kyiv (burning an effigy of Putin, dousing the Russian flag with blood, etc.). Many anti-war art actions and performances occurred

worldwide (Poland, Great Britain, USA, Lithuania, Estonia, Germany, Spain, France, Austria). In particular, in the spring of 2022, an event was held in Berlin in memory of those tortured in Buch. Later in Berlin and other European cities (in Warsaw, Vilnius, Tallinn), anti-war performances were held, in which women smeared with red paint took part – as the image of blood-soaked Ukraine, but also in support of Ukrainian women, victims of rape by the Russian military. In particular, in Vilnius, artists painted a lake with red paint, and a famous athlete swam across it; in Tallinn, women stood with their hands tied in underwear smeared with red paint. During this year's Cannes International Film Festival, Ukrainian blogger Ilona Chernobay, originally from Kramatorsk, took to the red carpet in a dress in the colors of the Ukrainian flag and doused herself in red paint. With her performance, she wanted to draw the attention of the world community to the war in Ukraine. It is worth reminding that the festival was visited by many Russians, and it was opened with a film, where among the co-producers is Konstantin Elkin, who continues to work in Russia.

Graffiti, drawings, and murals in support of Ukraine became very common in many countries of the world (Czech Republic, Poland, Latvia, France, USA, Lithuania, Great Britain) – with inscriptions *StopPutler*, with Ukrainian symbols, using blue-yellow color (the color of our flag), with images of children. In a park, artists created a sculpture in Barcelona with the image of bloody Putin. Celebrities from all over the world expressed support for Ukrainians from the first days of the full-scale war.

Several performances in Ukraine and around the world took place on the anniversary of the enemy's deliberate terrorist attack on the "Azov" prisoners of war in Olenivka to publicize and draw the attention of the world community to the enemy's inhumane policy, which is carried out in violation of all international norms (one of them was the action *Olenivka – neues Auschwitz...*, was held by activists of the Unlimited Democracy organization at the end of July 2023 in the center of Vienna (50 improvised bodies were laid out, which symbolized the dead Ukrainian soldiers in a terrorist attack organized by the Russians against Ukrainian prisoners of war).

An example of the combination of the use of object art and political performance can be created by the Ukrainian artist Vitaly Shuplyak, who lives in Berlin, a sculpture called *Potentially Unacceptable Content Monument*, which is essentially a mirror directed towards the Russian Embassy of the

Russian Federation in Berlin. The art object reminds us of the aggression of Russia, which creates this “potentially unacceptable content”.

Since the beginning of the war, shell casings and parts of missiles that hit Ukrainian territory have been actively used as artefacts. Various installations are created using the remains of destroyed Russian equipment from the de-occupied territories of Kyiv region, Chernihiv region, Kharkiv region, etc. Recently, in Kharkiv, local artist Ilya Chornomaz created a giant sculpture in the form of a human figure from the fragments of missiles used by the Russian army to bombard the Kharkiv region and gave it the telling name *Крылатая ракета* (*The Winged Missile*). Such works testify to the horrors of war, but they are also a symbol of the resilience and unity of the Ukrainian people, who bravely resist the enemy.

A combination of the power of words, artistic creativity, and violence often characterizes performance in times of war. And this is not surprising since war is a space of embodied violence in the variety of its manifestations: murder, torture, rape of people; destruction, destruction – of buildings, cities, landscape, soil, industrial and infrastructure facilities; direct or indirect destruction (as a result of shelling, occupation of territories or destructive intervention in the environment) of animals, destruction of zoos and shelters for animals; destruction of cultural values, etc. Therefore, the concepts of genocide, ecocide, and cultural genocide – due to Russia's invasion of Ukraine – have become widespread today.

## **Conclusion**

Modern performatives focus on combining language, art, and violence. The war provides a huge amount of material for analysis. In Plato's *Republic*, the natural urge inherent in man to contemplate violence and its aesthetic experience is analyzed. In particular, there is described a scene of contemplation of violence (the story of Leontius) as the result of a person's natural curiosity, which gives pleasure as a result of the aesthetic experience of violence and also opens up the possibility of forming based on this experience such an aesthetic value as beautiful. The image of violence in works of art is a means of tension in and of itself; it is not only evidence of an actual conflict but also itself. Violence in art is thus able to combine the real and the imaginary. At the same time, unlike the manifestation of violence in other spheres (terrorist attacks, scenes of violence, or some official military actions), the demonstration of violence in

art does not seek to impress with violence but with the phenomenon of violence. This is the goal primarily pursued by Ukrainian artists, who depict scenes of violence in their works that have shocked Ukrainians and the whole world since the beginning of the full-scale war. Therefore, the artist's hands embody the voice/cry of the war victims and the Ukrainian people.

Most performatives are statements that simultaneously perform specific actions and exercise binding power (Judith Butler's theory of performativity, John Austin's concept of performativity of speech acts). For example, expressions that became signs and symbols of the Russo-Ukrainian war thanks to the work of graphic artists, illustrators, and representatives of poster art have a performative power: "Crimea is Ukraine", "Kherson is Ukraine", "I am Borodyanka", "I am Bucha", "Azov-steel", "StandWithUkraine", "PrayForUkraine". They express the unity and solidarity of the Ukrainian people, help mark the space, give meaning to our struggle, and testify to our support from the entire democratic world. What is the meaning of the saying, which became popular from the first days of the war: "Russian warship, go..." because it aptly embodied the message of the entire Ukrainian people to the aggressor. Subsequently, as is known, the Ukrainian Post produced such a postage stamp.

Modern Ukrainian art, which is an aesthetic experience of the realities of war, plays a substantial transformative role: rethinking the tragic experience of war opens up the possibility of mastering existence, inspires hope for better times after the end of the war, and strengthens faith in our future victory.

Paraphrasing the saying of Jon McKenzie, who believed that performance is a paradigm of modern culture: "Perform or disappear", Ukrainian artists create relevant for us: "Perform to survive", "Perform to be a witness to the war", "Perform to win!".

## REFERENCES

- ANKERSMIT F. R. (1996). *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford: Stanford University Press, 415 p.
- LYOTARD J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 110 p.
- MACALOON, John. ed. (1984). *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: A Publication of the Institute for the Study of Human Issues, 280 p.

- MCKENZIE J. (2001). *Perform or Else: from Discipline to Performance*. London and New York: Routledge, 2001. 306 p.
- NAUMAN B. (1996). *Interviews 1967-1988*. Dresden, 252 p.
- RANCIÈRE, Jacques (2007). *Dzielenie postrzeganego. Estetyka i polityka*. Kraków: Ha!art, 192 s.
- REINELT J., ROACH J. (1992). *Critical Theory and Performance*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 455 p.
- ROTHBART, Daniel (2001). *The Aesthetics of War*, <https://danielrothbart.org/the-aesthetics-of-war/>
- SEEL M. (2005). *Aesthetics of Appearing*, Stanford: Stanford University Press, 238 p.
- SHEVCHUK, Dmytro, KARPOVETS, Maksym. (2020). The Performative Practices in Politics: The Ukrainian Maidan and its Carnivalization. *Symposion*, Volume 7, Issue 1. p. 85-97.
- STERN C. S., HENDERSON B. (1993). *Performance: texts and contexts*. New York and London: Longman, 558 p.

# IDENTIDAD, RESPONSABILIDAD Y AFECTO: UNA LECTURA FILOSÓFICA DE LA EXPERIENCIA FRATERNA EN FAMILIAS CON TEA

Laura MARTÍN MARTÍNEZ<sup>1</sup>

Inés MARTÍN CRUZ<sup>2</sup>

Javier RODRÍGUEZ TORRES<sup>3</sup>

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i56.121>

**Abstract:** *This literature review analyzes the experiences of siblings of individuals with Autism Spectrum Disorder (ASD) based on a review of fifty-four studies, integrating perspectives from developmental psychology with philosophical frameworks focused on otherness, identity, and the ethics of sibling bonds. The study explores how the presence of a sibling with ASD influences socio-emotional development, identity, and the configuration of the sibling bond, understood as relational processes deeply marked by otherness. Following a structured narrative review methodology, the articles were analyzed according to key categories such as socio-emotional characteristics, the quality of the sibling relationship, the construction of the self in relation to the other, roles and responsibilities assumed, parental perceptions, and coping strategies. Based on philosophical frameworks such as phenomenology and the ethics of care, the tensions between responsibility, autonomy, and reciprocity that emerge in these relationships that are examined. Results highlight the presence of complex socio-emotional development in siblings, marked by a combination of vulnerability and resilience. Similarly, they play roles that range from support, care, and mediation, building their identity in constant dialogue with their sibling, who acts as a significant figure in their self-understanding. Likewise, challenges emerge from perceived responsibility, relational asymmetry, and the search for recognition within the family system. The discussion emphasizes that siblinghood in the context of ASD constitutes an ethical-existential space in which categories such as care, reciprocity, responsibility, and self-construction are redefined. The need for future research that delves into the philosophical dimension of the sibling relationship and how it shapes the understanding of the other and of oneself in situations of neurodiversity is highlighted.*

**Keywords:** *siblinghood, autism, alterity, ethics of care, identity.*

---

<sup>1</sup> Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España.

<sup>2</sup> Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, España.

<sup>3</sup> Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, España.

## Introducción

El diagnóstico de un Trastorno del Espectro Autista (en adelante, TEA) en un miembro de la familia representa, en la mayoría de los casos, un punto de inflexión que transforma profundamente la dinámica familiar. Desde el momento en que se recibe el diagnóstico, surgen demandas emocionales y organizativas que obligan a una reorganización interna, donde cada integrante debe adaptarse, asumir nuevos roles y afrontar retos inesperados que impactan directamente en sus propias necesidades (Lavado-Candelario y Muñoz-Silva, 2023). En este proceso de adaptación, la atención tiende a concentrarse en el niño con TEA y en sus progenitores, relegando a un segundo plano a los hermanos quienes, a pesar de no ser los directamente afectados, experimentan de manera constante y significativa las consecuencias de convivir con la patología (Tlalpachícatl Cruz y Lucio Gómez, 2021).

El TEA constituye un conjunto amplio y diverso de condiciones neurobiológicas que afectan la comunicación social, la flexibilidad cognitiva y los patrones de comportamiento (Mokoena y Kern, 2022). Su impacto en la familia ha sido objeto de estudio desde múltiples áreas, como la psicología y la educación, pero es en el ámbito relacional donde emergen algunas de las implicaciones más profundas. Las relaciones fraternas, consideradas tradicionalmente como uno de los vínculos más duraderos y formativos en la vida humana, adquieren una complejidad particular cuando uno de los hermanos tiene discapacidad. La convivencia cotidiana con un hermano con TEA produce diferencias en la interacción, el reparto de atención parental, la gestión emocional y la asignación de roles.

Este vínculo fraterno, lejos de ser meramente afectivo, constituye un espacio ontológico y ético fundamental. Desde una perspectiva filosófica, la relación con el hermano se concibe como un ámbito privilegiado para reflexionar sobre la alteridad, la identidad y el ser-con-otros. La fenomenología relacional, especialmente a través de autores como Merleau-Ponty (citado por García Migani, 2025), subraya que el yo se comprende siempre en interacción con el otro; mientras que la filosofía del diálogo de Buber (citado por Romeu, 2018) y la ética de la responsabilidad de Levinas (citado por Ruiz, 2024) sitúan la relación fraterna en un marco de reconocimiento, encuentro y vulnerabilidad compartida. Convivir con un hermano con TEA obliga a interrogarse sobre la diferencia como categoría constitutiva del vínculo humano, lo que puede derivar tanto en tensiones identitarias como en procesos de maduración personal.

La investigación empírica sobre hermanos de personas con TEA apunta a la coexistencia de efectos ambivalentes. Por un lado, se documentan experiencias de estrés, sobrecarga emocional, sentimientos de invisibilidad o percepción de inequidad en la atención familiar. Por otro lado, diversos estudios destacan la presencia de beneficios, como el desarrollo de la empatía, la capacidad de afrontamiento, la sensibilidad hacia la diversidad humana y la adopción temprana de comportamientos prosociales que ilustran el vínculo fraterno como un espacio donde se articulan el cuidado, la responsabilidad, la reciprocidad y la búsqueda de sentido (Duque y Díaz-Mosquera, 2023).

Desde la filosofía de la identidad narrativa, los hermanos construyen su autocomprensión elaborando relatos sobre sí mismos que incluyen, de manera explícita o implícita, la experiencia de convivir con un hermano con TEA. La experiencia fraterna en contextos de diversidad funcional se convierte así en una experiencia existencial donde las personas se hacen preguntas esenciales: ¿qué significa ser hermano?, ¿cómo se construye la responsabilidad hacia el otro?, ¿cómo influye la diferencia en la constitución del yo? En definitiva, el estudio de las relaciones fraternas en familias con un miembro con TEA demanda un enfoque interdisciplinar, en el cual no solo se identifiquen elementos psicológicos y sociales implicados, sino también todos aquellos relacionados con su dimensión ética y ontológica. La experiencia fraterna en el TEA no es solo un fenómeno relacional, sino una configuración profunda del modo en que los sujetos se entienden a sí mismos y al otro, conformando una identidad que se teje, inevitablemente, en el espacio compartido de la diferencia y el encuentro.

### **Las necesidades de los hermanos: entre la responsabilidad, la identidad y la experiencia de la alteridad**

Los hermanos de niños con TEA ocupan un lugar singular dentro del entramado familiar. Aunque históricamente poco visibilizados en los ámbitos educativo, clínico y social, su presencia no es ni secundaria ni circunstancial. Constituye un eje fundamental que influye tanto en el desarrollo del niño con TEA como en la configuración subjetiva, relacional y ética del hermano neurotípico. Desde la filosofía de la relación, el espacio fraterno se revela como un territorio en el que se ejercita la responsabilidad hacia el otro, se construyen formas de reconocimiento mutuo y se configuran identidades que emergen en diálogo constante con la diferencia.

Desde edades tempranas, muchos hermanos comienzan a asumir funciones que trascienden lo esperable para su etapa evolutiva, especialmente en contextos donde la dinámica familiar se orienta casi por completo hacia las necesidades específicas del niño con TEA. Tal como señalan Reyes Castillo et al. (2021), no es infrecuente que estos hermanos actúen como mediadores en conflictos, intérpretes de conductas, facilitadores de comunicación o puentes afectivos entre el niño con TEA y el entorno. Estas experiencias pueden enriquecer profundamente el desarrollo moral y emocional del hermano neurotípico, favoreciendo la empatía, la tolerancia y una precoz comprensión del otro como sujeto vulnerable y complejo. No obstante, esta responsabilidad temprana puede convertirse también en una carga silenciosa que afecte su vida, su autoimagen y su identidad, especialmente cuando carecen de espacios propios de escucha y reconocimiento (Mokoena y Kern, 2022).

El papel que asumen los hermanos está profundamente condicionado por múltiples variables: estructura familiar, estilos de crianza, nivel asistencial que requiere el niño con TEA, etapa evolutiva y características individuales. La vivencia fraterna no es homogénea ni lineal; más bien, es un entramado de significados que puede oscilar entre el orgullo, el cariño profundo y la sensación de pertenecer a una relación única, hasta la frustración, el cansancio o incluso la culpa. En muchos casos, los hermanos adoptan un rol de “segundo cuidador” o, por el contrario, de “niño invisible”, adaptándose a las exigencias del sistema familiar sin disponer de espacios para elaborar sus propias necesidades (Tlalpachícatl y Lucio Gómez Maqueo, 2021). Esta invisibilidad, lejos de ser un acto consciente de los progenitores, emerge como un efecto secundario de un equilibrio familiar frágil, donde la atención se dirige prioritariamente hacia quien presenta mayores necesidades.

La relación fraterna en el contexto del TEA puede adquirir matices especialmente complejos. Como apuntan Chu et al. (2023), cuando el hermano con TEA presenta conductas desafiantes o dificultades intensas en la interacción social, los hermanos neurotípicos pueden experimentar sentimientos ambivalentes que ponen a prueba su capacidad de comprender y sostener la alteridad. Desde la perspectiva filosófica, esta convivencia forja subjetividades atravesadas por la tensión entre el deber y el deseo, la lealtad y la autonomía. Los hermanos oscilan entre el impulso de cuidar y la necesidad de afirmarse como sujetos con espacios propios de crecimiento (Watson et al., 2021). Esta dualidad, a menudo internalizada

bajo la forma de la exigencia de “ser fuertes” o “no dar problemas”, puede ocultar necesidades que permanecen latentes y no atendidas (Lemos et al., 2022).

En el plano social, los hermanos pueden sentirse distintos de sus pares, ya sea por vergüenza, por responsabilidad o por un sentido de excepcionalidad que aún no logran nombrar. Algunos optan por el silencio para evitar el estigma o la incomprensión; otros se convierten en portavoces de la neurodiversidad, explicando y defendiendo las características del TEA en diferentes entornos (Orm et al., 2022). Ambas respuestas representan formas de gestionar una vivencia que no solo es familiar, y que interpela al hermano en su identidad.

Las implicaciones en el ámbito escolar también son múltiples. Algunos hermanos expresan una motivación elevada por destacar académicamente, intentando no añadir más preocupaciones a la familia o buscando equilibrar la atención que recibe el hermano con TEA. Esta hiperexigencia puede, sin embargo, conllevar un coste elevado. En otros casos, se observan dificultades de concentración, desmotivación o conductas disruptivas vinculadas a un malestar que rara vez se verbaliza. Además, estudios como los de Garrido del Águila et al. (2022) muestran que, en ciertos casos, pueden darse también dificultades lingüísticas o motrices generales. La experiencia fraterna, por tanto, incide en el desarrollo integral del niño, afectando dimensiones cognitivas, afectivas y sociales.

Para comprender esta realidad, resulta imprescindible distinguir entre factores de riesgo y factores protectores. Entre los primeros, destaca la falta de información o comprensión del TEA, que puede generar inseguridad, interpretaciones erróneas o ansiedad en los hermanos (Curra et al., 2023). Asimismo, estilos comunicativos rígidos o evitativos dentro del núcleo familiar, la sobrecarga de responsabilidades o la ausencia de espacios para expresar emociones intensifican el malestar y la vulnerabilidad. Factores sociales como el estigma, la incomprensión escolar o la falta de redes de apoyo también se suman a estos riesgos, favoreciendo el aislamiento y la baja autoestima (Jodra-Chuan, 2024; Ruggeri, 2025). Entre los factores protectores destacan un clima familiar cálido, flexible y dialogante, donde la expresión esté legitimada y donde cada hijo encuentre su espacio diferenciado (Lavado-Candelario y Muñoz-Silva, 2023). Del mismo modo, los apoyos sociales, los grupos de encuentro entre hermanos y la presencia de referentes que validen su experiencia constituyen elementos que fortalecen su resiliencia (Curra et al., 2023). Rasgos personales como la

introspección, el humor, la flexibilidad o la afectividad también contribuyen significativamente a este proceso (Moreno López et al., 2023).

En síntesis, la experiencia de crecer junto a un hermano con TEA no puede entenderse como un destino predeterminado, sino como un camino relacional y ético atravesado por múltiples variables que interactúan constantemente. Comprender y atender las necesidades de estos hermanos implica reconocerlos como sujetos que habitan un espacio filosóficamente rico: aquel donde se aprende a convivir con la diferencia, a sostener al otro y, simultáneamente, a afirmarse a sí mismos como seres con identidad propia. Solo desde una mirada sensible, dialógica y compleja es posible promover su desarrollo integral y favorecer un crecimiento que honre su integralidad.

### **Metodología**

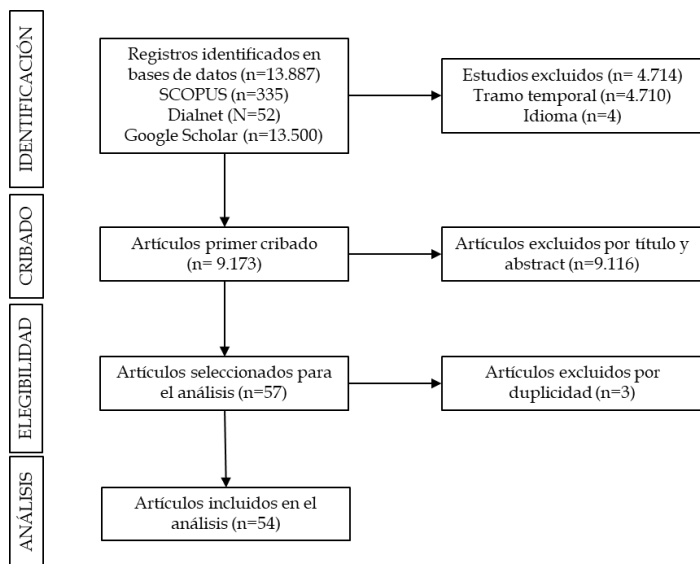
La presente revisión bibliográfica se llevó a cabo con un enfoque sistemático y estructurado, destinado a analizar la literatura existente sobre hermanos de personas con TEA, considerando aspectos socioemocionales, identidad, vínculos fraternos, roles familiares y desarrollo integral. Se desarrolló una revisión integrativa, la cual garantizó rigor, transparencia y trazabilidad en la selección, análisis y síntesis de los estudios, integrando además un enfoque filosófico sobre la relación fraterna.

Se consultaron tres bases de datos académicas reconocidas: Scopus, Google Scholar y Dialnet, elegidas por su cobertura multidisciplinaria en psicología, educación y ciencias sociales. La búsqueda se realizó mediante operadores booleanos que combinaban palabras clave como: *sibling*, *autism spectrum disorder (ASD)*, *emotional development*, *identity*, *self-concept*, *family dynamics* y variantes relacionadas. La búsqueda se limitó a publicaciones entre 2015 y 2025, incluyendo artículos científicos, revisiones teóricas y tesis doctorales en inglés y español. Los criterios de inclusión fueron: estudios sobre hermanos de niños y niñas con TEA; análisis de aspectos socioemocionales, identidad, desarrollo integral, relaciones familiares, roles o necesidades y publicaciones académicas en inglés o español.

Se excluyeron aquellos trabajos centrados exclusivamente en el niño con TEA, estudios sobre adultos con TEA sin perspectiva fraterna, publicaciones anteriores a 2015 y documentos no académicos. Respecto al proceso de selección y análisis, se desarrolló en cuatro fases siguiendo las directrices PRISMA (Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and

Meta-Analyses): identificación de literatura relevante en bases de datos, cribado inicial por fecha de publicación e idioma, cribado posterior a partir de la lectura de títulos y resúmenes, eliminación de estudios duplicados y análisis completo tras la revisión de los 54 textos seleccionados.

**Figura 1.** Diagrama de flujo de la selección y análisis de las fuentes



Para la extracción y análisis de la información, se elaboró una tabla con las siguientes categorías: tipo de estudio, contexto y país, objetivo principal, características de la muestra, y principales hallazgos sobre temáticas como características socioemocionales, identidad, roles, vínculos fraternos, y reflexiones filosóficas sobre cuidado, alteridad e identidad. El análisis temático consistió en identificar patrones comunes, contrastes y tendencias emergentes, integrando los resultados en categorías que permiten interpretar comprensivamente las experiencias de los hermanos de personas con TEA desde una perspectiva filosófica. Finalmente, los hallazgos se agruparon en torno a los temas centrales: desarrollo socioemocional, identidad, vínculos fraternos, roles y responsabilidades, necesidades, factores de riesgo y desarrollo integral. La síntesis de estos resultados busca ofrecer una visión integradora que no solo resuma la evidencia empírica, sino que también reflexione sobre la dimensión ética y filosófica del vínculo fraterno y la construcción de la identidad en contextos de convivencia con la diferencia.

## Resultados

El análisis de los 54 documentos seleccionados permitió identificar tendencias comunes y divergencias significativas en la experiencia fraterna en familias donde uno de sus miembros presenta un TEA. Para organizar de forma sistemática el cuerpo de evidencias recopiladas, los resultados se estructuran siguiendo un conjunto de categorías que permiten tanto la comparación entre estudios como la comprensión profunda del fenómeno. En primer lugar, se presentan los datos generales de los artículos analizados, incluyendo país de procedencia, tipo de estudio y año de publicación, con el fin de contextualizar la producción científica y conocer desde qué lugares epistemológicos, geográficos y metodológicos se ha construido el conocimiento analizado. Esta primera categoría es clave porque revela no solo la distribución del interés académico, sino también los marcos socioculturales desde los cuales se interpreta la hermandad y la diferencia.

Posteriormente, los resultados se organizan en torno a las categorías centrales del análisis: dimensiones socioemocionales analizadas, tipo de vínculo fraterno descrito, roles desempeñados por los hermanos/as, impacto en identidad y autoconcepto, preocupaciones y dinámicas parentales, perspectiva antropológica, y perspectiva filosófica. Estas dos últimas secciones permiten comprender cómo estas experiencias encarnan modos particulares de relación humana, aportando claves interpretativas sobre el ser-en-relación y el vínculo fraterno. Con esta estructura, los resultados no solo describen datos, sino que ofrecen un marco comprensivo para interpretar la vivencia fraterna como un fenómeno profundamente humano, atravesado por el cuidado y la búsqueda de sentido.

En primer lugar, se analizaron los datos generales de los artículos seleccionados. El conjunto muestra una producción científica amplia, diversa y geográficamente distribuida, que permite situar el fenómeno fraterno en el TEA dentro de un marco internacional y multidisciplinar. La mayor parte de las contribuciones se originan en Europa occidental y el Reino Unido, así como en Estados Unidos y Canadá, lo que refleja la fuerte presencia de marcos teóricos anglosajones en la investigación sobre relaciones fraternas en el TEA. Este peso occidental se traduce, a nivel interpretativo, en enfoques donde priman conceptos como autonomía, individualidad y modelos familiares nucleares. Junto a este bloque mayoritario, se identifican aportes significativos provenientes de

Latinoamérica, Asia (especialmente Malasia y China), África (Sudáfrica y Ghana), Israel y Australia, que introducen matices culturales relevantes relacionados con estructuras familiares extensas, mayor influencia religiosa, roles comunitarios y diferentes concepciones del cuidado. Esta diversidad geográfica no solo enriquece el corpus analizado, sino que también evidencia cómo el contexto cultural actúa como un marco hermenéutico que condiciona la vivencia fraterna: la responsabilidad moral hacia el otro, la percepción de la diferencia, el significado de la alteridad y la dignidad de la persona.

En cuanto al tipo de estudio, predomina la investigación cualitativa, especialmente en forma de entrevistas en profundidad, grupos focales, análisis narrativos y tesis doctorales que exploran la vivencia subjetiva de los hermanos. También se identifican estudios cuantitativos, centrados en variables socioemocionales y conductuales, así como estudios mixtos y revisiones sistemáticas que permiten integrar tendencias globales del campo. Esta combinación metodológica enfatiza que el fenómeno no puede reducirse a lo medible: requiere también de aproximaciones interpretativas que atiendan a la experiencia relacional que caracteriza la fraternidad.

La distribución temporal de los estudios incluidos muestra un incremento progresivo del interés académico en las relaciones fraternas y dinámicas familiares en el contexto del TEA. El periodo 2015-2019 concentra cerca del 44 % de las publicaciones (n= 24), evidenciando una expansión significativa asociada al auge de los enfoques ecológicos y la mayor visibilidad del TEA en las políticas educativas y sociales. Finalmente, el intervalo 2020-2024 reúne el 47 % de los estudios (n= 25), consolidando la etapa más productiva. Este aumento reciente se relaciona tanto con el desarrollo de marcos filosóficos relacionales, que enfatizan identidad, cuidado ético, corporalidad y experiencia vivida, como con el interés por comprender el papel de las familias desde perspectivas integradoras.

En relación con los participantes, los estudios abarcan un rango amplio de edades: desde hermanos en edad preescolar hasta adultos que reflexionan retrospectivamente sobre su experiencia fraterna. También se incluyen trabajos que recogen la perspectiva parental para comprender las dinámicas familiares en torno al TEA. La inclusión de diferentes etapas vitales permite observar que la experiencia fraterna no es estática, sino un proceso en permanente crecimiento.

Una vez analizados los datos generales, se procedió a analizar las dimensiones socioemocionales de los hermanos de personas con TEA más destacadas en los artículos, reflejando un amplio abanico de gran complejidad y ambivalencia. Entre las dimensiones más frecuentes se incluyen estrés, ansiedad, carga emocional y sentimientos mixtos que oscilan entre el amor profundo y la frustración, la gratitud y la culpa, el orgullo y la vergüenza. Estas experiencias reflejan cómo la relación con un hermano con TEA constituye un espacio ético de interdependencia y cuidado, donde la responsabilidad y el afecto se entrelazan con la necesidad de establecer límites personales.

La empatía y la regulación emocional emergen como competencias desarrolladas intensamente en contextos donde los hermanos asumen roles de mediación, acompañamiento o explicación del comportamiento del hermano con TEA al entorno social y escolar. Sin embargo, estas competencias no se adquieren sin costes: la presión para mantener una imagen de fortaleza, evitar conflictos o compensar la atención hacia el niño con TEA puede derivar en sobreimplicación, sentimientos de invisibilidad y carga silenciosa, afectando la autoestima y la experiencia vital. Los estudios muestran también ajuste conductual y social, evaluando conductas externalizantes, habilidades de interacción, sentido de pertenencia y participación comunitaria. El desarrollo lingüístico, motor y comunicativo de los hermanos se ve, en algunos casos, influido por la dinámica familiar, reforzando la idea de que la experiencia de convivir con un hermano con TEA impacta integralmente en la percepción de sí mismos como agentes morales y sociales.

Otro eje relevante es el impacto del estigma, la soledad percibida y la presión social, que genera un espacio de reflexión sobre la justicia relacional y la dignidad del hermano que, aunque neurotípico, vive en un entorno de demandas diferenciadas y expectativas sociales. Frente a ello, se observan estrategias de resiliencia, sentido de responsabilidad, gratitud ambivalente y compromiso social, que no solo contribuyen al ajuste afectivo y social, sino que configuran la construcción de un ethos fraterno basado en la solidaridad, la comprensión y la reflexión ética sobre el cuidado mutuo.

En suma, los hallazgos socioemocionales reflejan un equilibrio dinámico entre cargas emocionales y oportunidades de desarrollo, donde la relación fraterna en el contexto del TEA se configura como un espacio filosófico vivo: un terreno donde la interdependencia, la responsabilidad y

el reconocimiento del otro se entrelazan con la autopercepción, la resiliencia y la ética de la convivencia familiar.

Por otro lado, se analizó el tipo de vínculo fraterno establecido entre el hermano con TEA y el neurotípico, el cual también resulta ambivalente por la coexistencia de afecto profundo y momentos de tensión o conflicto. Agius (2025) reporta que los hermanos sienten una fuerte conexión afectiva combinada con momentos de tensión debido a la conducta del niño con TEA. Alon (2025) señala que el vínculo depende del contexto cultural, siendo más comprometido en entornos tradicionales y más equilibrado en contextos seculares. Bastiaansen et al. (2022) encuentran que los hermanos perciben relaciones intensas y únicas, marcadas por vigilancia y atención constante, mientras que Chu et al. (2023) describen vínculos protectores pero desafiantes, especialmente en espacios públicos.

Ghilain (2016) y Kolber-Jamieson (2020) observan que los hermanos adoptan roles de apoyo cercano, aunque el vínculo puede incluir episodios de conflicto, aunque que Mas'ut & Ali (s.f.) señalan que la intensidad del vínculo depende de la dinámica familiar y de los apoyos disponibles. McHale et al. (2016) destacan que el vínculo fraterno puede estar influido por la interacción parental y por normas culturales, mientras que Pavlopoulou et al. (2022) muestran que los hermanos actúan como mediadores en contextos escolares. Slass (2016), Underwood (2016) y Ward et al. (2016) describen vínculos íntimos, afectuosos y protectores, pero con momentos de agotamiento emocional. Finalmente, Venturella (2016), Watson et al. (2021) y Villegas & Saldarriaga (2021) indican que el vínculo fraterno puede fluctuar entre apoyo cercano y necesidad de distancia, dependiendo de factores familiares y contextuales.

De acuerdo con los roles asumidos por los hermanos en la dinámica familiar, los estudios analizados destacan la responsabilidad de cuidado, la mediación, el apoyo emocional y la interpretación del comportamiento del familiar con TEA. Se describen situaciones de parentificación leve o intensa, en las que los hermanos actúan como "hermanos mayores funcionales" o como figuras de responsabilidad adelantada, equilibrando cuidado, acompañamiento y guía en contextos familiares y sociales (Agius, 2025; Alon, 2025; Bastiaansen et al., 2022; Chu et al., 2023). La adopción de estos roles varía según normas culturales, estructura familiar, número de hermanos y disponibilidad emocional de los progenitores, y puede incluir mediación en interacciones sociales, defensa ante agresiones externas y

apoyo en entornos escolares o terapéuticos (Davis, 2024; Pavlopoulou et al., 2022; Kolber-Jamieson, 2020).

Algunos asumen roles de portavoz, explicando el trastorno a otros, mientras que otros adoptan posturas de protección o defensa, en ocasiones equilibrando estas responsabilidades con la necesidad de mantener su propio espacio y autonomía (Perlman & Howe, 2023; Rixon et al., 2022). Los estudios muestran que la intensidad y la diversidad de estos roles dependen del apoyo social disponible, la sobrecarga parental y los recursos familiares, reflejando una adaptación dinámica a la realidad familiar y a los desafíos propios del TEA (Watson et al., 2021; Villegas & Saldarriaga, 2021).

Respecto a la categoría analizada sobre la identidad y el autoconcepto, los estudios muestran una marcada relación de la evolución de ambos constructos con la relación fraterna establecida. Algunos se describen como “hermanos fuertes” o responsables, mientras que otros manifiestan sensación de invisibilidad o difuminación de sus propias necesidades (Agius, 2025; Alon, 2025; Bastiaansen et al., 2022; Chu et al., 2023). La experiencia se ve influida por expectativas culturales y familiares, donde sentirse un “buen hijo/a” implica asumir cuidado y apoyo al hermano con TEA, lo que puede generar tensiones entre autonomía personal y obligaciones familiares (Davis, 2024; Kolber-Jamieson, 2020; Medina, 2022). Los hermanos narran su historia a través de experiencias de acompañamiento, protección y mediación social, integrando en su autocomprensión roles de responsabilidad, resiliencia, paciencia y solidaridad (McHale et al., 2016; Rosen et al., 2022; Slass, 2016).

Asimismo, la identidad se configura en interacción con la familia y la comunidad: los hermanos que reciben reconocimiento por su labor perciben un fortalecimiento de su autoconcepto, mientras que la falta de reconocimiento o la exposición a situaciones de victimización pueden asociarse con sentimientos de inferioridad, vergüenza o invisibilidad (Perlman & Howe, 2023; Pavlopoulou et al., 2022; Rixon et al., 2022). La experiencia fraterna también influye en la planificación futura y en la internalización de roles de cuidado, así como en la percepción de competencia y autoeficacia desde edades tempranas (Watson et al., 2021; Villegas & Saldarriaga, 2021). En suma, los estudios reflejan que su experiencia y autoconcepto se construyen de manera narrativa y relacional, modulados por responsabilidades asumidas, expectativas culturales y familiares, y por la percepción del impacto de sus acciones en el desarrollo integral del hermano con TEA.

De forma paralela, los estudios muestran que los progenitores de niños con TEA manifiestan preocupación constante por equilibrar la atención y el apoyo entre el hijo con discapacidad y los hijos neurotípicos. Se destacan temores relacionados con dedicar tiempo insuficiente a los hijos no afectados, generar celos o resentimiento, y sobrecargar emocionalmente al hermano mayor o asumir responsabilidades desiguales (Alon, 2025; Chu et al., 2023; Davis, 2024). En contextos culturales y religiosos específicos, la carga de cuidado recae con frecuencia en hijas mayores, reforzando expectativas de obediencia y responsabilidad (Agius, 2025; Kolber-Jamieson, 2020). Los padres reportan dificultades para percibir o atender plenamente las necesidades de todos sus hijos, especialmente cuando priorizan al hijo con TEA, lo que puede generar sentimientos de invisibilidad o desigualdad percibida (Medina, 2022; Rosen et al., 2022; Watson et al., 2021).

Además, los estudios indican que los progenitores se preocupan por la repercusión de la relación fraterna y los posibles conflictos, incluyendo violencia o acoso escolar entre hermanos, así como por la adaptación del hermano no afectado (Perlman & Howe, 2023; Pavlopoulou et al., 2022; Rixon et al., 2022). La planificación futura y el relevo generacional del cuidado también constituyen una preocupación recurrente, al igual que el equilibrio entre la autonomía del hijo neurotípico y la protección del hijo con TEA (Villegas & Saldarriaga, 2021; Williams et al., 2025). Finalmente, de acuerdo con el análisis de los estudios desde un enfoque antropológico, la revisión refleja que la experiencia de ser hermano de un niño con TEA se encuentra profundamente mediada por factores culturales y familiares.

Desde la perspectiva filosófica, los estudios incorporan reflexiones sobre la ética del cuidado, la alteridad y la identidad narrativa. Se describe cómo la responsabilidad hacia el hermano con TEA y cómo la experiencia fraterna contribuye al autoconcepto a través de relatos de cuidado, protección y acompañamiento (Davis, 2024; Edery & Harvey, 2025; Linger, 2025). Se incluyen discusiones sobre vulnerabilidad y reconocimiento, destacando la importancia de equilibrar la atención y los recursos afectivos dentro de la familia (Perlman & Howe, 2023; Saadeh, 2025; Williams et al., 2025).

## **Discusión**

Los resultados del análisis muestran que la experiencia de los hermanos de niños con TEA se configura a partir de múltiples dimensiones

interrelacionadas: socioemocionales, relacionales, existenciales y culturales, lo que evidencia la complejidad de su vivencia. En el plano socioemocional, los hermanos experimentan emociones mixtas que van desde el orgullo y la gratitud hasta la ansiedad, el estrés y la frustración, con frecuentes sentimientos ambivalentes hacia el hermano con TEA. La carga se ve modulada por la edad, el género, la posición dentro de la familia y las normas culturales sobre cuidado, lo que concuerda con la observación de que la experiencia afectiva de los hermanos depende tanto de factores internos como externos (Chin et al., 2025; Koukouriki et al., 2022; Ramírez Bringas & Rodríguez Fernández, 2024).

El vínculo fraterno emerge como un elemento central en la vivencia de los hermanos, caracterizado por una combinación de cercanía afectiva, protección y conflicto ocasional. Se observa que, en contextos donde los recursos familiares y comunitarios son limitados, el vínculo puede tensionarse debido a la sobrecarga del hermano neurotípico, mientras que, en entornos con apoyos externos, los vínculos tienden a ser más equilibrados (Bastiaansen et al., 2022; Watson et al., 2021; Villegas & Saldarriaga, 2021). Este patrón evidencia la interacción entre la estructura familiar, la disponibilidad de recursos y la percepción de responsabilidad, mostrando que la calidad del vínculo fraterno depende del afecto, de factores contextuales, culturales y relacionales.

Los roles asumidos por los hermanos se manifiestan como una extensión de la dinámica familiar y de las expectativas parentales. Se identifican roles de cuidado habitual, mediación social, protección y, en algunos casos parentificación, especialmente en hermanos mayores o en contextos donde las normas culturales enfatizan la obediencia y el deber filial (Alon, 2025; Kolber-Jamieson, 2020; Davis, 2024). La asignación de estos roles afecta directamente, construyendo una autoimagen marcada por la responsabilidad, la madurez precoz y, en algunos casos, la sensación de invisibilidad o sacrificio personal (Edery & Harvey, 2025; Linger, 2025; Thomas, 2024). La fraternidad se forja en la experiencia de cuidado y la interacción con el hermano con TEA, estructurando la percepción de sí mismos, integrando elementos de resiliencia, solidaridad y autoeficacia, aunque también puede incluir tensiones vinculadas al deseo de autonomía y a la necesidad de reconocimiento (Perlman & Howe, 2023; Saadeh, 2025).

Las preocupaciones y dinámicas parentales desempeñan un papel mediador clave en la experiencia de los hermanos. Los padres reportan tensiones relacionadas con la equidad afectiva, la sobrecarga de los hijos

neurotípicos y la dificultad de equilibrar el cuidado y la atención entre todos los miembros de la familia (Medina, 2022; Ward et al., 2016; Watson et al., 2021). Estas preocupaciones influyen en la percepción de apoyo, la carga emocional y los roles asumidos por los hermanos, mostrando cómo la gestión familiar del estrés y de los recursos disponibles condiciona la experiencia del niño sin TEA.

Desde una perspectiva antropológica, los estudios muestran que los vínculos fraternos y los roles asumidos no pueden comprenderse de manera aislada, sino en relación con las normas culturales, la estructura familiar, la religiosidad y las expectativas comunitarias. Lo moral de cuidar al hermano con TEA, la reputación familiar y el colectivismo modulan la experiencia de los hermanos, afectando la intensidad del vínculo, la distribución de responsabilidades y la percepción de equidad y reconocimiento (Agius, 2025; Alon, 2025; Pavlopoulou et al., 2022). Por su parte, la perspectiva filosófica resalta cómo la ética del cuidado y la narrativa permiten comprender la vivencia fraterna, en la cual los hermanos desarrollan su empatía y responsabilidad dentro del contexto familiar (Davis, 2024; Linger, 2025; Williams et al., 2025).

En conjunto, los hallazgos muestran que la experiencia de los hermanos de niños con TEA está marcada por la interacción entre factores individuales, relacionales, culturales y éticos. Asimismo, los resultados subrayan que los hermanos no solo experimentan desafíos afectivos y sociales, sino que también desarrollan habilidades de resiliencia, regulación y mediación que constituyen elementos importantes para su crecimiento personal y para la familia en general.

## REFERENCIAS

- AGIUS, M. R. (2025). Living with a sibling who is on the autism spectrum: the siblings' perspective (Master's thesis, University of Malta). <https://www.um.edu.mt/library/oar/handle/123456789/133650>
- ALON, R. (2025). Psychosocial Stress Among Siblings of Individuals with Disabilities: The Interplay of Religiosity, Gender, and Cultural Background. *Religions*, 16(9), 1155. <https://doi.org/10.3390/rel16091155>
- APARICIO, R. R., & MÍNGUEZ, R. T. (2015). El ajuste conductual, emocional y social en hermanos de niños con un trastorno del espectro autista. Una revisión teórica. *Papeles del psicólogo*, 36(3), 189-197.
- BASTIAANSEN, J. A., VELDHUIZEN, E. E., DE SCHEPPER, K., & SCHEEPERS, F. E. (2022). Experiences of siblings of children with neurodevelopmental

- disorders: Comparing qualitative analysis and machine learning to study narratives. *Frontiers in Psychiatry*, 13, 719598. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.719598>
- CANDELARIO, S. L., & SILVA, A. M. (2023). Impacto en la familia del diagnóstico de Trastorno del espectro del autismo (TEA) en un hijo/a: una revisión sistemática. *Análisis y modificación de conducta*, 49(180), 3-53. <http://dx.doi.org/10.33776/amc.v49i180.7652>
- CASTILLO, J. S. R., VALLE, D. M. N., ESCOTO, J. R. T., & ZÚNIGA, F. J. S. (2021). Vivencia familiar de los hermanos de niños diagnosticados con Trastornos del Espectro Autista. Estelí, Nicaragua. *Revista Científica de FAREM-Estelí: Medio ambiente, tecnología y desarrollo humano*, (39), 21-43. <https://doi.org/10.5377/farem.v10i39.12614>
- CERVELLIONE, B., IACOLINO, C., BOTTARI, A., VONA, C., LEUZZI, M., & PRESTI, G. (2025). Functioning of Neurotypical Siblings of Individuals with Autism Spectrum Disorder: A Systematic Review. *Psychiatry International*, 6(2), 52. <https://doi.org/10.3390/psychiatryint6020052>
- CHIN, H. M., MADON, Z., & ISMAIL, N. (2025). Relationship between Parenting Styles, Emotion Regulation and Socioemotional Functioning of Typically Developing Siblings of Autistic Children in Central Selangor, Malaysia. *International journal of academic research in business and social sciences*, 15(2). <http://dx.doi.org/10.6007/IJARBS/v15-i2/24454>
- CHU, S. Y., KASSIM, S. N. Z. B., GAN, C. H., FIERRO, V., CHAN, C. M. H., & HERSH, D. (2023). "Sometimes I feel grateful...": Experiences of the adolescent siblings of children with autism spectrum disorder in Malaysia. *Journal of autism and developmental disorders*, 1-13. <https://doi.org/10.1007/s10803-021-05184-5>
- CORSANO, P., MUSETTI, A., GUIDOTTI, L., & CAPELLI, F. (2017). Typically developing adolescents' experience of growing up with a brother with an autism spectrum disorder. *Journal of Intellectual & Developmental Disability*, 42(2), 151-161. <https://doi.org/10.3109/13668250.2016.1226277>
- CURRA, S. P., BYRNE, S., y ÁLVAREZ LORENZO, M. (2023). La percepción de las necesidades de las familias de niños y niñas con trastorno del espectro autista: Claves para el fomento de la parentalidad positiva desde ámbito educativo. *Revista de investigación en educación*, 21(1), 62-79. <https://doi.org/10.35869/reined.v21i1.4532>
- DAVIS, K. E. (2024). The psychological adjustment of siblings of children with disabilities: The role of the family and the wider social community (Doctoral dissertation, RMIT University).
- DENIZ, E., & TOSEEB, U. (2024). Sibling bullying and mental health in British and Turkish autistic children and adolescents: The role of social and emotional functioning. *Research in Autism Spectrum Disorders*, 114, 102392. <https://doi.org/10.1016/j.rasd.2024.102392>

- DSEAGU, P. A., ADJEI-BOATENG, E., ESIAM, J. O., COMMEY-MINTAH, P., TEYE, E. Q., OFORI-ATTA, C. A. A., ... & OKRAH, A. K. (2025). Examining Sibling Dynamics in Ghanaian Families Affected by Autism: A Qualitative Investigation in Accra, Ghana. *African Journal of Empirical Research*, 6(1), 560-568. <https://doi.org/10.51867/ajernet.6.1.48>
- DUQUE, S. L. V., & DÍAZ-MOSQUERA, E. (2023). Revisión Sistemática de la Adaptabilidad en Hermanos y Hermanas de Población con Trastornos del Neurodesarrollo. *Psykhē*. <https://doi.org/10.7764/psykhe.2024.82584>
- EDERY, C., & HARVEY, C. (2025). Narratives of siblinghood: exploring perspectives of adult siblings of autistic individuals. *Disability & Society*, 1-27. <https://doi.org/10.1080/09687599.2025.2455091>
- GARCÍA MIGANI, E. A. (2025). Fenomenología, ética y crítica: Notas sobre la subjetivación, la corporalidad y el “dar cuenta de sí” en J. Butler y M. Merleau-Ponty. *Invisto*, 2(1), 1-15. <http://dx.doi.org/10.21703/invisto.2025.14>
- GARRIDO, D., CARBALLO, G., & VALVERDE, P. (2022). Los Hermanos de Niños con Autismo: Habilidades Lingüísticas y Motrices más allá de los Tres Años. *Psicología Educativa. Revista de los Psicólogos de la Educación*, 28(2), 209-216. <https://doi.org/10.5093/psed2022a3>
- GETTINGS, S., FRANCO, F., & SANTOSH, P. J. (2015). Facilitating support groups for siblings of children with neurodevelopmental disorders using audio-conferencing: a longitudinal feasibility study. *Child and adolescent psychiatry and mental health*, 9(1), 8. <https://doi.org/10.1186/s13034-015-0041-z>
- GHILAIN, C. (2016). Sibling rivalry or sibling revelry: Multifactorial approach to understanding sibling relationships from the view of typically developing siblings of children with ASD (Doctoral dissertation, University of Miami).
- GOLDEN, K. (2023). Sibling experiences with autism spectrum disorder: a hermeneutic phenomenological analysis. *Dissertations*, 76. <https://commons.stmarytx.edu/dissertations/76>
- HERRERA, L. (2019). Behavioral and Emotional Impact on Siblings of Children with Autism Spectrum Disorder (Doctoral dissertation, Chicago School of Professional Psychology).
- JAMTAAS, A. (2018). Typically Developing: The Adolescents' Experience of Having a Sibling with Autism (Doctoral dissertation, The Wright Institute).
- JODRA-CHUAN, M. (2024). Factores Implicados en la Inclusión Educativa de Alumnado con Trastornos del Espectro Autista (TEA): una Revisión Sistemática. *Journal of Psychology & Education/Revista de Psicología y Educación*, 19(2). <https://doi.org/10.23923/rpye2024.02.254>
- KOLBER-JAMIESON, A. J. (2020). Social and Emotional Support for Siblings of Children with Autism Spectrum Disorders (Doctoral dissertation, University of Dayton).
- KOUKOURIKI, E., ATHANASOPOULOU, E., & ANDREOULAKIS, E. (2022). Feelings of loneliness and social dissatisfaction in siblings of children with

- autism spectrum disorders: The role of birth order and perceived social support. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 52(11), 4722-4738. <https://doi.org/10.1007/s10803-021-05308-x>
- LAVADO-CANDELARIO, S. y MUÑOZ-SILVA, A. (2023). Impacto en la familia del diagnóstico de Trastorno del espectro del autismo (TEA) en un hijo/a: una revisión sistemática. *Análisis y modificación de conducta*, 49(180), 3-53. <https://doi.org/10.33776/AMC.V49I180.7652>
- LEMONS, E. L. D. M. D., AGRIPINO-RAMOS, C. S. y SALOMÃO, N. M. R. (2022). Ronda de conversación con adolescentes sobre sus experiencias familiares con hermanos autistas. *Psicologia em Pesquisa*, 16(2), 1-24. <https://doi.org/10.34019/1982-1247.2022.v16.31189>
- LINGER, J. (2025). A Qualitative Exploration of Sibling Relationships Impacted by Autism: "We'll be brothers forever" (Doctoral dissertation, James Madison University).
- LÓPEZ QUINTÁS, A. (2003). El desarrollo de la persona humana. In *ANALES DE LA REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS* (No. 1/2003, pp. 269-288). Ministerio de Justicia
- LUCAS LUCAS, R. (2011). *Explícame la persona*. Edizioni ART.
- MAS'UT, A. M., & ALL, M. M. Psychosocial Adjustment Strategies among Typically Developing Adolescents of Siblings with Autism Spectrum Disorder.
- MCHALE, S. M., UPDEGRAFF, K. A., & FEINBERG, M. E. (2016). Siblings of youth with autism spectrum disorders: Theoretical perspectives on sibling relationships and individual adjustment. *Journal of autism and developmental disorders*, 46(2), 589-602.
- MEDINA, M. S. B. (2022). Familias de personas con Trastorno del Espectro Autista. Impacto percibido por progenitores, hermanos/as y abuelos/as (Doctoral dissertation, Universidad de Sevilla).
- MOKOENA, N., & KERN, A. (2022). Experiences of siblings to children with autism spectrum disorder. *Frontiers in Psychiatry*, 13, 959117. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.959117>
- MONTAGUT ASUNCIÓN, M., & PASTOR CEREZUELA, G. (2017). Interacción social y comunicación temprana en hermanos de niños con diagnóstico de trastorno del espectro autista: una revisión de la literatura. *La psicología hoy: retos, logros y perspectivas de futuro. Atención a la diversidad*, 1. <https://doi.org/10.17060/ijodaep.2017.n1.v4.1065>
- MORENO LÓPEZ, E., LARREAL MORALES, S. y PULIDO, P. (2023). El rol de los hermanos de niños diagnosticados con Trastorno del Espectro Autista (TEA): desarrollo de interacciones y comunicación, una revisión teórica. *Cartas de Psicología*, 57, 70-75.
- NAVA, C. M., BROMBERG, E., GONZÁLEZ, Z., & CHACÍN, J. A. (2018). Desarrollo cognitivo y de lenguaje en hermanos de niños con autismo. *Gente Clave*, 2(1), 53-61.

- NG, C. S. (2024). Maternal stress, parenting, and mother-child interactions in unaffected siblings of children with autism spectrum disorder in China. *Developmental Medicine & Child Neurology*, 66(11).
- ORM, S., VATNE, T., TOMENY, T. S., & FJERMESTAD, K. (2022). Empathy and prosocial behavior in siblings of children with autism spectrum disorder: A systematic review. *Review Journal of Autism and Developmental Disorders*, 9(2), 235-248. <https://doi.org/10.1007/s40489-021-00251-0>
- PARK, H. R., MOON, H., KIM, Y. S., ESPERAT, T. M. K., & LEE, J. (2023). A meta-analysis on adjustment difficulties in siblings of children with and without autism spectrum disorder. *International Journal of Special Education*, 38(1), 16-33. <https://doi.org/10.52291/ijse.2023.38.2>
- PAVLOPOULOU, G., BURNS, C., CLEGHORN, R., SKYRLA, T., & AVNON, J. (2022). "I often have to explain to school staff what she needs." School experiences of non-autistic siblings growing up with an autistic brother or sister. *Research in developmental disabilities*, 129, 104323. <https://doi.org/10.1016/j.ridd.2022.104323>
- PERLMAN, J., & HOWE, N. (2023). Mothers' perceptions of the sibling relationship when one child has autism spectrum disorder. *Journal of Child and Family Studies*, 32(3), 965-976. <https://doi.org/10.1007/s10826-022-02495-8>
- PERLMAN, N. J. (2019). The Psychosocial Effects of Having a Sibling with Autism Spectrum Disorder (Doctoral dissertation, Concordia University).
- RAMIREZ BRINGAS, M. F., & RODRIGUEZ FERNANDEZ, D. (2024). Las vivencias de hermanos de personas con el trastorno del espectro autista. <https://hdl.handle.net/20.500.12724/22863>
- RAMIREZ, K. B. C. (2022). Parental Depression, Stress, and Coping in Typical Development Siblings of ASD Quality of Life (Doctoral dissertation, Capella University).
- REYES CASTILLO, J. S., NOGUERA VALLE, D. M., TORRES ESCOTO, J. R. y SOLÍS ZÚNIGA, F. J. (2021). Vivencia familiar de los hermanos de niños diagnosticados con Trastornos del Espectro Autista. Estelí, Nicaragua. *Revista Científica de FAREM-Estelí: Medio ambiente, tecnología y desarrollo humano*, (39), 21-43. <https://doi.org/10.5377/farem.v10i39.12614>
- RIXON, L., HASTINGS, R. P., KOVSHOFF, H., & BAILEY, T. (2022). Outcomes for siblings associated with sub-groups of autistic children with intellectual disability identified by latent profile analysis. *Research in Developmental Disabilities*, 130, 104337. <https://doi.org/10.1016/j.ridd.2022.104337>
- ROMEU, V. (2018). Buber y la filosofía del diálogo: Apuntes para pensar la comunicación dialógica. *Dixit*, (29), 34-47. <https://doi.org/10.22235/d.v0i29.1696>
- ROSEN, N. E., SCHILTZ, H. K., & LORD, C. (2022). Sibling influences on trajectories of maladaptive behaviors in autism. *Journal of Clinical Medicine*, 11(18), 5349. <https://doi.org/10.3390/jcm11185349>

- RUGGIERI, V. (2025). Autismo y burnout El agotamiento en las personas autistas, sus familias, docentes y terapeutas. *Medicina (Buenos Aires)*, 85, 63-68.
- RUIZ, P. O. (2024). El " otro " en la antropología de E. Levinas. *Revista Boletín Redipe*, 13(1), 21-34. <https://doi.org/10.36260/rbr.v13i1.2063>
- SAADEH, J. (2025). Autism From Siblings' Perceptions:" Don't Be Thankful You Don't Have a Sibling With a Disability" (Doctoral dissertation, University of Illinois at Chicago).
- SCHUMANN, A., VATNE, T. M., & FJERMESTAD, K. W. (2024). What challenges do siblings of children with chronic disorders express to their parents? A thematic analysis of 73 sibling-parent dialogues. *Journal of Pediatric Nursing*, 76, 91-98. <https://doi.org/10.1016/j.pedn.2024.01.032>
- SEGRS, J., VAN ESCH, L., MAĐAREVIĆ, M., MOERMAN, F., ROEYERS, H., STEYAERT, J., ... & NOENS, I. (2025). Contextual differences in parent-child interactions: A study on toddlers at elevated likelihood of autism and their mothers. *Infant Behavior and Development*, 78. <https://doi.org/10.1016/j.infbeh.2025.102030>
- SHENOY, S., OVERTON, K., & HOWELLS, R. C. (2024). Exploring the Differences Between Only Children, Typical Siblings, and Siblings With Disabilities on Psychological and Family Systems Constructs. *The Family Journal*. <https://doi.org/10.1177/10664807241248175>
- SLASS, M. B. (2016). Emotion Regulation, Self-Concept, and Quality of Life of Siblings of Children of Autism and Related Disorders (Doctoral dissertation, Kean University).
- THOMAS, L. (2024). Lived Experiences of Young Adults Raised With a Sibling With Autism (Doctoral dissertation, Walden University).
- TLALPACHÍCATL Cruz, N. y LUCIO GÓMEZ MAQUEO, M. E. (2021). Mis papás no lo viven igual que yo: hermanos de niños con autismo. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 24(3), 1251. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/repj>
- TREW, S. (2025). Close relationships despite the challenges: Sibling relationships and autism. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 55(9), 2989-3001. <https://doi.org/10.1007/s10803-024-06412-4>
- UNDERWOOD, K. M. (2016). Exploring the experiences of typically developing siblings who have a brother or sister with Autism Spectrum Condition (Doctoral dissertation, University of Southampton).
- VAN DER MERWE, C., BORNMAN, J., DONOHUE, D., & HARTY, M. (2017). The attitudes of typically developing adolescents towards their siblings with autism spectrum disorder. *South African Journal of Communication Disorders*, 64(1), 1-7. <https://doi.org/10.4102/sajcd.v64i1.184>
- VENTURELLA, M. (2016). Autismo, un hermano, otros hermanos, un grupo. Estudio observacional del proceso de un grupo de niños con hermanos diagnosticados de Trastorno del Espectro Autista (TEA) (Tesis doctoral, Universidad Ramón Llull).

- VILLEGAS, W. A. A., & SALDARRIAGA, L. I. H. (2021). Narrativas de transformación de dinámicas familiares asociadas a la presencia del diagnóstico de TEA en uno de sus miembros. *Horizontes pedagógicos*, 23(1), 4.
- WARD, B., SMITH TANNER, B., MANDLECO, B., DYCHES, T. T., & FREEBORN, D. (2016). Sibling Experiences: Living with Young Persons with Autism Spectrum Disorders. *Pediatric nursing*, 42(2).
- WATSON, L., HANNA, P., & JONES, C. J. (2021). A systematic review of the experience of being a sibling of a child with an autism spectrum disorder. *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, 26(3), 734-749. <https://doi.org/10.1177/13591045211007921>
- WILLIAMS, C. A., THOMPSON, P. A., & HASTINGS, R. P. (2025). Cross-lagged associations between inter-parental relationship satisfaction and sibling relationship quality in families of children with intellectual disabilities. *International Journal of Developmental Disabilities*, 71(3), 442-450. <https://doi.org/10.1080/20473869.2023.2250933>
- ZÚÑIGA, J., MELLADO, C., ZAPATA, A., HERNÁNDEZ, P., & PLASS, M. D. R. (2023). Estudio Comparativo: Empatía en Hermanos de Personas en el Espectro Autista. *Psykhē*, 32(1). <http://dx.doi.org/10.7764/psykhe.2020.21799>



## Recenzie

Adriana Neacșu, *Metafizică și etică*, Ed. Paideia, București, 2024, 302 p., ISBN 978-606-748-885-2.

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v2i56.122>

Volumul Adrianei Neacșu, *Metafizică și etică*, reprezintă o lucrare de referință în care autoarea reușește să construiască, într-un mod admirabil, o punte între reflecția filosofică originară din Grecia Antică și cea a contemporaneității, din perspectiva celor două direcții fundamentale, mai sus menționate, ale filosofiei. Departe de a fi două domenii incompatibile, metafizica și etica sunt prezentate aici drept structuri complementare, a căror interdependență este esențială pentru înțelegerea naturii umane.

Autoarea insistă asupra raportului structural dintre metafizică – care reprezintă sfera de exercițiu al spiritului orientat către fundamentele realului – și etică – ce analizează principiile, valorile și normele care reglementează comportamentul nostru moral –, subliniind faptul că aceasta din urmă este configurată, de regulă, în strânsă legătură cu modul în care metafizica își construiește discursul despre natura lucrurilor în general și natura umană în particular.

Pentru a demonstra această legătură, autoarea parcurge, în mod selectiv, întreaga istorie a filosofiei, abordând teme și lucrări importante ale următorilor filosofi: Platon, Aristotel, Plotin, Pierre Abélard, Nicolaus Cusanus, d'Holbach, Immanuel Kant și Richard Rorty.

Strategia autoarei este aceea ca de fiecare dată când tratează probleme de anvergură metafizică („Ființa ca ființă și divinul în *Metafizica* lui Aristotel”, „Dialectica Principiului în filosofia lui Plotin”, „Despre *maxim* în *De docta ignorantia*”) să arate și consecințele lor etice, iar atunci când se ocupă de chestiuni de natură etică („Viciu, păcat și vină în *Etica* lui Abélard”, „Morală ca știință universală a omului în opera lui d'Holbach”, „Binele și răul în criticismul kantian”, „Teoria virtuții la Kant. Între etica virtuții și etica acțiunii corecte”, „Richard Rorty – despre progresul moral”), să evidențieze viziunea metafizică din perspectiva căreia se legitimează acestea. În ceea ce privește capitolul „Metafizică și filosofie socială la Platon în viziunea lui Karl Popper”, acesta nu se limitează la sfera eticii individuale, ci își extinde argumentația și în direcția eticii colective.

În economia lucrării, chiar dacă nu este inclus în titlul niciunuia dintre capitole, conceptul de libertate ocupă un loc special, fiind abordat din diverse perspective oferite de către filosofii deja enumerați. De aceea, în

prezentarea de față mă voi concentra asupra acestuia, etalând modul în care autoarea îi punctează semnificația în cadrul concepției filosofice a lui Pierre Abélard. De altfel, analiza inspirată de modelul conceptual al eticii abélardiene este de un real interes. Aici se remarcă, poate cel mai bine, diferența și, totodată, legătura dintre abstract și concret, dintre planul metafizic și planul etic.

Așadar, din punctul de vedere al lui Abélard, conceptul de libertate nu reprezintă un simplu drept juridic al persoanei, reglementat de legi exterioare, ci un atribut intrinsec al spiritului, definitiv pentru acesta. Cu alte cuvinte, un astfel de atribut transcende corporalitatea, o depășește, fără, însă, a o nega, situându-se la nivelul cel mai profund al naturii umane. Observăm, în acest sens, că libertatea nu este influențată sau limitată de circumstanțe ce aparțin mundaneității, ci, dimpotrivă, de factori precum viciul și slăbiciunea caracterului.

Pe urmele lui Abélard, autoarea subliniază faptul că omul este liber, așadar, nu datorită poziției sale sociale, sau din lipsa coerciției de ordin fizic, ci în virtutea capacității sale intrinseci de a se orienta, în mod natural, către bine. Viceversa, avem de-a face cu absența libertății atunci când omul eșuează în a se folosi de acest atribut. Reprezentativă în acest sens este utilizarea următorului citat din *Etica* lui Pierre Abélard, în care se afirmă: „Chiar dacă poruncesc corpului, aceasta, atât timp cât spiritul este liber, nimic din adevărata libertate nu este în primejdie și nici nu ne îndreptăm către o sclavie rău prevestitoare. Rușinos nu este să-i servești omului, ci viciului; nu sclavia trupească, ci supunerea la viciu desfigurează sufletul.” (p. 95).

Continuându-și discursul despre libertate, ale cărei grad și capacitate de manifestare am văzut că depind de forța sau slăbiciunea interne ale omului, autoarea scoate în evidență finețea observației lui Abélard, care distinge între intenție și factualitate, și, implicit, între viciu – care este doar o înclinație către rău, sau o intenție de a-l comite, în stadiul său brut, care poate, sau nu, să biruiască spiritul, fiind, totodată, premergător păcatului – și păcat – acesta din urmă fiind ceva mult mai grav decât viciul, și o dovadă concretă a pierderii libertății. În acest sens, autoarea, citându-l din nou pe Abélard, vizează concomitent planul ontologic și cel etic: „Așadar, viciul este cel prin care suntem făcuți să tindem spre a păcătui, adică suntem înclinați să consimțim la ceea ce nu ni se potrivește. (...) Această consimțire o numim la propriu *păcat*, adică vina sufletului prin care acesta se face

demn de învinovățire, sau este socotit răspunzător în fața lui Dumnezeu.” (p. 96)

Observăm, deci, că libertatea, în contextul eticii abélardiene, nu se reduce la planul material și nu este îngrădită de normele sociale, iar încălcarea libertății este supusă, în primul rând, unei sancțiuni morale care izvorăște chiar din conștiința individului – aceasta luându-l drept reper imuabil și judecător absolut pe Dumnezeu, creatorul deopotrivă al omului și al lumii (așadar, temeiul metafizic al întregii existențe), a cărui voință se manifestă în toate principiile și valorile etice care guvernează viața umană.

Ultima frază a citatului de mai sus funcționează, astfel, nu doar ca un avertisment etic, ci și ca un îndemn la introspecție. Omul care privește în interiorul sufletului său, înainte de a se lăsa atras de lumea sensibilă și iluzorie, asemenea celei descrise de Platon, nu își poate pierde cu adevărat libertatea. Iar libertatea și-o păstrează omul care, înainte de a se gândi la ceea ce pierde pentru sine, reflectează asupra celor pe care le-ar putea pierde înaintea lui Dumnezeu. Căci pierderea libertății sale – care, așa cum reiese din analiza concepției etice abélardiene, îi este intrinsecă – reface, în plan simbolic, imaginea căderii primilor oameni.

În lumina analizei realizată de Adriana Neacșu, ne dăm seama că libertatea nu este atât un act de alegere între bine și rău, privit din punct de vedere axiologic, așa cum o înțelegeau tradițiile voluntariste ale modernității târzii (Schopenhauer, Nietzsche), cât, mai degrabă, un atribut ontologic, înnăscut, al spiritului, ceea ce reprezintă o viziune apropiată de perspectiva carteziană. Spiritul este liber prin natura sa, iar etica nu face altceva decât să asigure conservarea acestui mod originar de a fi. Astfel, libertatea, pe lângă faptul că este înnăscută, și nu dobândită, se păstrează prin evitarea viciilor.

Observăm până aici o triplă punte între viziunile unor autori fundamentali – Platon, Descartes și Abélard. Raportându-ne la doctrina platoniciană despre omul aflat în lanțuri, care simbolizează absența libertății prin limitarea corporală a acestuia, pe când, în realitate, cel care este înlănțuit este spiritul său, constatăm că Abélard reia această temă, însă îi diminuează simbolismul. Astfel, dacă în mitul platonician al peșterii, umbrele au un rol paliativ, menit să mențină iluzia unei lumi cunoscute, Abélard își eliberează viziunea de excesul alegoric și pune accentul pe dimensiunea morală a libertății, înțeleasă ca atribut imanent al spiritului.

Totodată, autoarea subliniază că, pentru Abélard, deși fapta este cea care atrage în mod obișnuit judecata morală și sentința din partea

colectivității (căci numai Dumnezeu știe ce este în inimile oamenilor, pe când semenii lor, cel mai adesea, nu), căderea efectivă în păcat este provocată de intenția omului, ea fiind și aceea care determină, în profunzime, valoarea morală a acțiunii. În plus, atunci când intenția este rea, ceea ce înseamnă că omul a consimțit la rău, indiferent dacă el își pune sau nu intenția în aplicare, păcatul s-a realizat deja, fiind la fel de grav ca și când acesta ar fi acționat efectiv. Este, evident, vorba, din partea lui Abélard, de un îndemn la responsabilitate și autoexigență nu doar în cazul săvârșirii faptelor, ci și în acela al proiectării gândurilor și al menținerii lor în minte, căci insistența asupra unui gând rău înseamnă „desfătarea” cu acesta, deci consimțirea la rău.

Oricum, o intenție rea nu poate produce decât acte rele, întrucât finalitatea ei este peremptoriu viciată încă de la sursă, având o natură intrinsec maladivă, de vreme ce păcatul a fost deja comis. În schimb, se poate întâmpla ca o intenție bună să conducă, din cauze independente de ea, la rezultate neintenționate, sau chiar imorale; cu toate acestea, nu putem vorbi de păcat, fiindcă orientarea omului a rămas una pozitivă, îndreptată spre bine, iar el nu a consimțit la rău. Observăm, deci, distincția majoră făcută de Abélard între o intenție bună, care ajunge accidental la un act imoral, și intenția rea, care produce același tip de act, cu diferența că doar acesta din urmă poartă în sine amprenta păcatului.

Sintetizând poziția lui Abélard, autoarea afirmă că „Dumnezeu care vizează puritatea (*puritas*) și mântuirea (*salvatio*) spiritului nu ține cont de actele omului, ci de intențiile în virtutea cărora ele sunt săvârșite.” (p. 108) Aici nu putem să nu remarcăm o apropiere de următoarea idee socratică fundamentală: greșeala comisă din ignoranță nu poate fi judecată cu aceeași măsură cu cea care s-ar cuveni să fie judecată abaterea săvârșită în deplină conștiință de cauză.

\*\*\*

Complexă din punctul de vedere al abordărilor tematice, pe care invităm cititorul să le descopere printr-o lectură proprie, lucrarea *Metafizică și etică* se remarcă prin profunzimea analizei filosofice și acuratețea conceptuală, cu ajutorul cărora evidențiază relația dintre metafizică și etică, reușind, în același timp, să construiască o punte între lumi, ancorând tradiția filosofică clasică în preocupările morale ale contemporaneității. În particular, prin analiza conceptului de libertate, în calitate de atribut immanent spiritului, dar și a altor valori etice, precum acelea de bine, rău,

virtute, corectitudine, demnitate, autoarea oferă cititorului o înțelegere amplă a naturii umane și a responsabilității noastre individuale și sociale.

Meritul autoarei, pe care nu putem să nu-l menționăm, constă în capacitatea de a șlefui concepte dintre cele mai complexe și abstracte, greu de înțeles, în mod obișnuit, de către cititorul neinițiat, și de a le transforma în reflecții accesibile, păstrând, în același timp, un stil academic riguros. Limbajul precis, concret, nu foarte bogat în simboluri, dar nici total lipsit de amprenta acestora, atenția deosebită la distincții subtile, dar esențiale, îi oferă lucrării o coerență internă și o eleganță intelectuală remarcabilă.

Lucrarea Adrianei Neacșu, *Metafizică și etică*, se remarcă drept una de referință în contextul cercetării filosofice actuale, aducând o contribuție importantă în ceea ce privește înțelegerea raporturilor dintre două direcții esențiale ale filosofiei, demonstrând, totodată, modul în care tradiția filosofică poate fi reinterpretată și aplicată pentru analiza unor probleme contemporane supuse rigorilor morale.

Cartea este, așadar, un valoros instrument nu doar pentru publicul cititor inițiat, ci și un deosebit îndrumar pentru toți cei care doresc să își aprofundeze propria dimensiune morală și spirituală.

Andreea-Bianca PIȚURCĂ,  
University of Bucharest, Romania



## AUTHORS/CONTRIBUTORS

### **Ismael ABAD BAYO**

Francisco de Vitoria University  
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800, 28223 Madrid, Spain.  
<http://www.ufvinternational.com/>; [ismaelabadbayo@yahoo.es](mailto:ismaelabadbayo@yahoo.es);

### **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](mailto:ana_bazac@hotmail.com);

### **Kathrin BOUVOT**

University of Vienna  
Universitätsring 1, 1010 Vienna, Austria  
<https://aka.univie.ac.at/>; [kbouvot@gmail.com](mailto:kbouvot@gmail.com);

### **Ncha Gabriel BUBU**

Department of Philosophy, University of Calabar  
Mary Slessor Ave, University of Calaba, Calabar 540281, Cross River, Nigeria  
<https://www.unical.edu.ng/>; [nchagabriel@gmail.com](mailto:nchagabriel@gmail.com);

### **Edor J. EDOR**

Department of Philosophy, University of Calabar  
Mary Slessor Ave, University of Calaba, Calabar 540281, Cross River, Nigeria  
<https://www.unical.edu.ng/>; [edorjb2k@gmail.com](mailto:edorjb2k@gmail.com);

### **Julius EGBAI**

Department of Philosophy, University of Calabar  
Mary Slessor Ave, University of Calaba, Calabar 540281, Cross River, Nigeria  
<https://www.unical.edu.ng/>; [maryjulius54@gmail.com](mailto:maryjulius54@gmail.com);

### **Emmanuel E. ETTAH**

Department of Philosophy, University of Calabar  
Mary Slessor Ave, University of Calaba, Calabar 540281, Cross River, Nigeria  
<https://www.unical.edu.ng/>; [emmanueletta@unical.edu.ng](mailto:emmanueletta@unical.edu.ng);

### **Adrian HAGIU**

"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi  
11, Carol I Boulevard, Iași, Romania  
<https://www.uaic.ro/>; [adrianhagiu@yahoo.com](mailto:adrianhagiu@yahoo.com);

### **Esther Orok IRONBAR**

Department of Philosophy, University of Calabar  
Mary Slessor Ave, University of Calaba, Calabar 540281, Cross River, Nigeria  
<https://www.unical.edu.ng/>; [estherakiba23@gmail.com](mailto:estherakiba23@gmail.com);

### **Laura Mihaela MANCĂ-PĂTRAȘCU**

„Ștefan cel Mare” University of Suceava  
13 University Street, 720229 Suceava, Romania  
<https://usv.ro/>; [laura.mihaela.patrascu@gmail.com](mailto:laura.mihaela.patrascu@gmail.com);

**Inés MARTÍN CRUZ**

Universidad de Castilla-La Mancha  
C/ Altagracia, 50, 13071 Ciudad Real, Toledo, Spain.  
<https://www.uclm.es/>; [Ines.Martin6@alu.uclm.es](mailto:Ines.Martin6@alu.uclm.es);

**Laura MARTÍN MARTÍNEZ**

Universidad Francisco de Vitoria  
Carretera Pozuelo a Majadahonda, Km 1.800, 28223 Madrid, Spain.  
<http://www.ufvinternational.com/>; [L.martin.prof@ufv.es](mailto:L.martin.prof@ufv.es);

**Adriana NEACȘU**

University of Craiova  
13 A. I. Cuza Street 200585, Craiova, Romania  
<http://www.ucv.ro/>; [neacsuelvira2@gmail.com](mailto:neacsuelvira2@gmail.com);

**Darius PERSU**

West University of Timisoara  
300223 Bd. Vasile Pârvan no. 4, Timișoara, Romania  
<https://www.uvt.ro/>; [persu\\_darius@yahoo.com](mailto:persu_darius@yahoo.com);

**Micah Thomas PIMARO Jr**

Faculty of Philosophy, University of Bucharest  
204 Splaiul Independenței Street, 6 sector, 060024, Bucharest, Romania  
<https://filosofie.unibuc.ro/>; [tmpjnr@gmail.com](mailto:tmpjnr@gmail.com);

**Andreea-Bianca PIȚURCĂ**

University of Bucharest  
90 Panduri Street, Sector 5, 050663, Bucharest, Romania  
<https://unibuc.ro/>; [abpiturca@yahoo.com](mailto:abpiturca@yahoo.com);

**Javier RODRÍGUEZ TORRES**

Universidad de Castilla-La Mancha  
C/ Altagracia, 50, 13071 Ciudad Real, Toledo, Spain  
<https://www.uclm.es/>; [Javier.RTorres@uclm.es](mailto:Javier.RTorres@uclm.es);

**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](mailto:gianluigisegalerba@gmail.com);

**Dmytro SHEVCHUK**

The National University of Ostroh Academy  
Seminarska St, 2, Rivne Oblast, Ucraina, 35800 Ostroh, Ukraine  
<https://www.oa.edu.ua/>; [dmytro.shevchuk@oa.edu.ua](mailto:dmytro.shevchuk@oa.edu.ua);

**Kateryna SHEVCHUK**

Rivne State University of Humanities  
Istova St, 31, Rivne Oblast, Ucraina, 33000, Rivne, Ukraine  
<http://www.rshu.edu.ua/>; [ksshev@ukr.net](mailto:ksshev@ukr.net);

## CONTENTS

Adriana NEACȘU, <i>God Helios – Image, Messenger and Substitute of the One in the Theurgical Vision of Emperor Julian</i>	5
Ana BAZAC, <i>Between Momentum and Denouement: The Telos of Participation</i>	27
Ismael ABAD BAYO, <i>Between Realism and Idealism in the Thought of Edmund Husserl and Edith Stein</i>	44
Adrian HAGIU, <i>Thomas Kuhn and Hyperbolic Geometry</i>	63
Darius PERSU, <i>Knowledge of Reality from the Perspective of Constructivist Realism</i>	80
Laura Mihaela MANCĂ-PĂTRAȘCU, <i>Sufficient Reason, Implication and Causality - from Formal Validity to Truth of Meaning</i>	95
Micah Thomas PIMARO Jr, Edor J. EDOR, Emmanuel E. ETTAH, Ncha Gabriel BUBU, Mary Julius EGBAI, Esther Orok IRONBAR, <i>Linguistic Norms and the Struggle for Epistemic Authority</i>	111
Kathrin BOUVOT, Gianluigi SEGALERBA, <i>Notes on Amartya Sen's Interpretation of Cultural Identity</i>	148
Kateryna SHEVCHUK, Dmytro SHEVCHUK, <i>Aesthetic Experience in the Wartime: The Role of Performances and Performatives</i>	172
Laura MARTÍN MARTÍNEZ, Inés MARTÍN CRUZ, Javier RODRÍGUEZ TORRES, <i>Identity, Responsibility, and Affection: A Philosophical Reading of the Fraternal Experience in Families with ASD</i>	187
<i>Recenzie</i>	
Adriana Neacșu, <i>Metaphysics and Ethics</i>	
Andreea-Bianca PIȚURCĂ	209
AUTHORS/CONTRIBUTORS	215
CONTENTS	217