

CUNOAȘTERE ȘI METAFIZICĂ: REFLECȚII ONTOLOGICE ROMÂNEȘTI ÎN PERIOADA INTERBELICĂ

MIHAI POPA

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română

Knowledge and metaphysics: Romanian ontological reflections in the interwar period. Among the categories of ontological order, the being has the most comprehensive sphere. This concerns not so much being or the genres of being, as thinking. Paradoxically, however, if in the logical sphere this is the *summa genera*, in the ontological one, i.e. of real thought, its content claims all other categorical contents. The being is like a star towards which they tend and from which they take their substance, in the sense that they reflect the principle being and distribute it to all the other notions.

Keywords: metaphysics, living being, existence, knowledge, religion.

Ontologia, domeniu primordial și fundamental al filosofiei, a fost reprezentată în mod exemplar în operele majorității gânditorilor români. Categoriile ontologice – în primul rând, ființa, dar și cele care descriu existența din diverse perspective, cauzalitatea, probabilitatea, mișcarea, spațiul și timpul, devenirea sau evoluția – au fost analizate sau interpretate în mod sistematic, din perspectivă metafizică sau în legătură cu diferite domenii ale științelor universale ori ale celor socioumane, de către toți filosofilor români. Filosofia primă, cum a mai fost numită în operele lui Aristotel teoria despre ființă, reflectă esența/substanța lucrurilor, transcende fenomenalitatea existenței, trece dincolo de aparențe și chiar de „substanțele” secunde ale fiecărei discipline – fizică, biologie, psihologie etc. – ca să ne vorbească despre primele principii (sau ultimele – depinde din ce perspectivă le considerăm în ordinea cunoașterii, dinspre ființă sau dinspre formele de manifestare ale existenței). Teoria ființei devine astfel primordială pentru orice sistem categorial filosofic, indispensabilă însă și pentru sistemele disciplinare, dacă autorii lor vor să ridice problematica la nivel categorial-ontologic. În general, în filosofia românească, în tratarea problematicii ontologice, din punct de vedere strict al istoriei filosofiei, s-a impus inițial perspectiva de expunere tipic universitară, *ex cathedra*, mai puțin una de sinteză sau de creație, iar acest fapt era datorat în bună măsură atât necesității pedagogice, cât, mai ales, celei metodologice, de expunere a ideilor.

În ceea ce privește a doua perspectivă, cea creativă, încercări de sistematizare disciplinară sau categorială, influențate de curentele occidentale, de apariția noilor teorii științifice, au existat și la noi, iar autorii acestora s-au bucurat de o bună receptare atât în țară, cât și peste hotare: Titu Maiorescu (*Das Verhältnis [Relația]*),

teza de doctorat de la Universitatea din Giessen, urmată de *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form – Considerații filosofice pe înțelesul tuturor*), Vasile Conta (*Teoria fatalismului, Teoria ondulațiunii universale, Introducere în metafizică*), A.D. Xenopol (*Principiile fundamentale ale istoriei*), Constantin Rădulescu-Motru (*Personalismul energetic*) ș.a. În legătură cu teoria seriilor istorice, trebuie remarcat că A.D. Xenopol a inițiat-o după ce s-a afirmat ca istoric, fiind autorul unor importante lucrări în domeniu, inclusiv a unora în care încearcă să aplice propria teorie asupra istoriei.

*

În tradiția filosofică, începând cu *Logica* și, mai precis, *Categoriile* aristoteliciene, genurile ultime (în sens platonician) sau categoriile (*Kategoriein* = a afirma) sunt entități logice de ordinul noțiunilor cu sfera cea mai largă și conținutul cel mai sărac. Dintre categoriile de ordin ontologic/metafizic, ființa are sfera cea mai cuprinzătoare și vizează nu atât ființarea sau genurile ființei, cât gândirea, însă, paradoxal, dacă în sfera logică aceasta este *summa genera*, în cea ontologică, adică a gândirii reale, conținutul ei revendică toate celelalte conținuturi categoriale, fiind asemenea unui astru către care acestea tind și de la care își iau substanța, în sens că reflectă ființa principială și o distribuie tuturor celorlalte noțiuni. Astfel, se poate spune că în procesul de abstractizare, pierderea de conținut, cu cât avansăm în ierarhia categoriilor ontologice, se face invers proporțional cu lărgirea sferei noțiunilor, însă, prin opoziția abstractă, ajungem în situația în care noțiunea cea mai abstractă este și cea mai bogată, spiritual vorbind. Gândirea și ființa sunt identice în sensul cel mai general, metafizic, ceea ce în ordinea existenței reale sau a științelor particulare se pierde uneori din vedere. Se observă acest lucru odată cu trecerea de la filosofia scolastică la cea modernă, când omul câștigă (sau recâștigă) încrederea în propriile capacități de gândire sau abstractizare: „Această diviziune supremă este *opoziția cea mai abstractă, aceea dintre gândire și ființă*: și împăcarea acestora trebuie să fie sesizată. Începând cu epoca modernă, toate filosofile arată interes față de această unitate. Gândirea este în felul acesta mai liberă, și astfel părăsim acum unitatea ei cu teologia [...]. Deoarece teologia este absolut numai ceea ce e filosofia, aceasta fiind tocmai gândire asupra teologiei.”¹ Astfel, gândirea revine la unitatea primordială cu ființa, însă, de asemenea, ființării concrete i se va acorda atenția cuvenită.

*

Poate ar trebui să privim puțin detașat argumentația lui Hegel – deși este în continuarea unei tradiții metafizice – și să considerăm că ființarea (în sensul de intrare în lume a Spiritului și afirmarea sa în lucruri) și Ființa sunt mereu în opoziție – ca sfere care nu coincid decât parțial în ordinea existenței umane.

¹ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei R.S.R., 1964, p. 353–354.

Anume, această parțială coexistență este în istorie, cealaltă, care vizează absolutul – sensul metafizic al existentului ca gândire –, fiind, pentru om cel puțin, o trăire a acestuia, adică o trăire autentică. La noi, acest tip de detașare de lumea sensibilă, însă nu de trăirea existenței până la consecințele sale ultime și chiar de subordonare a existenței unui principiu de ordin spiritual, fie acesta al istoriei comunității din care faci parte, care ia forma unei interogații sincere sau totale (socratic vorbind), a fost inițiată de Nae Ionescu. Pentru acest gânditor de tip socratic, principiile metafizice aveau valoare relativă, adică aveau sens numai întru atât cât se raportau la om. În „Cursul de metafizică” susținut la Universitatea din București (1936–1937)², chiar din lecția inaugurală, Nae Ionescu expune clar acest sens, anume că metafizică poate face numai acela care și-a ratat mântuirea. Dacă ne apropiem de filosofie, îndeosebi, de trăirea metafizică, este pentru că nu am putut deveni sfinți (celălalt sens al filosofiei naeionesciene, de profunzime, este cel al filosofiei din punct de vedere creștin ortodox, unde se are în vedere dogma trinitară de care ține problema mântuirii). Dar nici în această paradigmă, filosoful român nu este în afara tradiției în sensul clasic al filosofiei/metafizicii, deoarece apropierea acesteia de religie o regăsim în Antichitatea greacă: „Semnificația identității dintre Ființă și gândire se face vădită adesea, mai ales pe plan filosofico-teologic. Încă de la Xenophanes, Divinitatea era identificată cu Ființa și gândirea (*nous*, tradus greșit prin *intellectus*). Divinitatea este și la Platon, după relatarea lui Plotin la începutul paragrafului citat (vezi supra – n.n., M. P., « [...] unitatea dintre Ființă și gândire și faptul că Ființa nu face parte dintre cele sensibile (*ouk en tois aisthetois*), respectiv, dintre cele existente – *Enn.*, V, 1,8, 15–21, idem, p. 18), gândirea care conduce lumea, iar la Aristotel, Divinitatea este gândirea care se gândește pe sine.”³ La Nae Ionescu însă, cel care avea să respingă încă de la început tentativele unei gândiri sistematice, disciplinare sau categoriale, revenirea la metafizică, așa cum o declara în lecția inaugurală a cursului menționat, va deveni un deziderat, poate nu atât teoretic, cât filosofic, în sensul menționat mai sus: „În accepțiunea lui, metafizica înseamnă valorificarea existenței sub imperiul absolutului. În înțeles restrâns, este știința absolutului, în care valorificarea existenței nu se face, după cum declară, pe latura realității sensibile, ci «în principiile ei generatoare», «în esența ei ultimă». În înțelesul mai larg ea este structurarea consecințelor în viață a unui astfel de principiu generator.”⁴ Maniera în care face metafizică Nae Ionescu va fi una care se situează la jumătatea drumului dintre intelect și rațiune, căci primul, intelectul, ne poartă numai spre științe, în timp ce a doua, rațiunea, în manieră aristotelică, fiind facultatea prin excelență a filosofiei, care ne conduce la ființă, este facultatea care ajunge la esența fenomenelor, la concept sau categorii. Calea care deschide sensul către adevărata

² Nae Ionescu, *Opere II*, București, Academia Română, Editura Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2020.

³ Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică IV, Teoria Ființei*, București, Editura Academiei Române, 2020, pp. 18–19.

⁴ Cezar Roșu, *Sistemul filosofic al lui Nae Ionescu*, în Ștefan-Dominic Georgescu, Marius Augustin Drăghici (coord.), *Istoria și teoria sistemelor filosofice românești*, București, Editura Academiei Române, 2022, p. 45.

metafizică este una speculativă (dialectic-speculativă), însă parcurgerea ei nu se poate face fără implicare totală a subiectului, ceea ce presupune trăirea asumată a întregului demers. În această ecuație, rațiunea sau gândirea rațională trebuie pusă în legătură cu sufletul (*psyché*), dovadă că anticii o localizau în suflet, căci gândirea locuiește acolo și prin suflet descoperă ființa. Faptele de existență, experiența totală și absolută, în concepția lui Nae Ionescu, trăirea ca fapt de experiență cu deschidere spre absolut trebuie puse în relație cu sufletul, cu partea sa rațională; numai în acest mod vom depăși enunțurile contradictorii, prin introducerea contradicției în gândire, de data aceasta, o gândire speculativă (nu în sens hegelian, ci, mai degrabă, în sens platonician). Problema, veche și aceasta, de la eleați, era aceea a raportului dintre Ființă și gândire, până la Aristotel, ființa prevalând asupra gândirii. „La începuturile filosofiei se observă o dominare a Ființei asupra gândirii, care îi revine într-un fel sau altul, făcând abstracție de *nous*-ul dominant al lui Anaxagoros. Apoi, treptat, mai ales prin Aristotel, gândirea este legată de mintea omului (*mens*), își are sediul în suflet (*en te psyche*), mai precis în partea lui gânditoare (*he noetike*), pierzându-și în aparență legătura cu Ființa, cu toate că la Descartes, prin celebrul *cogito, ergo sum*, își redobândește relevanța.”⁵

*

Construcția metafizică la Nae Ionescu implică, se poate spune, sub aspect categorial, al celui ontologic, dar și din punct de vedere al conceptelor gnoseologice sau etice, o totalizare a experienței reale și a celei posibile.

Aceasta are în centru omul și posibilitățile sale de realizare pleneră (nu absolută) a facultăților, intelectuale, raționale, pe de o parte, dar, în primul rând, înțelegerea ultimă a sensului existenței sale – sensul fundamental al trăirii metafizice, legătura cu transcendentul. Putem considera că, din punctul său de vedere, proiectul ontologic are o finalitate antropologică. Că acesta este sensul mai adânc al metafizicii – dincolo de scopul său epistemologic, etic sau religios, de ierarhizare a domeniilor cunoașterii și valorificare a cunoștințelor din științele particulare –, putem deduce din situarea ei între *ratio* și *praxis*, mai exact, între absolut și experiența posibilă, deoarece ultima definește îndeosebi omul reflectat pe planul transcendenței: „Ca atare, metafizica este o încercare de cunoaștere absolută a realității; sau, nu este niciun joc de cuvinte dacă spun: o încercare de cunoaștere a absolutului pur și simplu. Și caracteristica ei fundamentală pornește de la un act de trăire a realității, care este posibil prin introducerea, prin scufundarea noastră înșine în această realitate, așezându-ne, postându-ne, oarecum, sub categoriile timpului și spațiului, nu în domnia acestor categorii ale timpului și spațiului, ci într-o anumită poziție, unde timpul și spațiul nu au intrat încă în acțiune.”⁶ Remarcăm, în context, că ontologia lui Nae Ionescu implică, în egală măsură, prin intermediul disciplinelor enumerate, o restrângere a facultăților, adică, direcționarea lor exclusivă către

⁵ Alexandru Surdu, *op. cit.*, p. 19.

⁶ Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, București, Editura Humanitas, 1991, pp. 55–56.

cunoașterea a ceva, a unui obiect – prin însăși natura ei, cunoașterea este relativă, iar, pe de altă parte, opune subiectul obiectului, creează, prin această opoziție, o nouă ordine sau o nouă lege, legea omului, prin care se desprinde sau chiar se opune creației/legii lui Dumnezeu. Totuși, prin accentul care se pune pe experiență, constatăm și o direcționare către paradigma, așa cum am spus, a metafizicii răsăritene, prin trăire interioară sau istorică a comuniunii, o teologie în spirit creștin ortodox.

*

Omul trăiește ruptura de creație. Pentru realizarea sa plenară, ca om, el trebuie să trăiască această scindare cu toate consecințele, în plan etic, estetic sau ca subiect cunoscător. Această scindare și trăirea ei este urmare a procesului de individualizare. *„Omul se individualizează, se smulge din creația lui Dumnezeu. Și, după ce s-a smuls pe el, omul începe să smulgă și alte lucruri. Omul îmbucătățește – prin acest proces de cunoaștere – însăși existența. El strică ceea ce a făcut Dumnezeu. În acest punct apare împotrivirea omului față de Dumnezeu și față de ordinea firească. Din acest moment apare tragedia umană, prin această rupere, prin această smulgere, care se întâmplă prin om și pentru om, din momentul în care intervine procesul acesta de cunoaștere.”*⁷ Opoziția din sfera logică, subiect–obiect, este trăită, în plan psihologic, ca scindare, iar în planul religiei, ca rupere din ordinea creată de Dumnezeu.

*

La Blaga, pe de altă parte, al cărui sistem metafizic este bazat pe categorii stilistice abisale, avem, prin cenzura transcendentă, un alt mod de limitare a cunoașterii umane, ca și a posibilității de creație (limitată și aceasta de orizontul stilistic). Această limitare, de ordin transcendent, este impusă de Marele Anonim. Este, mai degrabă, un tip de autocenzură a divinității care împiedică orice proces teogonic – lumea fiind creată în ultimă instanță după ce Marele Anonim ridică o serie de interdicții și obstacole procesului creativ. „Preocuparea primordială a divinității nu este «creația», arată L.B., ci prevenirea sau împiedicarea oricărui proces teogonic, într-o «sistematică deteriorare și decimare a posibilităților» de multiplicare. Ceea ce scapă acestei vigilențe are drept consecință crearea lumii ca o «soluție de impas»; un efect secundar. Este exact opusul voinței creatoare umane; voința creatoare a Marelui Anonim este o abilitate de «denaturare» a actelor creatoare reduse la minimum și devenite «inferioare» (neteogonice).”⁸ În metafizica lui Blaga, rostul Marelui Anonim – ce nu poate fi identificat cu divinitatea și nici cu Dumnezeu

⁷ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, curs stenografiat și transcris de Dumitru Neacșu, ediție de Marin Diaconu și Dan Zamfirescu, cuvânt înainte și postfață de Dan Zamfirescu, București, Editura Roza Vânturilor, 1999, p. 166.

⁸ Henrieta Anișoara Șerban, *Sistemul filosofic al lui Lucian Blaga: repere majore, istorice și teoretice*, în *Istoria și teoria sistemelor filosofice românești*, ed. cit., p. 88.

creștin –, rolul principal al acestuia, este de a conserva echilibrul creației prin cenzura cu dublu sens, către sine și către lume, deoarece orice exces creativ, teogonic sau uman, poate pereclita echilibrul cosmosului. În metafizica lui Nae Ionescu, problema transcendenței se pune în termeni creștini și ai concepției substanțialiste: Dumnezeu este creatorul și principiul absolut, dar și condiția existenței, de la care emană totul și, totodată, la care vor reveni toate; Dumnezeu este transcendent și imanent totodată, Dumnezeu care se manifestă în lume prin Fiul și permite experiența/trăirea întru El, însă nu oricum, ci în interiorul comuniunii de credință care se împlinește prin iubire și dăruire de sine.

Dacă omul ratează experiența religiei în sens fundamental și absolut (mântuirea), el mai are o șansă, de a se reintegra metafizic (prin înțelegere și trăire), de a re-lega semnificația și sensul său spiritual mai profund, nu atât prin cunoaștere – care înseamnă delimitare, opunere, comparare și însumare –, cât prin înțelegere, dar o înțelegere/intuiție care are loc înlăuntrul faptelor sau evenimentelor care au și sens transcendent. Această nevoie de înțelegere apare însă ca urmare a faptului că omul intuiește că orice cunoaștere este incompletă, că îl rupe de sensul transcendent al lumii, că se scindează ca subiect de obiectul cunoscut, apărând cu necesitate o nevoie irepresibilă de completitudine, de re-legare cu transcendența; el simte nevoia să se completeze prin iubire, să se dăruiască pe sine. În legătură cu acest aspect însă, Lucian Blaga, în *Religie și spirit*, o lucrare de filosofie a religiei în care autorul are în vedere fenomene din istoria religiilor (îndeosebi, cele mistice) cercetate din perspectivă culturală – a spiritului uman creator, atunci când descrie fenomenele mistice din lumea creștină –, vede, la Dionisie Areopagitul, o re-legare cu fenomenul revelației logosului divin cu lumea sensibilă și intelectuală prin intermediul luminii, increate, a lui Dumnezeu. Aici se poate face o paralelă între cele două metafizici, a lui Nae Ionescu și cea a lui Blaga. Intensificarea acestei legături revelate – ce nu poate fi cuprinsă într-un sistem categorial – e de ordin supraréal, atinge și transfigurează pe om și creațiile/trăirile sale: „Lumina divină, ce se revărsă asupra lumii, se adaugă lumii create, sau poate că lumea a fost creată dintru început în acest mediu, străbătut de liniile de forță ale luminii divine. [...] Creaturile străbătute de lumina divină se transfigurează, pătrunse de dorul întoarcerii la Dumnezeu. Toată creatura e stăpânită de această nostalgie, cu atât mai mult omul. Întoarcerea și unirea cu Dumnezeu sunt cu puțință omului datorită luminii divine, ce-l pătrunde magnetic de sus în jos. Cu alte cuvinte omul este transformat de lumina divină, care coboară de sus în jos. Nimic mai «răsăritean» în sens creștin, decât această concepție a lui Dionisie Areopagitul.”⁹

Dar să vedem cum consideră Nae Ionescu, în creația sa metafizică, echilibrarea – prin cunoaștere – a omului cu transcendența. Subiectul metafizic, spune el, atunci când ratează actul mistic sau mântuirea, caută să prindă în vreun

⁹ Lucian Blaga, *Religie și spirit*, ediție anastatică a aceleași lucrări apărută la Sibiu, Editura „Dacia Traiană” S. A., 1942, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, ediție îngrijită și postfață de Eugeniu Nistor, 2014, p. 128.

fel transcendența. Actul cunoașterii – în germană, *Begriff*, de la *greifen*, a apuca – este o posibilă cale, nu și cea de urmat însă. Căci echilibrarea metafizică nu poate avea loc numai prin cunoaștere; dimpotrivă, pe cale rațională, omul se poate rătăci, aluneca pe alt drum. „Incapacitatea aceasta de a prinde transcendența în cadrul cunoașterii a provocat această deviere a activității omenești, deviere care duce la înlocuirea lui Dumnezeu prin om, soluție care nu poate să satisfacă, pentru motive iarăși expuse. A sfârșit prin a provoca un fel de reacție (se mai întâmplă în ordinea cunoașterii!), reacție pe care eu am încercat să v-o explic dumneavoastră prin *actul de împlinire*.”¹⁰

Însă actul de împlinire nu se poate realiza prin cunoaștere. Cunoașterea este un parcurs, nu va fi niciodată cuprindere, mai ales a transcendenței. Țelul împlinirii și al cunoașterii, ființa, este un punct limită, iar natura umană este făcută să tindă către acesta, nu să îl atingă integral – a se vedea, de asemenea, conceptul ontologic devenirea întru ființă al lui Constantin Noica – decât prin re-legarea, prin iubire sau dăruire a ființei sale temporale Ființei lui Dumnezeu. Trăirea, ca act limită, este prilej, ca și posibilitate, de atingere, de refacere a legăturii cu divinitatea/transcendența. Ea poate lua forma trăirii mistice, de pildă, însă, așa cum am văzut, cei mai mulți oameni nu sunt în stare să o atingă, să obțină mântuirea, care, iarăși, va fi numai o posibilitate, deoarece naturile celor doi diferă, sub aspectul puterii de cunoaștere, cea a ființei umane și Ființa lui Dumnezeu. Însă mântuirea sau cunoașterea/înțelegerea a ceea ce transcende posibilitățile și natura omului se petrec numai aici, în lume. „Soluțiile acestea pe care le căutăm noi trebuie să fie valabile aici, pentru noi, acum, chiar dacă acest aici/acum într-un fel este ceva depășit. Nu este mai puțin adevărat că tot ceea ce trăim noi se încadrează în temporalitate, în temporal. Se încadrează în temporalitate, chiar dacă noi am putea să depășim această temporalitate.”¹¹ Cunoașterea, departe de a ne deschide planul către o posibilă reintegrare în lume, mai degrabă ne îndepărtează de cosmosul spiritual.

*

Un alt plan de cercetare categorială – bazat pe tabla categoriilor kantiene –, care pleacă de la o fenomenologie a expresiilor și, mai ales, a gândurilor în care este cuprinsă ideea de existență a poporului român, îl regăsim la Mircea Vulcănescu. Peste toate acestea, opinează autorul, din care pot emerge – în formă specifică – categorii ontologice în pură derivație filosofică, stăpânește o serie de „ispite” care, la români, pot fi descoperite printr-o veritabilă metodă a arheologiei spirituale. Ele stau ascunse în substraturile tracice, dacice, romane, slave sau greco-latine, se nălucesc în sclipirile de gând, în limba și gândirea ontologică a poporului român. La ele se vor adăuga, succesiv, ca abstraturi culturale inovative, cele franceze sau

¹⁰ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, ed. cit., pp. 187–188.

¹¹ *Ibidem*, p. 189.

germanice, „care ar veni să aducă, fiecare, o anumită calitate structurală sufletului românesc.”¹²

Ne amintim că Nae Ionescu a considerat că, în penumbra unui cuget răstignit între ispita cunoașterii și dorința de mântuire, salvarea nu poate fi găsită decât prin descoperirea mesajului mesianic, al lui Dumnezeu ce se revelează fiecărei națiuni, în limba și modul specific de trăire al acesteia. Este indubitabil, deci, că o cercetare ce ia în considerație cheia sufletului impregnat de astfel de trăiri poate descoperi o metafizică, sub forma unei cercetări fenomenologice. O astfel de cercetare nu va fi lipsită de rezultate. Aceasta este miza lucrării lui Mircea Vulcănescu. „Fiecare popor reprezintă o asemenea sinteză nerepetabilă de evenimente. Și, dacă fiecare contact lasă în sufletul popular un precipitat specific, se poate spune că sufletul fiecărui popor nu e decât o anumită arhitectură de ispите. Fiecare influență suferită de neamul nostru ar putea fi analizată separat și ispita rezultată ar putea fi cercetată în ea însăși, spre a vedea ce contribuție poate da la lămurirea dimensiunii românești a existenței.”¹³ Calea propusă de filosoful român este una menită să ne introducă în interiorul gândirii, dar, mai cu seamă, în profunzimea sufletului românesc, iar cea aleasă de el – care este, vom vedea, în descendența metodei înțelegerii ca trăire a lui Nae Ionescu – este metoda intuiției, „care privește lucrurile dinăuntru [...] așa cum sunt trăirile în faptul limbajului, și care încearcă să le reducă la funcțiuni și semnificații. O cale apropiată de metoda fenomenologică.”¹⁴

La Nae Ionescu vedeam că, prin aprofundarea metodei raționale, se ajunge la un impas inherent acesteia, pornit de la opoziția subiect-obiect, de natură logică, cu repercusiuni către cea speculativ-dialectică, de aceea, trebuia suspendată și întoarsă spre intuiție și trăire mistică, dar mai cu seamă, către re-legare a omului cu transcendența divină.

Chiar dacă Vulcănescu pleacă de la tabla categoriilor kantiene, nu poate înainta prin intermediul metodei transcendente, căci o deducție a categoriilor ontologice așa cum sunt înțelese în gândirea populară românească nu ar fi posibilă, cuprinzând o contradicție *in adjecto*; mai lesne și mai cu spor poate fi, zice el, o abordare fenomenologică, deoarece permite aplicarea gândului filosofic la experiența imediată, așa cum a fost prinsă, încifrată, uneori sub forme metafizice, în gândirea revelată în limbă și expresii, în scrierile vechi românești.

Pornind de la cele două căi stabilite de tradiția aristotelică, și în spiritul acesteia, problema ontologică are două forme, una cantitativă, care ne va arăta câtimea de ființă din fiecare lucru, iar cealaltă, calitativă, adică o abordare formală, abstractă, a însușirilor pe care le vom distinge în ceea ce este, o cercetare a *modului în care este* fiecare lucru.

¹² Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 98.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 98.

Astfel, pe calea aprecierii cantitative, gândită ca unu sau multiplu, ca întreg sau parte, existența este, în gândirea românească, fire și se prezintă sub două aspecte, de lume și de vreme. Din cea de a doua perspectivă, calitativă, cercetarea fenomenologică va pune în evidență insul sau ființa, întâmplarea sau faptul. Iar Vulcănescu trece prin filtrul metodei cele două modalități sub care poate fi gândită existența și discerne, sub aspectul firii, că este dincolo de orice prefacere, bogată, statornică, veșnică și pururea la fel cu sine, la o apreciere de deasupra lucrurilor, iar ființa e slabă și nestatornică, multiplă, trecătoare și supusă nimicirii¹⁵.

Vorbind despre aspectul calitativ al ființei – unul cu totul deosebit în gândirea românească –, avem în atenție firea ființei. Pe această linie și întrucât ne interesează caracteristici sau elemente de concepție care pot avea legătură cu cele discutate anterior, cu metafizica lui Nae Ionescu sau cea a lui Lucian Blaga, distincțiile sunt semnificative, deoarece se vor face din multiple perspective care sunt, de altfel, relaționate: ființa actuală și ființa gândită, existența afirmată și cea negată, existența mărginită față de cea nemărginită etc. Nu intrăm în profunzimile discriminărilor categoriale care urmează calapodul clasic, aristotelic sau kantian, ci ne oprim numai asupra câtorva aspecte definitorii, spune Vulcănescu, despre cum gândesc firea ființei românii. Astfel, în viziunea noastră ancestral configurată, însă, mai cu seamă, așa cum s-a articulat în profunzimea spiritului și a modului nostru de a ne raporta la existență, prezența și locul (gândirea ființei sau a existenței în coordonate preponderent temporale sau spațiale), cum o fac germanii, de pildă, plecând de la ideea de acțiune (*wirklichkeit*), ori, dimpotrivă, francezii, care se orientează preponderent spre obiect (*réalité*), la noi, crede Vulcănescu, va fi exprimată prin „se-ntâmplă”¹⁶. Întâmplarea nu este însă un determinativ al ființei (al evenimentului sau al locului ființării), lucrul care se întâmplă nu capătă un plus de ființă prin aceasta, având, mai degrabă, semnificația de prefacere – dar nu în sens de accident –, ci de petrecere, de venire din intemporalitate, de desprindere din ceva mai profund. Poate că această determinație nu are semnificație pentru real – aici, desemnarea se poate face prin „aievea”, *ab aevo*, ablativul lui *aeuum*, cu sensul de „existență de totdeauna”, „din veac” –, însă, fără a diminua prezența sau înființarea, ea trece în alt plan, cel de durată continuă¹⁷. Deoarece în expunerea de aici ne vom opri punctual la câteva idei/predispoziții ontologice care au fost puse în comparație cu cele occidentale în primul rând, nu putem să nu remarcăm că „a fi în lume” și a fi în istorie nu are altă determinație, în cercetarea vulcănesciană, specifică modului românesc de a gândi existența, decât aceea de pătimire. Ceea ce se întâmplă cuiva, ins sau lucru, vine și trece prin lume de dincolo de timp sau istorie; nu este faptă a unui subiect, ci „încercare” (asemenea a ceea ce cronicarul spune prin a fi „sub vreme”). „Mai mult decât atât, constatarea acestui caracter înlesnește înțelegerii românești să urce de la întâmplările acestei lumi la făcătorul a toate, «încercarea» nefiind pentru el iscodirea

¹⁵ *Ibidem*, pp. 100–101.

¹⁶ *Ibidem*, p. 119.

¹⁷ *Ibidem*, p. 121.

practică a posibilului în perspectiva intereselor ființei particulare, ci deslușirea intențiilor făcătorului față de această ființă.”¹⁸ Nu suntem departe, într-un anumit mod de a privi lucrurile, de metafizica lui Nae Ionescu, de aspectele antropologice și gnoseologice sau de cele etice, în sensul de echilibrare cu lumea, chiar dacă parcurgerea acestei căi nu se va împlini în mântuire. Omul, spune el, nu se poate salva prin cunoaștere, nu se poate întoarce nici la starea edenică de dinaintea păcatului – căci a riscat, prin defnirea și acceptarea eului, să cunoască și să ia lumea în stăpânire, asemenea lui Dumnezeu. Mântuirea este o apropiere asimptotică, o tindere, mereu zădărnicită, către ceva care îl transcende. Această poticnire sau zădărniciere are cauze istorice, epistemologice, estetice etc. „Pe calea mântuirii, spune Nae Ionescu, împlinirea se face cu însuși începutul nostru, adică pe calea de întoarcere la echilibrul avut înainte de desprinderea din ordinea cosmică [...], dar nu poate depăși nici cealaltă limită, de a ieși din sine și a accede la starea de Dumnezeu, căci trupul, cealaltă componentă a sa, i-a devenit pieritor.”¹⁹ Mântuirea nu se poate găsi decât prin credință – iar una dintre căi este comuniunea spirituală (întru duh, zice filosoful) cu neamul tău și cu istoria acestuia. Este aici o accepțiune asupra salvării pe care nu o mai are occidentalul, căci a pierdut-o mizând pe *homo faber*. Se poate aduce în discuție și accepțiunea tradițională, în sensul metafizicii antice grecești, a noțiunii de ființă, care este aceea de permanență. Pe această idee se perpetuează și gândirea românească, de altfel, înființările fiind, în ordinea lucrurilor, trecătoare, venind din preexistență în prezență, dar nu în sens de realitate, așa cum s-a spus. Altoirea termenului pe devenire și recuperarea ființei ca fiind, ca și reinstaurarea posibilității în prim-plan, care devansează permanența, au fost posibile din cu totul alte pricini. Alexandru Surdu este de părere că utilizarea incorectă din punct de vedere categorial sau sistematic a verbului „a fi” se datorează, mai cu seamă acum, încărcăturii existențiale pe care a dobândit-o și folosirii sale în limbajul obișnuit²⁰. „Cert este că «a fi», chiar cu semnificație existențială, și-a dobândit, în ciuda înțelesului original, în context filosofic, sensul opus *devenirii*. «A deveni», de la fr. *devenir*, înseamnă «a se transforma», «a se preface» (lat. *devenio* înseamnă «a ajunge (la), având și semnificația gr. *gignomai* (a se naște, a se produce, a avea loc, a deveni ceva). [...] Pe când ființa înseamnă stabilitate, permanență, un fel de Existență atemporală, care durează (*dauernde Existenz*), ajunsă la desăvârșire.”²¹ În devenirea sau pătimirea – dar nu pasivă, ci, oarecum, contemplativă, de înțelegere și acceptare a unui sens mai cuprinzător – a tot ce întâlnește în cale, a istoriei, a evenimentului real, românul nu vede decât o petrecere de aici către dincolo, iar în metafizica vulcănesciană (ca și în cea naeionesciană, de altfel) putem considera că are loc și o revenire de dincolo către aici. Căci în cosmosul creat – care nu este numai al ființării concrete, al cunoașterii efective ori al faptei – toate care izvorăsc

¹⁸ *Ibidem*, p. 123.

¹⁹ Cezar Roșu, *op. cit.*, p. 53.

²⁰ Al. Surdu, *op. cit.*, p. 23.

²¹ *Ibidem*.

sau se izvodesc se împlinesc în ființă și se regăsesc în Dumnezeu. „Pentru român, dimpotrivă, întâmplarea este mai mult o schimbare de stare, adică rezultatul unei asemenea lucrări, înregistrat de către un ins, ființă ori lucru, ceva care ți s-a întâmplat, care s-a petrecut cu tine, adică o pățanie. Ci nu o faptă pe care ai săvârșit-o.”²² Locul omului va fi în orizontul propriei realități (evident, una culturală), și nu în cel al naturii, deși, prin devenirea biologică și/sau psihologică, el este și natură, însă o natură dezmărginită (Blaga) sau una care nu limitează (Noica). Ca ins, iar nu ca individ ce suportă generaluri sau definiții, prinderea sa în concept, care însă, cum spune Vulcănescu, se supune unei lucrări, iar, la rândul-i, lucrează asupra realului, concepe – în ordinea intelectuală –, gândește la esențe, în cea rațională, sau speculează asupra întregului și conciliază contrariile prin gândirea dialectică. Ca ins care pătimește, omul va fi altceva, cu existența sa cu tot. Însă, dincolo de acestea, se situează într-o direcție de transcendere a realului, anticipând, exersând asupra posibilului, tinde către ființa din lucruri sau către Ființa absolută. Cea mai importantă caracteristică a sa, în ordine spirituală, crede Blaga, este cea de creator de cultură. Ca ființă umană, așezată la marginea necunoscutului, la hotarul ce o face să simtă șubrezenia firii ori a propriei constituții, Lucian Blaga spune că este orientat în direcție verticală. Chiar și așa fiind, deși este limitat permanent de factori stilistici subconștienți, apoi, deși trăiește în zarea misterului și în vederea revelării acestuia, având rost de cenzură transcendentă, omul își propune mereu să se autodepășească. „Desmărginirea ambianței, chiar sub forma îmbogățirii acesteia cu un orizont al necunoscutului, în cazul ființei umane, confirmă încă o dată teza ce o susținem, cu privire la evoluția verticală, datorită căreia viața realizează tipuri constituționale de niveluri tot mai înalte, care duc la o progresivă dezmărginire a ambianței [...], una din condițiile esențiale prin care omul devine ceea ce este: ființa creatoare de cultură, prin excelență.”²³ Rațiunea de a fi în ordinea necesității, ca și în cea a ființei, a gândirii, în fine, sub aspect metafizic, așază omul în fața aceleiași ispite dubitative care-l face să întrebe și să se întrebe, să se mire „de faptul că este așa cum este. A cercetat *ceea ce este (to ti estin)*, a văzut că *ceea ce este a fost (to ti en einai)* și a conchis că *va fi ceea ce este și deci că așa trebuie să fie.*”²⁴ Ar trebui să spunem că, totuși, urmărind sensul Rațiunii în toate și fiind el însuși scopul rațiunii de a fi al universului cunoscut sau pe care urmează să-l cunoască, nicidată nu va fi împotriva ei dacă vrea să fie.

²² Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 123.

²³ Lucian Blaga, *Aspecte antropologice*, prefață și ediție îngrijită de Ion Maxim, postfață de Alexandru Tănase, București, Editura Facla, 1976, p. 119.

²⁴ Alexandru Surdu, *Logica clasică și fizica matematică*, București, Editura Științifică, 1971, p. 5.

